SIMONE LUIGI MIGLIARO

Nominalismi irriducibili

Un reinquadramento delle dottrine semantiche di Ockham e Buridano alla luce dei loro orientamenti filosofici

UNIVERSITÀ

tab edizioni

SIMONE LUIGI MIGLIARO

Nominalismi irriducibili

Un reinquadramento delle dottrine semantiche di Ockham e Buridano alla luce dei loro orientamenti filosofici

UNIVERSITÀ

La realizzazione di questo volume è stata sostenuta da un contributo parziale del Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DiSPaC) dell'Università degli Studi di Salerno (Italia), su Fondi di Ateneo per la Ricerca di Base (FARB), nonché da un contributo del Dipartimento di Scienze Umane (DSU) dell'Università degli Studi dell'Aquila (Italia), su fondi del Ministero dell'Università e della Ricerca (MUR), nell'ambito del progetto PRIN 2022 *Oggetti di conoscenza esterni e interni nel tardo Medioevo: dal realismo diretto al rappresentazionalismo* (PI: Alessandro D. Conti), finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU, Missione 4, Componente 2, Investimento 1.1 (CUP E53D23013760006).

Il presente volume è stato sottoposto a processo di referaggio (*peer review*) da revisori anonimi, selezionati dall'editore tra esperti del settore.

tab edizioni

© 2026 Gruppo editoriale Tab s.r.l.
viale Manzoni 24/c
00185 Roma
www.tabedizioni.it

Prima edizione aprile 2026
Ristampa aggiornata settembre 2026
ISBN versione cartacea 979-12-5669-368-9
ISBN versione digitale open access
(licenza CC BY-NC-ND 4.0) 979-12-5669-369-6

DOI 10.36158/9791256693696oa

A Laura
e a quello sguardo,
che in un attimo
ha acceso la mia vita.

Indice

p. 11 Tavola delle abbreviazioni
17 Avvertenze e usi tipografici
19 Premessa
23 Introduzione

Un approccio nuovo ai problemi di semantica nel Medioevo
Sezione I

39 Capitolo 1
Il dibattito sulla significazione delle voci nella seconda metà del secolo XIII
1.1. Introduzione, 39
1.2. Le fonti della semantica medievale, 43
1.3. Le origini della disputa, 63
1.4. La nozione di significazione nella seconda metà del secolo XIII, 90
1.5. Conclusioni di sezione, 118

I diversi orientamenti delle dottrine ontologiche ed epistemologiche di Ockham e Buridano
Sezione II

125 Capitolo 2
Le premesse della dottrina epistemico-ontologica di Guglielmo d'Ockham
2.1. Introduzione, 125
2.2. Il nominalismo di Ockham, 126
2.3. Cognizioni intuitive e astrattive, 147
2.4. Il rifiuto della dottrina delle specie, 161

2.5. L'intellezione del singolare, 181
2.6. Dal *fictum* all'*actus*, 197

p. 217 Capitolo 3
I risvolti internalisti della dottrina ontologico-epistemica di Giovanni Buridano
3.1. Premessa, 217
3.2. Il nominalismo di Buridano, 218
3.3. La dottrina buridaniana delle specie, 246
3.4. La distinzione tra conoscere universalmente e singolarmente, 261
3.5. Similitudini e atti cognitivi, 273
3.6. Conclusioni di sezione, 284

Un confronto tra le dottrine semantiche di Ockham e Buridano
Sezione III

289 Capitolo 4
La nozione di significazione in Ockham e Buridano
4.1. La dottrina della significazione di Ockham, 289
4.2. La dottrina della significazione di Giovanni Buridano, 322

355 Capitolo 5
Suppositio *e* suppositum
5.1. Introduzione alla dottrina delle *proprietates terminorum*, 355
5.2. Le principali differenze tra le dottrine della supposizione di Ockham e Buridano, 368
5.3. La supposizione naturale in Ockham e Buridano, 386
5.4. Che cos'è un *suppositum*?, 398

425 Capitolo 6
Connotazione e appellazione
6.1. Teorie della connotazione, 425
6.2. La teoria dell'*appellatio* di Buridano, 440
6.3. L'*appellatio rationis* nella dottrina di Buridano, 460
6.4. La teoria dell'*appellatio formae* di Ockham è antesignana dell'*appellatio rationis* di Buridano?, 467

p. 481 Capitolo 7
L'origine dei concetti e le funzioni del linguaggio mentale
7.1. Introduzione, 481
7.2. Ockham e il problema dell'origine dei concetti *non absoluti*, 482
7.3. La genesi "intramentale" dei concetti *non absoluti* in Buridano, 502
7.4. Buridano e il linguaggio mentale come unico vero linguaggio, 511
7.5. Le supposizioni del linguaggio mentale in Ockham e Buridano, 524

537 Conclusioni
555 Appendice I. Le *quaestiones* 9 e 11 del libro III della *secunda lectura* di Buridano del *De anima*
579 Appendice II. Alcuni estratti delle *Defensiones determinationis de diversitate generis ad speciem*
585 Bibliografia
627 Indice dei concetti
637 Indice dei manoscritti
639 Indice dei nomi

Tavola delle abbreviazioni

Guglielmo d'Ockham

I riferimenti bibliografici alle opere di Ockham saranno offerti in questo modo: nome latino abbreviato (Ockham), sigla dell'opera, indicazioni relative all'articolazione interna del testo (libro, sezione, capitolo, paragrafo etc.), volume dell'*Opera philosophica et theologica*, pagine e linee dell'edizione.

OPh, I-VII = Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera philosophica*, 7 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1974-1986.

OTh, I-X = Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera theologica*, 10 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1967-1986.

EElen = *Expositio super libros Elenchorum*, F. Del Punta ed., OPh, III.

EPer = *Expositio in librum Perihermeneias*, A. Gambatese, S. Brown edd., OPh, II, pp. 345-506.

EPrae = *Expositio in librum Praedicamentorum*, G. Gál ed., OPh II, pp. 135-344.

EPor = *Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus*, E.A. Moody ed., OPh, II, pp. 8-134.

EPhy = *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, S. Brown ed., OPh, IV-V.

Ord. = *Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinatio*, G. Gál *et al.* edd., OTh, I-IV.

QPhy = *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, S. Brown ed., OPh, VI, pp. 397-813.

Quodl. = *Quodlibeta septem*, J.C. Wey ed., OTh, IX.

QV = *Quaestiones variae*, G.I. Etzkorn *et al.* edd., OTh, VIII.

Rep. = *Quaestiones in libros Sententiarum (Reportatio)*, edd. G. Gál *et al.*, OTh, V-VII.

SL = *Summa logicae*, P. Boehner, G. Gál, S. Brown edd., OPh, I.

Giovanni Buridano

Per i riferimenti alle opere di Buridano adotterò un criterio ancor più semplificato: nome latino abbreviato (Buridanus), sigla, indicazioni relative all'articolazione interna del testo (libro, sezione, capitolo, paragrafo etc.), pagine e linee dell'edizione di riferimento. Darò informazioni più precise sull'edizione del testo soltanto per quelle opere di cui si considerano sistematicamente diverse edizioni o versioni (come nel caso dell'*ultima lectura* delle *Quaestiones in Metaphysicam*). In tutti gli altri casi, sottendo le edizioni riportate nella lista che segue. Nel caso delle citazioni tratte dalle *Summulae de dialectica*, la sigla 't.b.' segnala che il passaggio citato è tratto dal "testo base" – ovvero dai cosiddetti *lemmata* – e non dal commento.

DDem = *Summulae: De demonstrationibus*, L.M. de Rijk ed., Brepols, Groningen-Haren 2001.

DDDGS = *Defensiones determinationis de diversitate generis ad speciem*:

- Migliaro ed. = Edizione provvisoria pubblicata nell'*Appendice II* del presente lavoro, alle pp. 579-584.
- K = Klosterneuburg, Bibliothek des Augustiner Chorherrenstiftes, 291 III, ff. 172rb-205vb.
- P = Praha, Národní Knihovna Ceské Republiky, VIII.E.11, ff. 225r-288r.

DF = *Summulae: De fallaciis*:

- Ebbesen ed. = *Summulae: De fallaciis* (Estratti), in Ebbesen S., "The *Summulae, Tractatus VII, De Fallaciis*", in J. Pinborg ed., *The Logic of John Buridan. Acts of the Third European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Museum Tusculanum, Copenhagen 1976, pp. 121-160.
- Hubien ed. = *Summulae: De fallaciis*, edizione non pubblicata di H. Hubien, disponibile online al sito: http://individual.utoronto.ca/pking/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

DPro = *Summulae: De propositionibus*, R. van der Lecq ed., Brepols, Turnhout 2005.

DPraedicab = *Summulae: De praedicabilibus*, L.M. de Rijk ed., Ingenium, Nijmegen 1995.

DPS = *Summulae: De practica sophismatum*, F. Pironet ed., Brepols, Turnhout 2004.

DS = *Summulae: De suppositionibus*, R. van der Lecq ed., Ingenium, Nijmegen 2005.

IPraedicam = *Summulae: In praedicamenta*, E.P. Bos ed., Ingenium, Nijmegen 1994.

QAPo = *Quaestiones in duos libros Aristotelis Posteriorum analyticorum*, edizione non pubblicata di H. Hubien, *sine anno*, disponibile online al sito: http://individual.utoronto.ca/pking/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

QAPr = *Quaestiones in Analytica priora*, edizione non pubblicata di H. Hubien, *sine anno*, disponibile online al sito: http://individual.utoronto.ca/pking/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

QDA (2) = *Quaestiones super De anima (non de ultima lectura* o *de secunda lectura)*:

- *Appendice I* = *Quaestiones super De anima (non de ultima lectura* o *de secunda lectura)*, III, q. 9 e q. 11. Edizione provvisoria pubblicata nell'*Appendice I* del presente lavoro, alle pp. 555-577.
- ed. Patar = *Quaestiones super De anima (non de ultima lectura* o *de secunda lectura)* (estratti trascritti sulla base del codice Vendôme, Bibliothèque du Parc Ronsard, 169), in B. Patar, *Le Traité de l'âme de Jean Buridan*. De prima lectura, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1991, *Appendice IV*, pp. 731-780.

QDA (3) = *Quaestiones in Aristotelis De anima (de tertia sive ultima lectura)*, G. Klima, P.G. Sobol, P.J. Hartman, J. Zupko edd., Springer, Cham 2023.

QDA (L) = *Tractatus De anima*, G. Lokert ed., in Patar B., *Le Traité de l'âme de Jean Buridan. De prima lectura*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1991, pp. 495-692.

QDGC = *Quaestiones super libros* De generatione et corruptione *Aristotelis*, M. Streijger, P.J.J.M. Bakker, J.M.M.H. Thijssen edd., Brill, Leiden-Boston 2010.

QE = *Quaestiones Elencorum*, R. van der Lecq ed., Ingenium, Nijmegen 1994.

QEN = *Quaestiones super decem libros Eticorum Aristotelis ad Nicomachum*, a Ponceto Le Preux, Parisiis 1513.

QM (E) = Lectura Erfodiensis in I-VI Metaphysicam*, together with the 15th-century* Abbreviatio caminensis, L.M. de Rijk ed., Brepols, Turnhout 2008.

QM (U) = *Quaestiones in Metaphysicen Aristotelis (secundum ultimam lecturam)*:

- Badius ed. = *In Metaphysicen Aristotelis quaestiones argutissimae*, J. Badius, Parisiis 1518 [ris. anas. Frankfurt am Main, Minerva, 1964].
- van der Lecq ed. = *Quaestiones super I-II Metaphysicam*. Ultima lectura, R. van der Lecq ed. URL: <https://www.academia.edu/45124753/JOHANNES_BURIDANUS_Quaestiones_super_I_II_Metaphysicam_Ultima_lectura> (ultimo accesso 26 febbraio 2026).
- Mansfeld ed. = *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, in Mansfeld M., Quaestiones in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Jana Burydana (vii ksi̧ ega). *Edycja krytyczna i analiza historyczno-filozoficzna*, PhD thesis, Uniwersytet Śląski w Katowicach 2015.
- Ca = Carpentras, Bibliothèque Inguimbertine, cod. 292, 45ra-118rb.
- Pa = Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14176, ff. 117ra-191vb.

QPer = *Quaestiones longe super librum Perihermeneias*, R. van der Lecq ed., Ingenium Publishers, Nijmegen 1983.

QPhy (U) = *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis (secundum ultimam lecturam). Libri I-II*, M. Streijger, P.J.J.M. Bakker edd., Brill, Leiden-Boston 2015; *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis (secundum ultimam lecturam). Libri III-IV*, M. Streijger, P.J.J.M. Bakker edd., Brill, Leiden-Boston 2016.

QPor = *Quaestiones in Porphyrii Isagogen*, in Tatarzynski E., "Jan Buridan, Kommentarz do Isagogi Porfiriusza", *Przegląd Tomistyczny*, 2 (1986), pp. 111-195.

QPrae = *Quaestiones in Praedicamenta*, J. Schneider ed., Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1983.

QT = *Quaestiones Topicorum*, N.J. Green-Pedersen ed., Brepols, Turnhout 2008.

TC = *Tractatus de consequentiis*, H. Hubien ed., Publications Universitaires, Louvain 1976.

TDUI = "Tractatus de differentia universalis ad individuum", S. Szyller ed., *Przegląd Tomistyczny*, 3 (1987), pp. 135-178.

Altri autori e edizioni

Alberto Magno (= Albertus Magnus)

EC, I-XLI = *Opera omnia*, Ed. Coloniensis, 41 voll., Aschendorff, Münster 1951-2025.
Borgnet ed., I-XXXVIII = *Opera omnia*, A. Borgnet ed., 38 voll., Bibliopolam editorem, Paris 1890-1899.

Giovanni Duns Scoto (= Duns Scotus)

CV, I-XXI = *Opera omnia*, 21 voll., Città del Vaticano 1950-2015.
OPh, I-V = *Opera philosophica*, 5 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1997-2006, II.
Vivès ed., I-XXVI = *Opera omnia*, 26 voll., Vivès ed., Bibliopolam editorem, Paris 1891-1895.

Manuali del secolo XIII

Guillelmus de Sherwood, *IL* = Guillelmus de Sherwood, Introductiones in logicam. *Einführung in die Logik*, Lateinisch-Deutsch, H. Brands, C. Kann edd., Felix Meiner, Hamburg 1995.
Lambertus Autissiodorensis, *SL* = *Logica (Summa Lamberti)*, F. Alessio ed., La Nuova Italia, Firenze 1971.
Petrus Hispanus, *SL* = Petrus Hispanus Portugalensis, Tractatus *called afterwards* Summule logicales, L.M. de Rijk ed., van Gorcum & Co., Assen 1972.

Patrologia latina

PL = *Patrologia latina*, J.-P. Migne ed., voll. 221, Paris 1844-1865.

Ruggero Bacone (= Rogerius Bacon)

DMS = *De multiplicatione specierum*, in Lindberg D.C., *Roger Bacon's Philosophy of Nature: a Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes, of* De Multiplicatione Specierum *and* De Speculis Comburentibus, Clarendon Press, Oxford 1983.

DS = *De signis*, in Fredborg K.M., Nielsen L., Pinborg J., "An Unedited Part of Roger Bacon's *Opus Maius: De Signis*", *Traditio*, 34 (1978), pp. 75-136.
CN, OH I-IV = *Communium naturalium*, R. Steele ed., in Rogerius Bacon, *Opera hactenus inedita*, 16 voll., Clarendon Press, Oxford 1905-1940, II-IV.
SD = *Summulae dialectices*, in de Libera A., "Les *Summulae dialectices* de Roger Bacon. *I-II. De termino, de enuntiatione*", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 53 (1986), pp. 139-289.

Severino Boezio (= Boethius)

CPer[1] = *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias. Prima editio*, K. Meiser ed., Teubner, Leipzig 1877.
CPer[2] = *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias. Secunda editio,* K. Meiser ed., Teubner, Leipzig 1880.

Sigieri di Brabante (= Sigerus de Brabantia)

QM (C) = *Quaestiones in Metaphysicam* (Reportation de Cambridge), in Sigerus de Brabantia, Quaestiones in Metaphysicam. *Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, A. Maurer ed., Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1983, pp. 23-390.
QM (M) = *Quaestiones in Metaphysicam* (Reportation de Munich), in Sigerus de Brabantia, Quaestiones in Metaphysicam. *Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, W. Dunphy ed., Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1948, pp. 35-302.
QM (P) = *Quaestiones in Metaphysicam* (Reportation de Paris), in Sigerus de Brabantia, Quaestiones in Metaphysicam. *Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, A. Maurer ed., Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1983, pp. 395-466.

Tommaso d'Aquino (= Aquinas)

CL, I-L = *Opera omnia*, 50 voll., Commissio Leonina ed., ex Typographia Polyglotta, Roma 1882-2014.

ST = *Summa theologiae*, CL, IV-XII.
SCG = *Summa contra Gentiles*, CL, XIII-XV.
QDV = *Quaestiones Disputate de Veritate*, A. Dondaine ed., CL, XXII, 1/1-3/2.
DEE = *De ente et essentia,* CL, XLIII, pp. 319-384.
QDP = *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, P.M. Pession ed., in Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae*, 2 voll., Marietti, Torino 1965[10], II, pp. 1-276.

Sigle dei manoscritti più utilizzati

Buridanus, *QDA (2)*:

C = Cambridge, Corpus Christi College, 503.
E = Erfurt, Universitätsbibliothek Dep. Erf, CA 2° 344.
L = Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1045.
M = München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 4376.
V = Vendôme, Bibliothèque du Parc Ronsard, 169.

Buridanus, *DDDGS*:

K = Klosterneuburg, Bibliothek des Augustiner Chorherrenstiftes, 291, ff. 172rb-205va.
P = Praha, Národní Knihovna Ceské Republiky, VIII.E.11.

Buridanus, *QM (U)*:

Ca = Carpentras, Bibliothèque Inguimbertine, cod. 292.
Gr = Greifswald, Bibliothek des Geistlichen Ministeriums (Dombibliothek St. Nikolai), 26.D.I.
Pa = Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14176.
Sa = Salamanca, Universidad de Salamanca. Biblioteca General Histórica, 1882, U.C. II.
Ve = Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. VI. 204a (2676).

Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae*:

Pe = Cambridge, Library of Peterhouse, 152.
Wo = Worcester, Cathedral Library, Q. 13.

Avvertenze e usi tipografici

1. Norme tipografiche adottate

- *Corsivo*: utilizzato per le parole in lingua straniera (rispetto al contesto di riferimento) e per i titoli delle opere.
- Apici singoli (‘ ’): impiegati per segnalare l’uso metalinguistico di termini ed espressioni (es. il nome ‘uomo’, il verbo ‘conoscere’, il termine ‘vuoto’ significa l’intera espressione ‘luogo non riempito dal corpo’).
- *Corsivo* + apici singoli (‘ ’): utilizzati per segnalare l’uso metalinguistico di parole in lingua straniera (es. il nome ‘*homo*’, il verbo ‘*cognoscere*’, il termine ‘*vacuum*’ significa l’intera espressione ‘*locus non repletus corpore*’).
- Apici doppi (“ ”): riservati a parole o espressioni non impiegate nel loro significato ordinario (ad es. allegorico o ironico), a termini tecnici non ricorrenti o potenzialmente ambigui, oppure per un uso enfatico.
- Virgolette caporali (« »): utilizzate per citazioni o traduzioni.

2. Criteri per le citazioni testuali

- Le trascrizioni da manoscritti o edizioni cinquecentine sono state normalizzate secondo le convenzioni del latino classico.
- Le parentesi tonde (( )) segnalano varianti trasmesse da altri testimoni.
- Le parentesi quadre ([ ]) indicano omissioni o sostituzioni nel testo, oppure offrono chiarimenti utili alla comprensione del passaggio.
- Le parentesi uncinate (< >) contengono aggiunte congetturali al testo latino.

Premessa

Questo volume nasce da una parziale rielaborazione della mia tesi di dottorato discussa il 16 luglio 2024 e redatta nell'ambito di una convenzione di cotutela internazionale tra l'Università degli Studi di Salerno (Italia) e l'Universität Münster (Germania). Rispetto al lavoro originario, il volume è stato oggetto di una revisione che, oltre a curare vari aspetti stilistico-formali, ha favorito una maggiore coesione tra le varie sezioni e limitato i fattori di dispersione contenutistica. Tuttavia, la ricerca ha mantenuto sostanzialmente inalterati la sua struttura, i suoi obiettivi e, soprattutto, l'approccio metodologico, che costituisce il punto di partenza per una nuova considerazione delle dottrine semantiche di Ockham, Buridano e, più in generale, degli autori tardomedievali.

Prima di procedere, è mio desiderio esprimere il debito morale e scientifico maturato verso tutti coloro che, in modi diversi, hanno accompagnato il mio percorso di dottorato. Il mio primo ringraziamento va ad Alessandro D. Conti, che è stato dapprima mio tutor e poi mio "capo" all'Università dell'Aquila. In questi anni è stato molto più di un supervisore: una guida fidata, una costante fonte di ispirazione, ma anche un interlocutore privilegiato, sempre pronto a supportare, perfezionare e a dibattere, mettendo in discussione quello che è dato per scontato, affinché qualcosa di nuovo possa venir fuori. Ringrazio sentitamente il mio tutor estero, Stephan Meier-Oeser, che mi ha accolto calorosamente a Münster mostrando immediato interesse, nonché fiducia nel mio progetto di ricerca. Dalle nostre lunghe discussioni sono sorte molte intuizioni cruciali per lo svolgimento di questo lavoro.

Un pensiero speciale va a Renato de Filippis, punto di riferimento insostituibile in questi anni. Con la sua instancabile disponibilità ha guidato ogni mio passo nella vita accademica, dalla ricerca fino alle incombenze burocratiche, mostrando nei miei riguardi una fiducia quasi commovente. Sono molte le ragioni che lo rendono, per me, un modello da seguire. Sono profondamente grato anche al prof. Dominik Perler, che mi ha ospitato a Berlino e con cui ho avuto il privilegio di discutere parte dei materiali di questo libro. Da lui ho

appreso un nuovo modo di fare filosofia e leggere i testi medievali, che ha ampliato enormemente i miei orizzonti di ricerca.

Ringrazio Giulio d'Onofrio e Armando Bisogno, che hanno avuto un ruolo decisivo nella mia formazione e a cui devo la passione per la filosofia medievale. La mia riconoscenza va anche ai commissari esterni, Christian Rode e Fabrizio Amerini, per i preziosi consigli sul mio lavoro e le indicazioni sulle opportunità accademiche. Sono grato a Ria van der Lecq per i materiali sulle *quaestiones* alla *Metafisica* di Buridano e a Monika Mansfeld per aver messo a mia disposizione la sua tesi di dottorato sullo stesso autore. Devo a Silvia Donati suggerimenti preziosi su Riccardo di Clive, e a Stephen Read alcune trascrizioni preliminari dei testi di logica di Tommaso Manlevelt. Ringrazio il professor Michele Ferrari, per le sue mirabili e appassionate lezioni, seguite a San Gallo, sulle scritture del Medioevo.

Un ringraziamento va anche a Manon Dutz, Laura Estefania Herrera Castillo, Alessandro Iorio, Lucia Oliveri, Stefan Lorenz e a tutti gli amici e colleghi della Leibniz-Forschungsstelle di Münster, che mi hanno accolto con amicizia durante la mia permanenza. Sono grato al professor Walter Mesch per avermi dato la possibilità di partecipare al suo Forschungskolloquium e al professor Niko Strobach per l'interesse sincero verso i miei studi e per avermi coinvolto nei suoi seminari.

Ringrazio tutti gli amici di Berlino e i partecipanti al Forschungskolloquium di Perler, che hanno contribuito in modo decisivo a modellare e ricalibrare alcune intuizioni fondamentali di questo lavoro. Un sentito grazie va anche ai colleghi e amici dell'Università dell'Aquila, in particolare ad Angela Longo e Gaetano Basileo, per la loro stima e disponibilità, che hanno reso preziose le mie permanenze in questa città. La mia riconoscenza va inoltre a Luca Bianchi e all'intera SISPM, per la fiducia accordatami con la nomina nel direttivo della società e con l'incarico di segretario.

Ringrazio Alessandro de Pascalis per il suo costante supporto nello studio dei manoscritti, e Hannes Amberger per l'aiuto prezioso che mi ha evitato di affondare nella complessa burocrazia tedesca. La mia gratitudine va anche a Fabio Fernicola, Pietropaolo Carro e Davide dell'Anno, per il sostegno instancabile durante le diverse fasi di stesura di questo lavoro. Un grazie sincero ai compagni di "fatiche radettiane" Giuseppe Donnarumma e Vanni Claves, che hanno temprato il mio spirito e rafforzato la mia dedizione al lavoro. A tutti i colleghi e i professori incontrati in giro per l'Europa in occasione di convegni e iniziative, inoltre, va la mia riconoscenza: sarebbe impossibile nominarvi tutti, ma ognuno di voi ha lasciato un segno.

Ringrazio, infine, tutti i miei cari. In particolar modo mia moglie, che con la sua dolcezza ha lenito ogni fatica e rimesso al posto giusto ciò che sembrava

insormontabile. Un pensiero speciale va a mia madre, mio padre e mio fratello, così come a tutta la mia famiglia, compresa quella spagnola recentemente acquisita, per il loro supporto incrollabile. La mia sincera gratitudine va anche a tutti i miei amici: ogni loro parola ha avuto per me un valore profondo in questo periodo.

Negli ultimi anni, nemmeno troppo dopo l'inizio del dottorato, ho preso l'abitudine di percorrere ogni estate il famoso Sentiero degli Dei, che unisce la piccola frazione di Bomerano (del comune di Agerola) all'ultima parte della costiera amalfitana. Per me, quel percorso è diventato un'inesauribile fonte di ispirazione e, col tempo, una metafora della vita accademica. Le prospettive insolite che regala sulla costiera mi ricordano la bellezza di fare ricerca a modo proprio, osando guardare dove forse nessuno aveva ancora posato lo sguardo. Ma mi ricordano anche le difficoltà di una simile scelta di vita. Difficoltà che non emergono nemmeno tanto agli inizi del percorso, quando gli orizzonti sono chiari e le acque zampillano alla luce del sole, ma nel tratto finale, ovvero i 1700 gradini che collegano il comune di Nocelle a Positano. È lì che il gioco si fa davvero duro; eppure, superando quegli scalini puoi arrivare a toccare con mano quelle realtà che prima costituivano soltanto degli orizzonti lontani.

Inizia così la lunga discesa: devi prestare attenzione a non procedere troppo lentamente, per non gravare sulle ginocchia, ma neppure velocemente, per non rischiare una caduta rovinosa. In quel momento, sembra di non poter più assaporare gli obiettivi prefissati, speri che la strada percorsa sia quella giusta e che porti davvero a qualcosa, ma potrai saperlo soltanto alla fine, mentre continui a proseguire senza sosta… ed è così che continua ad apparirmi ancora ora – e credo ciò valga per tanti miei coetanei – la vita di chi intraprende la strada della ricerca. Forse, alle volte gli orizzonti sono davvero più belli e affascinanti se visti da lontano. Ma vale sempre la pena inseguire le proprie idee e vedere cosa c'è oltre. Grazie ancora a tutti voi che mi avete sostenuto.

Introduzione

1. La continuità tra la semantica di Ockham e quella di Buridano

Il problema dei rapporti tra la dottrina logica di Ockham e quella di Buridano rappresenta un tema molto dibattuto dagli studiosi del pensiero medievale. Esso, difatti, coinvolge aspetti diversificati (quali contenuti, possibili influenze dirette o indirette, documenti storici…) che hanno contribuito a generare una situazione complessa, sicuramente difficile da sciogliere in un'immagine unitaria e coerente. Stando alla lettura più tradizionale e consolidata, gli approcci alla semantica dei due famosi autori del secolo XIV si porrebbero su una chiara ed evidente linea di continuità. Tale prospettiva ha origini lontane, dato che l'attestazione di Buridano come un fedele adepto di Ockham si ritrova in alcuni documenti dei secoli XV e XVI[1], ma ha ricevuto numerosi consensi e conferme anche nel corso del '900. È il caso di Ernest A. Moody che vedeva Buridano come un ockhamista moderato e conservatore, rintracciando la presenza dell'insegnamento del *Venerabilis Inceptor* in «almost every page» della sua opera[2].

Ancora di più, quest'idea veniva promossa da Theodor K. Scott nell'*Introduzione* alla sua traduzione inglese, pubblicata nel 1966, dei *Sophismata* di Buridano. Ivi, il maestro piccardo viene presentato addirittura come il "praticante instancabile" del "vangelo" ockhamiano, ovvero come colui che – nel recepire metodi, contenuti, intenti e finanche l'animo nominalista del suo predecessore

1. Cfr. Johannes de Nova Domo, *De universali reali*, in Weiler A.G., "Un traité de Jean de Nova Domo sur les Universaux", *Vivarium*, 6.2 (1968), pp. 108-154, in part. p. 137, cit. anche in Thijssen (1987, p. 102, n. 46): «[D]icentes taliter non sunt professores peripatetice veritatis, […] sed sunt epicuri litterales sequentes condempnatam parisius occanicam discoliam cum collegiis suis, scilicet Buridani et Marsilii qui Occan anglicus fuit emulator paternarum tradicionum et non insecutor Aristotilis et aliorum antiquorum, qui cum Aristotilis consorcione non acquiescunt»; Aventinus, *Annales ducum Boiariae*, VII, c. 21, ed. Rietzler, in Aventinus, *Sämmtliche Werke*, 6 voll., München 1881-1908, II, p. 474, cit. anche in Moody (1947, p. 116, n. 6): «Marsilius Bathavus, Joannes Buridanus, discipuli Vilelmi Ocumensis».

2. Cfr. ivi, p. 116. Tale linea di interpretazione ha alle volte anche condotto a giudizi negativi sull'originalità di Buridano. Cfr. Gandillac (1956, p. 494): «Ockhamiste modere, il [*sc.* Buridan] n'est original, malgre sa reputation, ni en logique, ni en psychologie»; Mondin (1998, II, p. 733).

– era riuscito a dar seguito e compimento a quanto il *Venerabilis Inceptor* aveva cominciato:

> What Ockham had begun, Buridan continued, but with an even clearer realization of ends in view. While Buridan never acknowledges his debt to Ockham, it is obvious not only in his handling of specific issues, but also in his whole philosophic attitude. If Ockham initiates a new way of doing philosophy, Buridan is already a man of the new way. If Ockham was the evangel of a new creed Buridan is inescapably its stolid practitioner. [...] He is nominalist (a much more radical one than Ockham), but he is less concerned to defend nominalism than to use it.[3]

In tempi molto più recenti, una visione simile è stata sposata da Gyula Klima. In piena continuità e aderenza con questo passaggio di Scott – citato, in effetti, sistematicamente nei suoi lavori[4] –, lo studioso ungherese ritiene che Buridano abbia portato ad effettiva realizzazione proprio quel «paradigm shift» iniziato da Ockham, stabilendo un modo completamente nuovo di fare filosofia[5]. A conti fatti, Klima tende non solo a inserire a pieno il maestro piccardo nella tradizione dell'ockhamismo[6], ma anche a presentarlo come il "legittimatore"[7] o il "principale promotore"[8], in ambiente parigino, del nominalismo del *Venerabilis Inceptor*, nonché come il difensore della dottrina di quest'ultimo dalle distorsioni o le radicalizzazioni posteriori[9].

Naturalmente, già da tempo si è sviluppata una certa consapevolezza di come anche tra le dottrine semantiche dei due autori sussistano delle diffe-

3. Scott (1966, p. 13).

4. Cfr. Klima (1993, p. 337; 2001, p. xxviii; 2009, pp. 6-7).

5. Cfr. Klima (2009, p. 6): «After all, he [*sc.* Buridan] was the one who realized, through his deliberately calm, pragmatic, and systematic work, the paradigm-shift initiated, but never completed, by William Ockham»; Klima (2020 [2011], p. 927a; 2024).

6. Cfr. Klima (2009, p. 58): «We should note here that this sort of account of the categories squarely places Buridan in the Ockhamist tradition, in opposition to previous accounts of the categories, which, using the phrase that came to represent this sort of approach in later medieval philosophy to contrast it with the Ockhamist *via moderna*, can be termed the *via antiqua* account»; Klima (2002, p. 340; 2009, p. 258; 2010, pp. 171-172).

7. Cfr., ad esempio, l'*abstract* che introduce Klima (2020 [2011], p. 925b): «John Buridan [...] was "the great systematizer and legitimizer" of Ockhamist nominalism at the University of Paris in the first half of the fourteenth century».

8. Cfr. Klima (2019, II, pp. 206-207): «To this, I would respond that it is indeed this allegedly possible scenario that lies at the bottom of modern epistemologies, but that conceding this possibility was a radically new phenomenon [...], which historically first emerged in late medieval thought, especially in Ockhamist nominalism, of which Buridan was the foremost promoter in his time at the University of Paris». Cfr. anche Klima (2024, p. 85).

9. Cfr. Klima (2009, p. 3): «Indeed, he [*sc.* Buridan] apparently made very conscious efforts, both, in his administrative and professional capacities, to shield what he regarded as sound logical and metaphysical doctrine in Ockham from its "ideologically charged" ramifications».

renze più o meno sensibili. Tuttavia, non sempre ciò ha portato a una problematizzazione della linea d'interpretazione più tradizionale. Non di rado, ad esempio, in letteratura secondaria si incontrano affermazioni che sembrano minimizzare o mitigare le differenze ravvisabili negli scritti di logica dei due autori. In un suo contributo del 1987, ad esempio, Calvin G. Normore riconosce l'esistenza di «differences of detail» tra l'approccio di Ockham e quello di Buridano; tuttavia, secondo lo studioso, non si può negare che essi condividano la stessa visione, che li porta a utilizzare la filosofia del linguaggio – e in particolare la distinzione tra termini assoluti e connotativi – per affrontare questioni di natura ontologica[10].

In maniera simile, nella sua fondamentale monografia dedicata al tema del linguaggio mentale, Claude Panaccio rileva che le divergenze tra Ockham e Buridano sull'argomento non sono «very deep»[11]. Questo è dimostrato proprio dal fatto che i due parlano dell'*oratio mentalis* in maniera simile, facendo ampio ricorso a categorie logico-grammaticali e, in particolar modo, alla teoria della supposizione per spiegarne le funzioni[12]. Lo stesso Panaccio, in un articolo posteriore, nel valutare il tipo di trattazione che Ockham e Buridano riservano agli enunciati epistemici evidenzia come anche in questo caso, al netto delle interessanti discrepanze, le loro teorie appartengono alla "stessa famiglia"[13], risultando impossibile separare, su questo punto, il nominalismo del *Venerabilis Inceptor* da quello del maestro piccardo[14].

Tuttavia, c'è stato anche chi ha preferito adottare un approccio differente nella considerazione dei rapporti tra le dottrine logiche dei due famosi filosofi

10. Cfr. Normore (1987, p. 212). Cfr. anche Normore (1985).

11. Cfr. Panaccio (2017b [1999], p. 211): «It is true that there are a number of differences between the two authors [*sc.* Ockham and Buridan]. But on the subject of the semantics of mental language, at least, these differences are not very deep». Addirittura, Panaccio riconduce l'adesione dei due autori a una diversa teoria della significazione a una semplice differenza di terminologia. Cfr. ivi, pp. 211-212.

12. Nel *post script* aggiunto da Panaccio stesso alla traduzione inglese della sua monografia sul linguaggio mentale, lo studioso sembra ancora continuare ad attribuire ad Ockham e Buridano un approccio comune su tale materia. Cfr. ivi, pp. 257-258.

13. Cfr. Panaccio (2012, p. 140).

14. Cfr. ivi, p. 160: «Ockham's and Buridan's respective brands of nominalism cannot be set apart from each other on the basis of their treatments of epistemic sentences». In un articolo recente, tuttavia, Panaccio si è dimostrato in qualche modo disposto ad ammettere una maggiore differenza tra i due autori su altri punti delle loro dottrine semantiche, facendo di Ockham un promotore di una forma di esternalismo linguistico e di Buridano un internalista. Questa distanza, però, viene quasi considerata "involontaria" da Panaccio, dato che, a differenza di Wodeham, il maestro piccardo non argomenta contro i punti della dottrina del *Venerabilis Inceptor* che vanno verso una direzione esternalista. L'ipotesi dello studioso canadese, piuttosto, è che l'esternalismo di Ockham sia in qualche modo "sfuggito" a Buridano. Cfr. Panaccio (2017a, p. 236): «My conclusion is that Buridan did not endorse Ockham's linguistic externalism. I think he never even considered linguistic externalism as a serious option. Contrary to Wodeham, he never argued against it. He just presupposed linguistic internalism without questioning it, and my suspicion is that he simply missed it».

del XIV secolo, smorzandone almeno parzialmente la linea di continuità. Da questo punto di vista, particolare successo ha riscosso, nel panorama dell'accademia odierna, la lettura proposta da Joël Biard. Facendo leva sulla accentuata e sistematica attenzione che il maestro piccardo dedica agli aspetti convenzionali del linguaggio – e che già era stata segnalata ed enfatizzata da studiosi come Konstanty Michalski, Giulio Preti o Jan Pinborg[15] –, Biard mette in luce come Buridano e Ockham costruiscano le loro dottrine semantiche su un ben differente punto d'appoggio. Il *Venerabilis Inceptor*, difatti, assegna primarietà e fondamentalità al linguaggio mentale cercando di cavar fuori da quest'ultimo la logica stessa. Buridano procede proprio verso una direzione opposta, attribuendo costante ed evidente priorità al discorso parlato, che viene addirittura radicalizzato nel suo carattere d'arbitrarietà. Da questo punto di vista, l'unico vero segno è quello vocale, mentre il livello concettuale fungerebbe non come un dominio autonomo, ma come garante delle funzioni del linguaggio parlato:

> Le domaine d'étude de Jean Buridan est fondamentalement le langage parlé. Par là s'expliquent bien des écarts entre la théorie buridanienne et la doctrine ockhamiste. [...] Cette différenciation confirme que le point de départ est le langage parlé, le plan conceptuel n'étant que le moyen d'en délivrer le sens. La démarche s'appuie sur la radicalisation du caractère arbitraire du langage, admis par tous les penseurs médiévaux mais poussé ici à la limite. [...] De cette prise en considération du langage pour autant qu'il est signifiant découle le rôle du concept. Dans la doctrine buridanienne, le concept n'est pas à strictement parler un signe mais la garantie de l'être-signifiant du mot. Le niveau conceptuel n'est donc pas appréhendé comme un domaine autonome, une sorte de langage épuré de ses imperfections, mais comme le penser qui règle le discours signifiant.[16]

> Ockham part du langage mental, supposé déjà structuré de façon sémantiquement pertinente, et lorsque c'est nécessaire il examine les distorsions entre le langage mental et le langage parlé qui l'exprime. [...] Buridan de son côté met constamment au premier plan le langage parlé, que ce soit dans les principes de sa sémiotique, dans sa théorie de la supposition, dans l'analyse des sophismes, et il oppose ce qui est "secundum vocem" et ce qui est "secundum intentionem" afin de faire jouer à ce second plan le rôle de critère sémantique pour l'interprétation du langage parlé, qui est livré à un arbitraire radical.[17]

15. Cfr. Michalski (1922, p. 76); Preti (1976 [1953], p. 99); Pinborg (1976b, p. 76).
16. Biard (1989a, pp. 199-201).
17. Biard (2012, pp. 110-111). Cfr. anche Biard (1988, pp. 131-132).

Volendo utilizzare delle categorie dal valore puramente orientativo, possiamo dire che questa lettura fa di Ockham una sorta di "mentalista" e di Buridano una sorta di "convenzionalista". Una visione simile a quella di Biard è stata esplicitamente supportata anche da autori come Thomas Dewender[18] e Jack Zupko[19]. In generale, però, e ciò anche senza per forza far riferimento alla sua differenza con il *Venerabilis Inceptor*, si è indubbiamente consolidata l'idea che il maestro piccardo sia un convinto convenzionalista, sempre pronto a dare maggiore rilevanza e priorità al "linguaggio ordinario"[20].

Biard e Zupko lasciano inequivocabilmente intendere che tale diversità d'approccio alla semantica adottato dai due filosofi del secolo XIV porta a differenze di contenuto che possono esser difficilmente considerate solo di "contorno"[21]. Posto che questi studiosi abbiano davvero ragione nelle loro valutazioni, bisognerebbe per ciò stesso far venir meno la definizione più tradizionale di Buridano come un Ockhamista? La questione è veramente difficile da valutare, e rimane indissolubilmente legata al modo stesso in cui si assume tale etichetta storiografica.

In un suo contributo, nel rilevare la distanza dei due autori sul tema dell'unità della scienza, Johannes M.M.H. Thijssen ha dato uno spunto alquanto interessante. Forse, se il termine 'ockhamista' viene interpretato in senso letterale e forte, per indicare i veri e propri seguaci del pensiero del *Venerabilis Inceptor*, Buridano può difficilmente esser considerato tale. Tuttavia, se assunto in un'ac-

18. Cfr. Dewender (2016, pp. 181-182): «Buridan and Ockham differ in the role they assign to mental and to spoken language, respectively, as the proper object of logic. For Ockham, the focus is on mental language as a kind of ideal language and thus as the primary object of logic, whereas the various forms of speech are regarded as secondary and derivative. For Buridan, on the other hand, the primacy is not with conceptual discourse – in fact, he does not speak of a "mental language" – but on spoken and written utterances».

19. Cfr. Zupko (2024a, §3): «So in Ockham's logic, the semantic relation between these concepts and what they signify outside the mind is of paramount importance; spoken and written terms have semantic properties too, of course, but in an entirely derivative way. By contrast, Buridan never privileges conceptual discourse or suggests that the logician might use it systematically to reform spoken or written language. […] Concepts are just the medium of signification for Buridan, the cognitive or psychological aspect of the signification of a word»; Zupko (2003, pp. 15-17 e p. 96).

20. Cfr. McMahon (2003, p. 64): «Ockham is a descriptive metaphysician, who believes his account to be more accurate descriptively than those of his adversaries. Buridan often takes a similar position […], but also appears to be more sympathetic to a "conventionalist" view of language and thought»; Bos (2016, p. xxi): «Buridan emphasises conventional language, and he gives to the mental level the property of functioning as the aspect under which a knowing subject conceives things as the time of speaking and writing»; Ashworth (2017, p. 256): «His ontology [*sc.* of Buridan] is strictly nominalist, and he privileges ordinary language, rather than trying to replace it with a formal system»; Dutilh Novaes (2004-2014, pp. 449-450).

21. Cfr. Zupko (2024a, §3): «This willingness to take human language as it is found, with all of its ambiguities and rough edges, marks an important difference between Buridan and Ockham». Proprio sulla base di questa differenza, in effetti, Biard (2012, pp. 158-159) critica il modo in cui Panaccio tende a minimizzare le differenze tra Ockham e Buridano sul tema del linguaggio mentale.

cezione un po' più morbida[22], il discorso prende un'altra piega. Da questo punto di vista, il maestro piccardo potrebbe essere un ockhamista nella misura in cui adotta contenuti e riflessioni del suo predecessore francescano come base per l'elaborazione delle proprie teorie, che quindi possono anche giungere ad esiti differenti da quelli del *Venerabilis Inceptor*[23]. Thijssen ammette di non avere una parola conclusiva sulla materia, ma manifesta un'evidente predilezione per questo tipo di lettura. In maniera molto simile, sulla base di una valutazione un po' più generale delle dipendenze e le differenze tra le dottrine, non solo logiche, ma anche epistemologiche e ontologiche di Buridano e di Ockham, Dewender si era schierato a favore della lettura di Thijssen[24].

Rispetto a questo panorama, la mia ricerca si propone il seguente obiettivo: mostrare come la differenza tra Ockham e Buridano, in materia di semantica dei termini, sia in realtà ancor più radicale di quanto si sia arrivati a segnalare fino ad ora. Tale distanza, difatti, emerge non solo in riferimento ai contenuti e alle posizioni dottrinali da loro specificamente sostenute, ma anche in relazione alle finalità e agli obiettivi delle loro costruzioni linguistiche, arrivando a coinvolgere il senso più profondo dei loro nominalismi. Proprio per questo motivo, ogni tentativo di recuperare il maestro piccardo all'interno dell'ockhamismo, quand'anche questa etichetta sia intesa in senso più derivativo e "debole", potrebbe risultare poco opportuno. Tuttavia, e questa costituisce un'ulteriore finalità del lavoro, cercherò anche di mostrare come lo scarto tra i due autori proceda su una direzione che paradossalmente inverte il paradigma interpretativo stabilito da Biard e seguito da altri.

Gli obiettivi delineati possono apparire, senza dubbio, ambiziosi. Ritengo, tuttavia, che essi possano essere adeguatamente raggiunti attraverso lo sviluppo di una strategia di ricerca efficace, capace di far emergere aspetti finora trascurati o marginalizzati dal dibattito contemporaneo. A tal fine, è preliminarmente necessario fornire qualche informazione generale sulla storia della logica medievale, nonché sulle discussioni relative allo statuto epistemologico di questa disciplina.

22. Prendendo spunto da Bottin (1982, pp. 24-26), Thijssen (1987, p. 105) riporta anche una terza accezione di 'Ockhamismo', per indicare «all the interesting developments of the 14th century with regards to natural science and philosophy». Tuttavia, tale accezione viene reputata piuttosto arbitraria.

23. Cfr. ivi (1987, p. 104): «A second interpretation of the term 'Ockhamism', which makes more sense to me, is to establish whether a certain author has taken over a number of idea, presented by Ockham and has perhaps made them a starting point for the development of his own ideas. Taking over some of Ockham's ideas does not make one a follower and ally of Ockham's theories, although it is true that someone doing this must have knowledge of Ockham's line of thinking».

24. Cfr. Dewender (2016, pp. 195-196).

2. Lo statuto della logica nel Medioevo

Come è ben noto, l'Occidente latino ebbe a lungo una conoscenza soltanto parziale delle opere di Aristotele. Essa, di fatto, si riduceva a due scritti dell'*Organon*, ovvero le *Categorie* e il *De interpretatione*. Questa lacuna venne colmata soltanto a partire dal XII secolo, periodo in cui cominciarono a diffondersi le traduzioni – sia dal greco che dall'arabo – dell'intero *corpus* dello Stagirita. A seguito di questa evoluzione, di straordinaria importanza per la storia del pensiero, gli autori medievali cominciarono a parlare di una *logica* o *ars nova* e di una *logica* o *ars vetus*, assumendo – almeno inizialmente – per questa distinzione un criterio prettamente "cronologico". Erano "vecchie" quelle opere logiche che già da tempo circolavano negli ambienti intellettuali europei[25], anche se ad un certo punto tale espressione verrà utilizzata come un'etichetta convenzionale per indicare sostanzialmente quattro scritti: ovvero, l'*Isagoge* di Porfirio, le *Categorie* e il *Peri hermeneias* di Aristotele e il *Liber sex Principiorum* attribuito a Gilberto Porretano[26]. Di converso, rientravano nella parte nuova tutte le opere dello Stagirita di recente acquisizione: gli *Analitici primi* e *secondi*, i *Topici*, gli *Elenchi sofistici*. Le due *artes* citate costituivano la cosiddetta *logica antiquorum*, ovvero l'intera eredità che dagli antichi era giunta – seguendo modalità e "tempistiche" non sempre uniformi – sino agli autori tardomedievali.

Tutto ciò non deve farci credere che la storia della logica medievale si riduca a una sorta di riacquisizione di contenuti del "passato". Gli studiosi sono oramai concordi nel rilevare come il complesso di teorie, dottrine, idee e nozioni logiche germogliate e consolidatesi nel periodo che va tra XII e XV secolo non possa essere né assimilato né semplicisticamente ridotto a quanto proviene dalla tradizione antica. Anzi, talvolta il distacco è così marcato da rendere difficile perfino il rintracciamento delle fonti originarie. Segno evidente di questa trasformazione è la nascita, nel tardo Medioevo, di una serie inedita di generi trattatistici, che contribuirono a delineare una nuova disciplina, nota già allora come *logica modernorum*[27]. Tra le principali tipologie di trattato emergono quelli[28]:

25. Cfr. anche Marenbon (2004-2014a; 2004-2014b); Cameron (2016).

26. Cfr. Maierù (1972, pp. 15-16).

27. Come messo in luce da de Rijk (1962-1967, I, pp. 16-17), il termine '*moderni*' ha conosciuto molteplici oscillazioni nella storia del pensiero medievale. Sul modo in cui il termine '*moderni*' deve essere interpretato in riferimento al Tardo Medioevo, cfr. anche Courtenay (1987); Hoenen (2003).

28. Sui seguenti punti, cfr. de Rijk (1962-1967, I, pp. 6-18); Maierù (1972, pp. 19-20).

1. *De proprietatibus terminorum*, incentrati sull'analisi di quelle proprietà semantiche che permettono di descrivere le possibili variazioni delle funzioni logiche dei termini.
2. *De syncategorematibus*, dedicati allo studio di quelle particelle prive di significato autonomo, ma capaci di modificare sensibilmente il senso di un enunciato.
3. *De sophismatibus*, che approfondiscono degli enunciati problematici, rispetto ai quali parrebbe possibile apportare contemporaneamente argomentazioni probanti sia a favore che contro la loro veridicità. Un capitolo di tali trattati è spesso dedicato ai cosiddetti *insolubilia*[29].
4. *De obligationibus*, un genere strettamente relato alle metodologie da applicarsi durante le cosiddette "dispute scolastiche"[30].
5. *De consequentiis*, che si soffermano sulla validità delle inferenze logiche[31].

Già questa breve rassegna ci lascia intuire l'ampiezza dei progressi compiuti nel Tardo Medioevo. Sono stati pochi i periodi storici che, proprio nel campo della logica, hanno conosciuto uno sviluppo di tali dimensioni[32]. Questa constatazione giustifica sicuramente la sistematica attenzione che, già dalla seconda metà del secolo precedente, una crescente marea di studiosi ha cominciato a dedicare alla *logica modernorum* – un interesse che è andato oltre il mero aspetto storiografico, trasformandosi in un autentico coinvolgimento teoretico e, si potrebbe aggiungere, perfino "emotivo". Come già notava Empedocle, il simile attira a sé e conosce il simile; e infatti ciò che ha catturato l'attenzione degli studiosi sono state soprattutto le profonde affinità tra le conquiste logiche medievali e quelle che, a partire dagli inizi del Novecento, hanno segnato l'età contemporanea. In un certo senso, nel riscoprire il passato ciò che è divenuto sempre più intenso è stato il richiamo del presente, sicché contenuti, idee, direttive, problemi ancora rilevanti hanno trovato nella storia una limpida fonte in cui rispecchiarsi.

Da quanto detto, non sorprende allora che negli studi dedicati all'argomento si assista spesso a un'applicazione consistente di categorizzazioni e modelli propri della logica contemporanea. Ne è chiaro esempio l'enorme frequenza

29. Maierù riporta gli *insolubilia* come un genere trattatistico a parte. Cfr. ivi, p. 20. Per ulteriori informazioni sugli *insolubilia* cfr. ad es. Read (2002); di Giorgio (2015); Spade (2016); Read, Spade (2025).

30. Cfr. Spade (1982a); Stump (1982); Dutilh Novaes, Uckelman (2016, pp. 370-395); Spade, Yrjönsuuri (2020).

31. Cfr. Boh (1982); Klima (2016).

32. Lagerlund (2004-2011, p. 281), ad esempio, rileva come soltanto il periodo che intercorre tra il tardo Ottocento e Novecento abbia conosciuto – in ambito logico – una crescita paragonabile a quella avvenuta dopo la riscoperta dei testi aristotelici.

con cui, nella seconda metà del secolo scorso, si cominciò a considerare plausibile la possibilità di considerare quella medievale come una "logica formale", idea avanzata da autori del calibro di Philotheus Böhner, Ernest A. Moody, Joseph M. Bochenski, Giulio Preti e – in una certa misura – Alfonso Maierù. Ovviamente, tutti costoro avevano delle buone ragioni per sostenere questa idea, dato che nel Tardo Medioevo questa disciplina sembrava aver acquisito una serie di caratteristiche molto affini alla sensibilità contemporanea. Essa, ad esempio, aveva assunto un carattere metalinguistico, presentandosi come scienza fondata sull'analisi del discorso e delle sue strutture[33]; era contraddistinta da una tendenza universalizzante, che le permetteva di estendere il campo della propria operatività in tutti gli ambiti scientifici umani[34]; tendeva a costituirsi come una disciplina autonoma, dotata di propri principi fondativi.

Questo approccio, che propende alla lettura in chiave moderna dei risultati raggiunti da un'epoca precedente, ha apportato frutti indubitabilmente significativi, contribuendo alla rivalutazione teorica di un periodo denso sul piano filosofico. Tuttavia, è anche chiaro che presenta dei rischi. Se non attentamente calibrato, esso rischia di portarci ad individuare nel passato soltanto quello che è già nostro, fermando e focalizzando la ricerca – prevalentemente – su quello che, in un certo senso, già ci appartiene. Ciò, però, ha l'effetto deleterio di far venir meno la percezione storica della diversità del contesto in oggetto, che deve esser sempre mantenuta se non si vuole rischiare di travisare contenuti e sfumature, e ricadere in anacronismi o forzature esegetiche.

La rilevanza di queste riflessioni emerge immediatamente se ci poniamo questo interrogativo: che cosa intendiamo oggi per 'logica formale'?[35] Prescin-

33. Cfr. Böhner (2007 [1952], p. xvi): «And finally, lest there be any misunderstanding, let us make clear at the outset that logic as we understand it is formal, that is to say, it studies the form or structure of inferences and their elements. Hence, to speak of 'formal logic' is, in scholastic terminology, a *nugatio* or tautology. To speak of 'material logic' is a simple contradiction. In this we are in harmony with the scholastic logicians, for scholastic logic too is interested only in the formality or structure of discourse. Hence it does not recognize the distinction of formal and material logic. However, *nomina sunt ad placitum instituentium*»; Moody (1953, pp. 26-29); Preti (1976 [1953], p. 127); Bochenski (1956, p. 179).

34. Almeno in tutti gli ambiti "naturali", dal momento che in campo teologico le regole in gioco potrebbero subire delle variazioni. Cfr. Maierù (1972, p. 43): «Secondo Holcot, la logica aristotelica è logica naturale, e la sua validità non trova eccezione nell'ambito della nostra esperienza; essa è quindi 'formale' nell'ordine della natura; ma la logica aristotelica non è una logica universale valida «in ogni materia» (non è applicabile, ad esempio, al dato rivelato, come al problema della trinità) e in tal senso non è 'logica formale'. Forse altri testi potranno documentare meglio e chiarire con quale coscienza i maestri medievali si servissero dei propri strumenti scientifici, e quindi della logica. Ma sembra incontestabile che qui s'affaccia l'esigenza di una logica formale, la cui validità si estenda ad ogni campo del sapere e non dipenda dalle particolarità della materia trattata, non sia cioè condizionata dai princìpi di questa, ma ubbidisca solo ai propri princìpi»; Preti (1976 [1953], pp. 118-120).

35. Ho sviluppato brevemente questi punti anche in Migliaro (2022).

dendo da definizioni generali, è palese che, nella sensibilità contemporanea, questo concetto venga associato principalmente alle codificazioni simboliche e alle procedure di formalizzazione che caratterizzano la logica moderna. Questo, però, genera già un primo problema: nel Medioevo non si è mai giunti all'ideazione di un linguaggio formalizzato come quello elaborato dai moderni seguendo la sicura scia delle discipline matematiche. Oggetto d'esame, in effetti, era comunque una lingua d'origine – per così dire – "naturale" e storica, ovvero il latino, sebbene esso avesse assunto in quest'ambito una veste estremamente tecnicizzata e "regimentata"[36].

In aggiunta, c'è un dato ulteriore che sicuramente non può esser preso sottogamba: nel considerare la logica medievale, il lettore contemporaneo avrà spesso l'impressione di trovarsi dinanzi a discussioni che appartengono a ben altre discipline, come la gnoseologia, la filosofia della mente, l'ontologia, la metafisica, se non finanche la teologia[37]. Ciò è dovuto, in realtà, ad almeno due ordini di motivi. Innanzitutto, perché con il termine '*logica*' nel Medioevo si indicava una disciplina dai margini ben più ampi e molto più difficilmente circoscrivibili di quella contemporanea. Ciò risulta evidente già solo considerando il caso della semantica, che oggi tendiamo a distinguere come ambito autonomo, mentre lo stesso non può esser detto per gli autori medievali.

A parte ciò, c'è una ragione ancor più cogente da considerare. In contrasto con la diffusa tendenza odierna alla settorializzazione, gli autori medievali erano legati a una concezione forte dell'organicità del sapere, che li rendeva consapevoli di come un cambiamento introdotto in un ambito potesse, in qualche misura, influire anche sugli altri. Da questo punto di vista, un certo contenuto era percepito come sensato soltanto se armonizzabile in un più ampio sistema di pensiero. Tutto ciò favoriva la costruzione di ponti tra le diverse materie e continue compenetrazioni di ambiti, che difficilmente potrebbero competere a una disciplina da inquadrare in un modello "formale"[38].

Quanto detto spinge a trattare con particolare prudenza la logica medievale. Volerla avvicinare eccessivamente ai paradigmi odierni, se da un lato può aiutare ad apprezzarne la forza e la cogenza teoretica, dall'altro potrebbe farci perdere visione di quella serie di aspetti e di elementi fondamentali che la corredano e la rendono davvero quel che è. Essa può esser recuperata nel suo au-

36. Cfr. Parsons (2004-2014, p. 158). Sulle differenze tra l'approccio basato sulla regimentazione e quello fondato sulla formalizzazione cfr. anche (Klima 2009, pp. 121-142).

37. Cfr. Klima (2004-2014, p. 390); Spade (2007, pp. 2-3).

38. In questo senso, sono estremamente interessanti gli spunti di King (2001a), il quale vede la logica medievale come una disciplina che, a differenza di quella moderna, si presenta al contempo come "formale" e "non-formale". Ciò dà ad essa uno statuto epistemologico del tutto peculiare.

tentico valore soltanto a condizione che si prenda in considerazione anche ciò che essa ha di differente, approfittandone non come un pretesto per declassarla, ma come un elemento positivo per comprenderne la sua piena spendibilità teoretica e magari ricavarne, in un secondo momento, qualche spunto ulteriore per le prospettive filosofiche odierne[39].

3. La strategia di ricerca

Alla luce dei punti sin qui esaminati, che comunque svilupperò ulteriormente nel corso della presente ricerca, diviene possibile introdurre la metodologia adottata per lo studio delle affinità e delle differenze tra le dottrine logico-semantiche di Ockham e Buridano. Vi sono, difatti, almeno tre aspetti che vorrei segnalare della strategia da me adoperata, i quali concernono: 1. l'impostazione generale del lavoro; 2. l'uso delle strumentazioni dell'analitica contemporanea; 3. i criteri storico-filologici.

Per quanto concerne il punto 1, ho scelto di adottare un approccio "olistico-integrato", che mira ad inserire sistematicamente ogni singolo contenuto dottrinale (ad esempio, la teoria della *suppositio* di un certo autore) all'interno di una dottrina più ampia che lo comprende e lo caratterizza (ad esempio, la semantica generale) e quest'ultima entro il sistema organico di pensiero degli autori considerati. Procedendo in questa maniera, diverrà possibile portare alla luce le implicazioni profonde di un aspetto che, in riferimento alla questione delle relazioni dottrinali tra Ockham e Buridano, è stato talvolta sottovalutato. Se, difatti, nel campo della semantica i due autori sembrano poter contare su una comunanza di lessico, tecnicismi e nozioni che possono certamente restituire con più facilità l'impressione di condivisione di un certo sentiero, la situazione cambia quando volgiamo l'attenzione a problemi di altro genere, come quelli di tipo gnoseologico o di filosofia naturale, ove le differenze sono così palesi ed evidenti che sembrano impossibili da aggirare.

Tale dato ha indotto talvolta la letteratura secondaria a formulare interpretazioni, a mio parere, limitanti. Ad esempio, qualche anno dopo la pubblicazione della sua traduzione dei *Sophismata*, Scott manifestava alcune difficoltà nel comprendere come fosse possibile che su alcune questioni di teoria della conoscenza Buridano non solo si distanziasse da Ockham, ma addirittura non

39. Da questo punto di vista, incredibilmente pertinente risulta la riflessione presente nell'*Introduzione* degli atti di convegno del Simposio sulla logica e la semantica medievale tenutosi a Ginevra nel 2012, ove la diversità della logica medievale viene accolta positivamente, come un'opportunità per interrogarsi sul significato vero di 'formalità'. Cfr. Cesalli, Goubier, de Libera (2016, pp. vii-viii).

menzionasse nemmeno le sue argomentazioni. Per risolvere il problema, lo studioso americano suggeriva che, con ogni probabilità, il maestro piccardo avesse letto soltanto le opere filosofiche del *Venerabilis Inceptor* e non anche quelle teologiche, non avendo così avuto accesso a buona parte delle teorie gnoseologiche o metafisiche del francescano. Questo spiegherebbe perché Buridano manifesti familiarità con le teorie ockhamiane soltanto in alcuni ambiti, come per l'appunto la logica, ma non in altri[40]. Seguono una scia simile le precisazioni date da Klima in un articolo recente: la possibilità di definire Buridano come un 'nominalista ockhamista' è largamente valida e fondata nel campo della logica, ma in altri ambiti va riqualificata[41]. Rispetto a questo tipo di asserzioni, il mio approccio permetterà di mostrare come la grande differenza che c'è tra Ockham e Buridano in campi diversi da quello della semantica manifesti le proprie conseguenze anche in quest'ultima, e ciò in maniera rilevante.

In riferimento al punto 2, in questa sede intendo mantenere un atteggiamento generalmente moderato e cauto nell'utilizzo di categorie teoretiche e modelli propri dell'età contemporanea. Rispetto, dunque, alla tendenza odierna a discutere del corretto modo di "siglare" le teorie degli autori medievali, che alle volte ha dato vita a vere e proprie battaglie di "etichette", eviterò di porre eccessiva enfasi su questo punto o di favorire discussioni di questo genere[42]. Le concettualizzazioni e le categorie contemporanee, difatti, perdono sempre parte del loro significato originario quando trasposte in un contesto storico che non è loro proprio. Questo significa che esse assumono una valenza positiva, solo se fungono da dispositivi orientativi capaci di agevolare la com-

40. Cfr. Scott (1971, p. 35): «One explanation would be that Buridan had not read Ockham's discussions of knowledge and had read only a part of Nicholas' work. This explanation is not as implausible as it may seem. In spite of Buridan's reputation as an Ockhamist, and in spite of the undoubted similarities he bears to Ockham, he not only differs from Ockham in a number of very important ways, but often does so without even taking note of the sorts of arguments Ockham uses in support of his views. [...] In any case, it may not be too bold to suggest that as a master of arts, Buridan was familiar only with those of Ockham's works that are nontheological. In this case, he would have missed most of Ockham's theory of knowledge and a good deal of his metaphysics, although he would have been familiar both, with Ockham's nominalism and with his logic, including his theory of demonstration».

41. Cfr. Klima (2017, p. 66): «As we all know, Buridan is usually billed as a nominalist, indeed, an 'Ockhamist' nominalist. Of course, by and large this is true, especially, as far as Buridan's logic is concerned. But we also know that the devil is in the detail. Received orthodoxy concerning Buridan's 'Ockhamism' has recently been challenged, or at least qualified, time and again. In this paper, I wish to add to those qualifications with regard to Buridan's cognitive psychology».

42. Un dibattito di questo genere, ad esempio, è in corso sulla figura di Ockham. A parte il già menzionato Panaccio (2004, pp. 165-171; 2015; 2017a), anche King (2007; 2015) e Klima (2015a) ritengono che le sue teorie epistemologico-semantiche diano vita a una forma di "esternalismo forte". Tuttavia, tale prospettiva è stata in parte rimodulata da Schierbaum (2010, p. 334; 2014) o Choi (2019), e addirittura fortemente osteggiata da Brower-Toland (2007; 2017), la quale si è sforzata di mostrare la componente spiccatamente internalista che caratterizza il pensiero del *Venerabilis Inceptor*. Un ulteriore esempio è il dibattito sul rappresentazionalismo di Tommaso, cfr. *infra*, c. 1, p. 82, n. 150.

prensione di una certa teoria, ma che non pretendono di esaurire e annullare le peculiarità del contesto considerato. Da questo punto di vista, cercherò di mantenere sempre viva la consapevolezza del valore "circoscritto" e limitato che le configurazioni odierne hanno quando applicate per lo studio degli autori del passato.

Per quanto concerne il punto 3, al fine di garantire un recupero il più possibile integrale dei contenuti e delle implicazioni delle dottrine semantiche di Ockham e Buridano, ho scelto di valorizzare fortemente alcuni aspetti propri dei più classici approcci storico-filologici. In primo luogo, ho cercato di prestare sempre particolare attenzione – anche mediante l'inserimento di *excursus* e paragrafi dedicati – alla storia delle origini e delle evoluzioni che le nozioni logiche considerate hanno avuto nel corso del periodo medievale e del modo in cui sono state recepite nei diversi *milieu* culturali. In secondo luogo, per evitare che la discussione si fondi eccessivamente sulle traduzioni – che implicano sempre un primo livello di interpretazione – ho preferito riportare i passi delle fonti direttamente in lingua latina. In ultimo, ho dato spazio anche al recupero di alcuni testi inediti utili per l'approfondimento delle problematiche considerate.

La strategia adottata, proponendosi un approccio teoretico interdisciplinare che integra diverse aree di riflessione filosofica, pur non trascurando al contempo aspetti di tipo storiografico e filologico, comporta inevitabilmente uno sviluppo ampio e articolato dei temi affrontati. Tuttavia, le singole linee d'indagine, pur apparendo eterogenee, confluiranno progressivamente – con il procedere stesso della ricerca – in una cornice di senso unitaria. Ne risulterà una rilettura complessiva dei sistemi di Ockham e Buridano, resa persuasiva proprio dalla sua capacità di tenere insieme aspetti diversificati delle loro teorie.

Dal punto di vista della struttura, ho suddiviso la ricerca in tre differenti sezioni. La prima sezione consta di un unico capitolo e approfondisce il dibattito sulla significazione delle voci generatosi a partire dalla seconda metà del secolo XIII, proponendo di rileggerne le origini alla luce delle evoluzioni dei paradigmi gnoseologico-ontologici del periodo. Lo scopo è mostrare la solidità dell'impostazione generale adottata, evidenziando come essa consenta di ottenere risultati fruttuosi già in relazione a un problema di semantica che ha suscitato l'attenzione di numerosi studiosi. La seconda sezione (capitoli 2-3) analizza alcune premesse fondamentali dei sistemi filosofici di Ockham e Buridano, prestando particolare attenzione ai diversi modi in cui approcciano le seguenti tematiche: 1. il problema della strutturazione ontologica della realtà e del loro atteggiamento verso tale materia; 2. il ruolo delle rappresentazioni

nei processi cognitivi; 3. la conoscenza dei singolari; 4. la natura del concetto e le sue funzioni. La terza sezione (capitoli 4-7) costituisce il nucleo centrale dell'indagine e sviluppa una comparazione dettagliata delle dottrine semantiche di Ockham e Buridano incentrata, inizialmente, sui principali strumenti teorici da essi utilizzati: significazione, supposizione, connotazione, appellazione etc. La ricerca culmina in un approfondimento finale del differente modo in cui Ockham e Buridano discutono l'origine più propria delle diverse tipologie di particelle dell'*oratio mentalis*, e delle proprietà logico-semantiche che realmente le competono.

In appendice pubblico, inoltre, alcuni testi inediti di Buridano che hanno svolto un ruolo rilevante per la mia interpretazione complessiva di questo autore. L'*Appendice I* contiene un'edizione provvisoria, basata su cinque manoscritti, delle questioni 9 e 11 del commento al III libro del *De anima*, assunto nella sua redazione *non de ultima* o *de secunda lectura*. L'*Appendice II*, invece, presenta un'edizione provvisoria di alcuni estratti, trascritti sulla base dei due codici conosciuti, delle *Defensiones determinationis de diversitate generis ad speciem*.

Un approccio nuovo ai problemi di semantica nel Medioevo

Sezione I

Capitolo 1

Il dibattito sulla significazione delle voci nella seconda metà del secolo XIII[1]

1.1. Introduzione

Se considerata di per sé e isolatamente dal resto dell'apparato scientifico-filosofico del periodo, la logica medievale potrebbe esser quasi vista come una disciplina "neutrale". Con ciò non intendo asserire che in questo campo non nascevano delle rilevanti divergenze di posizioni e di idee, ma che esse non davano di per sé luogo a grandi dispute e accese contese filosofiche. Certo, quanto detto potrebbe sembrare paradossale, dal momento che già da una rapida ricapitolazione delle tappe fondamentali del pensiero medievale parrebbe venir fuori un panorama differente. Non di rado, difatti, le narrazioni più canoniche ci hanno abituato a scontri vivaci, discussioni accese e diatribe prorompenti che proprio dalla logica e dai suoi contenuti sembravano aver tratto vigore e ragion d'essere. In questa sede, non intendo proporre una riconsiderazione delle ricostruzioni della storia del pensiero medievale proposte dagli studiosi. Tuttavia, è possibile mostrare come, in realtà, ogni qual volta che una grande

1. Un primo risultato delle tematiche discusse in questo capitolo è già apparso in lingua inglese per la rivista «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale». Cfr. Migliaro (2022). Con il permesso della rivista, riprendo in questo capitolo i materiali dell'articolo, rielaborandoli parzialmente e contestualizzandoli in un'ottica più complessiva delle evoluzioni della semantica del Tardo Medioevo. Elenco di seguito alcune delle integrazioni più significative rispetto ai contenuti del sopraccitato articolo: per quanto riguarda la sezione di Boezio, ho approfondito la questione sul termine '*nota*' nella traduzione del *Peri hermeneias*, e quella sul rifiuto delle parole '*signum*' e '*symbolum*'; inoltre, ho discusso la *lis* sulla significazione delle voci, generatasi già nell'Antichità, e il modo in cui Boezio, servendosi del concetto di *medietas*, riesce a re-interpretare determinati luoghi aristotelici; ho aggiunto un ampio paragrafo dedicato ad Agostino, la sua filosofia del linguaggio e il suo ruolo nella *magna altercatio* del Medioevo; ho riportato fonti ulteriori e in linea con Alberto Magno nell'interpretare in maniera "rappresentazionalistica" il ruolo svolto dalle specie nei processi di cognizione; ho raccolto conferme (in autori come Egidio Romano, H. de Brox., Arnoldo di Friburgo e Giovanni di Stycborn) sul grande consenso che la posizione tomista ha avuto in coloro che si muovono ancora in accordo con la linea aristotelico-boeziana nell'interpretare il *Peri hermeneias*; ho approfondito la questione dell'*esse essentiae*, partendo da un'analisi della *Metafisica* di Avicenna e con un *focus* particolare su Enrico di Gand; ho aggiunto Simone di Faversham tra le fonti della nuova linea estensionale.

controversia nasceva, ciò che era in gioco andava ben oltre i confini della logica in senso stretto, sfociando in questioni di natura essenzialmente diversa.

Un primo esempio emblematico è rappresentato dalla famosa disputa che ha avuto origine dalla cosiddetta dottrina dei "predicabili", esposta da Porfirio nella sua *Introduzione*, o meglio *Isagoge*, alle *Categorie* di Aristotele. Come è noto, sebbene il filosofo di Tiro avesse dichiarato esplicitamente di voler tralasciare la questione della "sussistenza" dei generi e delle specie, in contesto latino a tale mancanza poneva rimedio già Boezio, che aveva affrontato direttamente ed estesamente la tematica, arrivando anche a proporre due soluzioni differenti nel primo e nel secondo commento all'opera[2]. Da qui nacque la famosa "disputa sugli universali", tra i problemi più rilevanti della tradizione medievale, il cui nocciolo – come è chiaro – non era di ordine logico, ma squisitamente metafisico[3]. Comprendere cosa fossero davvero i generi e le specie significava appropriarsi di una precisa ontologia, capace di restituire un quadro definito sulla realtà e le sue strutture essenziali.

Segue una scia simile anche la famosa disputa tra Burley e Ockham sulla *suppositio simplex*, che si configura come una battaglia che vedeva schierati, da un lato, il fronte dei terministi-realisti e, dall'altro, quello dei terministi-nominalisti[4]. Se Burley, difatti, non aveva alcuna difficoltà a definire '*simplex*' il tipo di supposizione che il termine possiede quando sta per il suo "significato", che nel caso dei termini comuni coincide con la natura universale della cosa[5], è chiaro che il *Venerabilis Inceptor* non poteva sottoscrivere tale dottrina. L'assunzione di una realtà composta da soli enti singolari comportava di per sé una riqualificazione della *suppositio simplex* – ricondotta, da Ockham e i suoi più fedeli sostenitori, alla funzione che la parola possiede quando sta per il proprio corrispettivo mentale[6] –, nonché una riconsiderazione del vero significato del termine, che va individuato nei referenti che esso possiede quando assunto in *suppositio personalis*.

Possiamo infine menzionare un ulteriore esempio significativo, che, pur non afferendo in senso stretto alla logica, coinvolse numerosi logici del XIV

2. Cfr. Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta. Prima editio*, I, c. 10, S. Brandt ed., F. Tempsky, G. Freytag, Wien-Leipzig 1906, pp. 23-30; *Secunda editio*, I, cc. 10-11, pp. 158, l. 20 – 167, l. 20.

3. Sul problema degli universali rimane un punto di riferimento indiscusso de Libera (1996; tr. it. 1999). Per ulteriori rilevanti contributi sulle origini della disputa sugli universali, cfr. anche Maioli (1973; 1974).

4. Su tale disputa cfr. Böhner (2007 [1952], p. 40 e p. 48); Spade (1975b).

5. Cfr. Gualterius Burlaeus, *De puritate artis logicae. Tractatus longior*, c. 3, P. Boehner ed., The Franciscan Institute of St. Bonaventure, St. Bonaventure (NY) 1955, pp. 6-10. Per altri realisti che adottano una posizione simile a quella di Burley, cfr. Giraldus Odonis, *De suppositionibus*, L.M. de Rijk ed., in Giraldus Odonis, *Opera philosophica*, 2 voll., Brill, Leiden 1997-2005, I, pp. 231-324, in part. §5, p. 235.

6. Affronterò con maggiore diffusione il problema nel capitolo 5. Cfr. *infra*, c. 5, pp. 364-365 e pp. 374-375.

secolo: ovvero lo scontro sull'esistenza dei cosiddetti *modi significandi*[7]. Anche in questo caso, non si trattava di mettere in discussione una determinata disciplina concernente il linguaggio e le sue proprietà, ovvero la grammatica, quanto di un'avversione alle implicazioni ontologiche delle tesi sostenute dai cosiddetti 'modisti'. Questi ultimi ritenevano che le proprietà grammaticali associate al significato di un termine, ovvero i cosiddetti *modi significandi*, fossero vere e proprie "entità", capaci di prender materialmente parte dell'essere della *vox*. È facile intuire come tale posizione potesse risultare problematica per molti filosofi medievali, in particolar modo – ma non solo – per i nominalisti[8].

Da questa breve panoramica emerge come, molto spesso, non fossero i contenuti specifici della "logica" – o comunque di una scienza del linguaggio – ad esser percepiti come problematici, quanto le implicazioni che tali contenuti potevano avere in altri campi, più o meno contigui. È con questa consapevolezza che intendo affrontare il tema di questo capitolo: ovvero, il dibattito sulla significazione delle voci generatosi nella seconda metà del secolo XIII. Si tratta di una questione che, sebbene sia stata approfondita da numerosi studiosi, continua a suscitare perplessità per diversi motivi. In primo luogo, ciò che risulta sorprendente è la rapidità con cui questo dibattito sembra essersi imposto. Per molti secoli, la posizione aristotelica espressa nel *Peri hermeneias* – secondo cui le parole proferite sono segni delle affezioni dell'anima, e non delle cose – era stata accolta quasi acriticamente e senza particolari contestazioni dagli autori medievali. Tuttavia, a un certo punto del XIII secolo, essa cominciò a essere bruscamente messa in discussione da un numero crescente di autori, convinti che il significato primario delle voci dovesse essere individuato nelle "cose stesse". Il confronto tra queste posizioni assunse entità tale da indurre Giovanni Duns Scoto a designarlo con l'espressione '*magna altercatio*' – etichetta che è stata poi assunta anche dalla storiografia contemporanea[9].

Un ulteriore elemento che suscita esitazioni riguarda il carattere di appa-

7. Sono, difatti, giunti fino a noi non pochi trattati e scritti polemici contro la dottrina dei *modi significandi*, come, ad esempio: 1. la *Determinatio de modis significandi* di Giovanni Aurifaber, scritta intorno al 1330. Cfr. Johannes Aurifaber, *Determinatio de modis significandi*, in J. Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Aschendorff, Münster 1967, pp. 215-232; 2. le *Destructiones modorum significandi (secundum viam nominalium)*, di solito attribuite a Pietro d'Ailly, sebbene rimangano ancora dei dubbi sulla sua paternità. Cfr. Kaczmarek L., ed. (1994); 3. le *Quaestiones super secundam partem Doctrinalis*, scritte da un certo *magister Marcilius* (forse Marsilio di Inghen), contenute nel manoscritto Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf., CA Q. 70 A, ff. 95r-173r. Cfr. Kneepkens (1990).

8. Come ha messo in rilievo Pinborg (1975a, pp. 288-291), in un certo frangente del XIV secolo, l'opposizione alle "entità superflue" presupposte dal modismo era divenuta una tendenza più generalizzata, condivisa anche in contesto averroista. Sull'argomento, mi permetto di rimandare anche al mio contributo Migliaro (2024a), ove cerco di dare alcuni ragguagli sull'evoluzione della logica parigina sulla base dei rapporti tra "modisti" e "terministi".

9. Cfr. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 27, q. 1, EV, VI, p. 97, ll. 3-5.

rente "insensatezza" che sembra contraddistinguere tale dibattito: c'era davvero un motivo valido per discutere in maniera così accesa sulla significazione delle voci? Tutti gli autori medievali, difatti, erano in qualche modo disposti ad ammettere l'esistenza di una necessaria e imprescindibile relazione di dipendenza delle voci dai concetti. Da questo punto di vista, la possibilità di caratterizzare il rapporto tra questi due elementi in termini di significazione o meno poteva esser vista come una mera controversia "linguistica", concernente la definizione esatta delle "proprietà semantiche" dei termini. Ancor di più, gli straordinari sviluppi conosciuti dalla logica già a partire dal XII secolo avevano dotato gli autori medievali di una serie di strumentazioni e contenuti affiancabili alla classica posizione aristotelica, e capaci – virtualmente – di renderla resistente alle eventuali critiche[10]. Da questa prospettiva, la necessità stessa di una "nuova posizione" sulla significazione risulta difficilmente comprensibile.

Prendiamo in considerazione, ad esempio, una delle più famose obiezioni rivolte alla classica posizione aristotelica[11]: se il termine '*homo*' nella proposizione '*homo currit*' significasse primariamente un concetto, allora tale proposizione risulterebbe falsa; nessun concetto, difatti, è capace di correre, ma soltanto un qualcosa che è presente nella realtà esterna può farlo. Ebbene, tale critica poteva essere agevolmente risolta ricorrendo alla teoria della *suppositio*, che già nel XIII secolo aveva trovato delle sistematizzazioni complete e ragionate in manuali come quello di Pietro Ispano o Lamberto d'Auxerre: anche se la parola '*homo*' significa primariamente i concetti, nella proposizione '*homo currit*' essa ha *suppositio personalis* e, dunque, viene utilizzata in luogo di una o più *res* presenti nella realtà[12].

Nonostante la sua utilità, la dottrina della *suppositio* sembra aver giocato un ruolo "minore" in questo dibattito, e di certo non è servita a preservare la posizione originaria aristotelico-boeziana. Ma forse è proprio questo il punto

10. Cfr. quanto si è detto nell'*Introduzione*, pp. 29-33.

11. Tale tipo di argomentazione si ritrova, in effetti, in un grandissimo numero di fonti. Cfr. ad es. Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae* (Pe), IV, q. 17, 2, Ebbesen ed., pp. 91-92; Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones logicales*, q. 4, in S.F. Brown, "*Petrus Ioannis Olivi, Quaestiones logicales*: Critical Text", *Traditio*, 42 (1986), pp. 335-388, in part. p. 353; *Auctores incerti*, *Quaestiones super Sophisticos elenchos*, q. 811, S. Ebbesen ed., G.E.C. Gad, Copenhagen 1977, p. 279, ll. 35-50; Simon de Faverisham, *Quaestiones super libro Perihermeneias*, q. 5, resp., in Simon de Faverisham, *Opera omnia*, P. Mazzarella ed., Cedam, Padova 1957, I, 1, pp. 154, l. 29 – 155, l. 2; Gualterius Burlaeus, *Commentarius in librum Perihermeneias Aristotelis (Commentarius medius)*, I, in Brown S.F., "Walter Burley's Middle Commentary on Aristotle's *Perihermeneias*", *Franciscan Studies*, 33 (1973), § 15, p. 55.

12. Da questo punto di vista, è estremamente interessante il fatto che sia Pietro Ispano sia Lamberto di Auxerre utilizzino proprio l'esempio '*homo currit*' per spiegare la *suppositio personalis*. Cfr. Petrus Hispanus, *SL*, t. 4, c. 7, p. 82, ll. 10-12: «Personalis suppositio est acceptio termini communis pro suis inferioribus. Ut cum dicitur 'homo currit', iste terminus 'homo' supponit pro suis inferioribus»; Lambertus Autissiodorensis, *SL*, t. 8, pp. 209-210.

nodale, che si ricollega a quanto evidenziato in questo paragrafo: non solo la teoria della *suppositio*, ma la logica stessa, con tutte le sue teorie e strumentazioni, ha avuto poco peso nel determinare la nascita e le evoluzioni di tale dibattito. In quest'ottica, anche le perplessità fino ad ora indicate potrebbero trovare un proprio orizzonte di senso. L'intento di questo capitolo, dunque, sarà proprio quello di mostrare le vere ragioni della *magna altercatio*, che coinvolgono l'essenza stessa del linguaggio, le sue funzioni e – soprattutto – la sua relazione con la mente umana e la realtà.

1.2. Le fonti della semantica medievale

1.2.1. *La "lettura psicologizzante" di Boezio*

Una ricostruzione particolareggiata delle idee, delle posizioni e delle varie strategie teoretiche adottate dagli autori del Medioevo per affrontare il problema della significazione delle voci eccede i limiti di questa ricerca. D'altra parte, un'indagine di questo tipo meriterebbe una monografia a sé stante, come quella proposta in tempi recenti da Ana María Mora-Márquez[13]. Piuttosto, in questa sede, adotterò una strategia prevalentemente teoretica, volta ad enucleare la matrice concettuale di fondo che ha alimentato la *magna altercatio*. Dal punto di vista dello svolgimento, mi focalizzerò sui seguenti elementi: 1. le "fonti" fondamentali; 2. gli sviluppi del secolo XIII che hanno generato un momento di crisi nelle dottrine semantiche medievali; 3. un resoconto degli sviluppi delle teorie della significazione subito dopo Tommaso.

Partendo dal primo punto, è evidente che il discorso sulle fonti deve aprirsi con una panoramica su quell'opera che più di ogni altra ha segnato le sorti della semantica occidentale: il *Peri hermeneias* di Aristotele. Meglio ancora, più che ad Aristotele in quanto tale, l'attenzione va rivolta a Boezio, che ha consegnato al Medioevo la prima traduzione latina dell'opera in oggetto, congiunta a un imponente apparato esegetico-interpretativo, che si dispiega in due commentari[14]:

> Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae (σύμβολα) et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae om-

13. Cfr. Mora-Márquez (2015).

14. Da questo punto di vista, si può concordare con Arens (1994, p. 8) nel rilevare come la traduzione di Boezio non abbia semplicemente sostituito il testo greco, ma sia stata considerata dagli autori medievali come il «testo originale».

> nibus eadem, sic nec voces eadem. Quorum autem haec primorum notae (σημεῖα), eaedem omnibus passiones animae et quorum hae similitudines (ὁμοιώματα), res etiam eaedem.[15]

Questo breve passo dell'opera aristotelica (precisamente 16a3-8) ingloba in sé l'impalcatura di qualsivoglia teoria linguistica possibile e pensabile in ambito medievale. Innanzitutto, bisogna porre attenzione al termine '*nota*', utilizzato da Boezio per restituire entrambe le parole greche 'σύμβολον' e 'σημεῖον'. Si tratta, in realtà, di una scelta che alcuni studiosi non hanno visto di buon grado. Già Norman Kretzmann, ad esempio, ravvisava nella traduzione boeziana la fonte di un «traditional misreading» che si trascinerà per tutto il Medioevo e oltre[16]; o ancora, lo stesso Umberto Eco rincarava la dose rilevando come essa abbia generato un primo «sad tale of confusion»[17]. Osservazioni affini compaiono anche nella letteratura secondaria un po' più recente: in un suo lavoro monografico, Phillip Cary rileva come il trascurare la differenza che c'è tra "simboli" e segni costituisca «a serious mistake»[18].

Eppure, tali critiche – pur legittime se orientate a un recupero del valore teoretico originario del testo aristotelico – mal si accordano con l'attenta indole filologico-filosofica che Boezio mostra in altri contesti. Risulta davvero difficile credere che il filosofo romano abbia deciso di sorvolare con superficialità sul significato delle scelte terminologiche dello Stagirita, se consideriamo, ad esempio, l'operazione da lui condotta nel caso dell'*Isagoge* di Porfirio. Come è noto, fin dal IV secolo d.C. i latini avevano avuto accesso a quest'opera tramite la traduzione redatta dal retore africano Mario Vittorino. Boezio stesso si era inizialmente servito di quel testo come base per il suo primo commento all'*Isagoge*; tuttavia, già in quell'occasione, aveva mostrato un atteggiamento critico nei confronti delle scelte linguistiche di Vittorino, che rischiavano di compromettere l'integrità logico-filosofica dell'opera. A fronte delle carenze riscontrate, Boezio giunge così a produrre una nuova traduzione per il suo secondo commento, più precisa e "letterale"[19]. Già questo esempio permette di comprendere l'importanza di cui godono il principio dell'aderenza alla *littera*, nonché l'attitudine al recupero dell'autentico significato filosofico dell'opera, nel tipo di approccio adottato dal Boezio-traduttore. Ciò non esclude, ovviamente, la possibilità di un "errore" o di una "disattenzione" nel caso del *De in-*

15. Aristoteles, *De interpretatione*, 16a3-8, versio Boethii, in Boethius, *CPer*[1], p. 3, ll. 5-11.
16. Kretzmann (1967, p. 367a).
17. Eco (1984, pp. 1-29).
18. Cfr. Cary (2008, p. 33).
19. Su tali argomenti, cfr. Adamo (1967, pp. 141-164).

terpretatione, ma la rende quantomeno discutibile, spingendo a credere che – in realtà – Boezio avesse piena consapevolezza della sua resa lessicale.

A rendere ancor più curiosa e interessante questa presunta "svista" è la presenza, nella lingua latina, di due alternative che Boezio avrebbe potuto usare al posto di – o in concomitanza con – '*nota*', ovvero '*symbolum*' e '*signum*'. Secondo Taki Suto[20] – il quale a sua volta segue ed approfondisce le intuizioni di John Magee[21] –, sono almeno due i motivi che potrebbero aver spinto Boezio a non utilizzare il termine '*symbolum*': 1. quest'ultimo, essendo quasi una traslitterazione del greco, poteva apparire troppo "estraneo" alla cultura romana. Una circostanza evidentemente controproducente, se si tiene presente il noto obiettivo dell'autore di rendere la filosofia greca pienamente fruibile in contesto latino[22]; 2. il fatto che '*symbolum*' avesse forti connotazioni mistico-religiose. In tal senso, evitando tale termine, Boezio intendeva prevenire fraintendimenti inutili e deleteri derivanti dalle sue sfumature di tipo misterico.

Per quanto riguarda '*signum*', Boezio sembra prestare molta attenzione all'utilizzo che ne fa in contesti semantici. In particolar modo, quasi mai dice che le parole – siano esse scritte o proferite – sono *signa*, e nei rari casi in cui ciò avviene, si mantiene distante da asserzioni troppo generali e definitorie. Il motivo principale di questa scelta viene ricondotto dagli studiosi alla dottrina dei sillogismi descritta negli *Analitici primi* di Aristotele, di cui lo stesso Boezio offre una traduzione[23]:

> Signum autem vult esse propositio demonstrativa vel necessaria vel probabilis; nam quo existente est vel quo facto prius vel posterius facta est res, signum est vel esse vel fuisse vel quoniam erit. Enthymema ergo est syllogismus ex verisimilibus vel signis; accipitur autem signum tripliciter, quotiens et medium in figuris: aut enim ut in prima, aut ut in media, aut ut in tertia.[24]

Dunque, si intende per '*signum*' una *propositio demonstrativa* dalla quale può procedere un entimema, ovvero un tipo di sillogismo che – almeno secondo il tipo di esposizione che ne daranno gli scolastici[25] – si dimostra incomple-

20. Cfr. Suto (2012, pp. 52-58).

21. Cfr. Magee (1989, pp. 56-57).

22. Sul progetto filosofico boeziano, cfr. Viscardi (1956); Marenbon (2003); Zambon (2003); Moreschini (2014).

23. Cfr. anche in questo caso Suto (2012, pp. 57-63).

24. Aristoteles, *Analytica priora (recensio Florentina)*, translatio Boethii, 70a, II, c. 27, L. Minio-Paluello ed., Desclée de Brouwer, Bruges 1962, p. 137, ll. 14-21.

25. In effetti, come rileva Kraus (2012), nell'Antichità erano state elaborate diverse teorie sulla no-

to e "troncato", poiché manca di una qualche premessa. Se teniamo presente che per i commentatori tardo-antichi il *Peri hermeneias* tratta specificamente delle *enuntiationes*, ovvero di quelle proposizioni composte in maniera tale da poter esser dette vere o false, risulta evidente come l'uso del termine '*signum*' potesse facilmente generare fraintendimenti in questo contesto. Esso avrebbe potuto indurre a credere che le espressioni «ea quae sunt in voce» e «ea quae scribuntur» fossero riferite soltanto alle proposizioni – in particolare, a quelle idonee alla costruzione di sillogismi –, mentre dall'andamento del discorso risulta chiara l'intenzione di Aristotele di soffermarsi anche sulle particelle "atomiche", come i nomi o verbi.

A parte questi cenni sulle possibili motivazioni che avrebbero condotto Boezio a non utilizzare '*signum*' e '*symbolum*', esistono anche ragioni di carattere "positivo" che rendono funzionale la sua scelta. Innanzitutto, come ha osservato Suto, il termine '*nota*' nella cultura latina veniva spesso impiegato per indicare segni di tipo convenzionale[26], sfumatura di significato che ben si adatta al modo in cui l'autore tratta delle voci e delle lettere.

Più rilevante per il nostro discorso è la derivazione etimologica – sottolineata già da Magee – di '*nota*' dal verbo '*noscere*'. Boezio stesso dimostra piena consapevolezza di tale dato nei suoi commenti ai *Topica* di Cicerone[27], dato che si serve del participio di '*noscere*' per spiegare il significato di '*nota*': «Nota vero est quae rem quamque designat. Quo fit ut omne nomen nota sit, idcirco quod notam facit rem de qua praedicatur, id Aristoteles σύμβολον nominavit»[28]. Quando si parla di *nota*, dunque, si fa riferimento a un contrassegno, un marchio, un'annotazione che è tale nella misura in cui è in grado di farci comprendere meglio qualcosa. Questo termine, dunque, pone preventivamente l'accento sui meccanismi del pensiero e sull'attività conoscitiva della mente più che sull'oggetto conosciuto, che rappresenterebbe il "prodotto" finale del processo di rimando. In un certo senso, la traduzione di Boezio rivela già il

zione di 'entimema'; anzi, la stessa esposizione che ne dà Aristotele non sembrerebbe adeguarsi a pieno titolo a quell'idea di un *sillogismus troncatus* che gli viene comunemente attribuita. Boezio nel suo *De differentiis topicis* e nei suoi commenti ai *Topica* di Cicerone, sembra considerare a pieno titolo l'entimema come un sillogismo che manca di una premessa, sebbene abbia piena coscienza dell'esistenza di opinioni ulteriori. Cfr. Boethius, *De differentiis topicis*, II, c. 2, D.Z. Nikitas ed., Akademia Athenon-Vrin-Ousia, Athenai-Paris-Bruxelles 1990, § 17, p. 24, ll. 1-4; Boethius, *Commentaria in Topica Ciceronis*, PL, LXIV, 1050BC e 1142C-1143A. Recentemente, una storia puntuale della nozione di entimema nell'Alto Medioevo è stata tracciata da de Filippis (2023).

26. Cfr. Suto (2012, pp. 65-69).

27. I commenti ai *Topica* sembrano essere posteriori a quelli al *Peri hermeneias*. Tuttavia, ciò non esclude che al momento della loro composizione Boezio avesse già letto i *Topica* di Cicerone. Cfr. ivi, p. 65. Per quanto concerne la datazione delle opere di Boezio, si guardi alla tabella che Suto inserisce nell'introduzione del suo libro, che riassume le cronologie proposte da vari studiosi. Cfr. ivi, p. xix.

28. Boethius, *Commentaria in Topica Ciceronis*, PL, LXIV, IV, 1111.

forte "orientamento psicologico"[29] – per riprendere un'espressione usata dagli studiosi – che egli intende dare alla sua semantica.

Tornando, dunque, al passo 16a3-8 del *De interpretatione*, dalle parole di Aristotele si evincono le quattro componenti fondamentali del discorso semantico: le *litterae*, le *voces*, le *passiones animae* (sovente designate da Boezio con il termine '*intellectus*') e le *res*. I primi due, dipendendo da una *positio hominis*, non sono uguali per tutte le genti. Di converso, le intellezioni e le cose, essendo *naturaliter constitutae*, non conoscono la medesima differenziazione che compete ai segni derivanti da una convenzione. Secondo Boezio, la *natura rerum* non cambia al mutare del luogo, ma rimane la stessa per i romani, per i greci o per i barbari; e lo stesso dicasi per quelle *passiones* che sorgono proprio dalle cose di cui sono similitudini[30]. Tuttavia, se da questo punto di vista le intellezioni si differenziano dalle voci e dalle lettere, c'è un aspetto che rende questi tre elementi profondamente affini:

> Unde illud quoque ab Aristotele fluentes Peripatetici rectissime posuerunt tres esse orationes, nam quae scribi possit elementis, alteram quae voce proferri, tertiam quae cogitatione conecti unamque intellectibus, alteram voce, tertiam litteris contineri.[31]

> Dictum est tres esse apud Peripateticos orationes, unam quae litteris scriberetur, aliam quae proferretur in voce, tertiam quae coniungeretur in animo. Quod si tres orationes sunt, partes quoque orationis esse triplices nulla dubitatio. Quare quoniam verbum et nomen principaliter orationis partes sunt, erunt alia verba et nomina quae scribantur, alia quae dicantur, alia quae tacita mente tractentur.[32]

Secondo un'opinione di origine peripatetica – a cui si associa Boezio stesso con quel suo '*rectissime*' –, esistono tre tipologie di discorso: la prima si manifesta graficamente attraverso gli elementi scritti; la seconda viene proferita con la voce; la terza viene congiunta mediante la *cogitatio*. Addirittura, il parallelismo che sussiste tra queste modalità discorsive coinvolge le particelle fondamentali di ogni *oratio*, ovvero il nome e il verbo. Come vedremo, tale idea, seb-

29. Cfr. Magee 1989 (pp. 56-57): «'*Nota*', however, served well. Its derivation from the supine of '*noscere*' indicates already the psychological orientation of Boethius' understanding of the word in this context. A *nota* is that which makes something to be known, or (by implication) reveals something that is known (*res nota*). Whether given or received, its primary relation is thought to be to the knowing mind rather than to the objects known»; Suto (2012, p. 76).

30. Cfr. Boethius, *CPer*[1], I, c. 1, pp. 37, l. 22 – 38, l. 14; *CPer*[2], I, c. 1, pp. 37, l. 20 – 38, l. 25.

31. Ivi, p. 29, ll. 16-21.

32. Ivi, p. 30, ll. 3-10. Cfr. anche ivi, p. 36, ll. 10-14.

bene esposta rapidamente, ha esercitato un'influenza significativa sulla logica terministica del Tardo Medioevo[33].

1.2.2. *L'*ordinatio naturae *e il significato primario delle voci*

Poste tali premesse, diviene possibile addentrarci nella tematica che più ci interessa in questa sede:

> Quare quattuor ista sunt, ut litterae quidem significent voces, voces vero intellectus, intellectus autem concipiant res, quae scilicet habent quandam non confusam neque fortuitam consequentiam, sed terminata naturae suae ordinatione constant. Res enim semper comitantur eum qui ab ipsis concipitur intellectum, ipsum vero intellectum vox sequitur, sed voces elementa id est litterae.[34]

Le quattro componenti semantiche fondamentali sono disposte in maniera tale che i simboli grafici o scritti significhino le voci, queste a loro volta rimandino alle intellezioni, le quali in ultima istanza concepiscono o – come preferisce Suto – "concettualizzano" quelle cose, di cui sono similitudini[35]. Tuttavia, non dobbiamo pensare che tale sequenza sia disordinata o frutto di contingenze fortuite; piuttosto, si tratta di una successione estremamente rigida, sancita da un'*ordinatio naturae*, ovvero da un assetto intrinseco alla natura stessa di questi elementi e che, proprio per questo motivo, non può mai venir meno. La struttura della realtà, difatti, prevede che le *res* precedano necessariamente le intellezioni, che queste a loro volta siano antecedenti alle *voces*, le quali, infine, preesistono alle *litterae*: «Praecedit autem res intellectum, intellectus vero vocem, vox litteras, sed hoc converti non potest»[36].

Questa attenzione posta nell'ancorare la sequenzialità degli elementi alla natura stessa è estremamente rilevante per il nostro discorso, poiché permette di comprendere come per Boezio vada categoricamente esclusa l'eventualità che le dinamiche semantiche possano svilupparsi seguendo un ordine diverso da quello prestabilito. Più precisamente, si ha significazione solo a condizione che le componenti coinvolte vengano percorse nel modo corretto e senza omissioni. Ad esempio, non si dà il caso che le lettere scritte significhino diret-

33. Cfr. *infra*, c. 4, pp. 304-310 e 336-345.
34. Boethius, *CPer*^{2}, I, c. 1, pp. 20, l. 26 – 21, l. 1.
35. Cfr. Suto (2012, p. 96): «Boethius claims that written words always signify spoken words, spoken words signify thoughts, and thoughts conceptualize things because things come first, thoughts second, spoken word third, and written words fourth in 'the ordering of their own nature'». Cfr. anche Magee (1989, p. 72).
36. Boethius, *CPer*^{2}, I, c. 1, p. 21, ll. 28-30.

tamente le intellezioni o le cose, poiché l'elemento ad esse più prossimo – e al quale devono necessariamente rimandare – sono le espressioni vocali.

Tuttavia, è proprio alle *voces* che Boezio deve prestare particolare attenzione, poiché – come egli stesso ci testimonia – anche tra i filosofi antichi era nata una *contentio*, una *lis*, che per non pochi aspetti prefigura la *magna altercatio* medievale:

> Sed Porphyrius ipsam plenius causam originemque sermonis huius ante oculos conlocavit, qui omnem apud priscos philosophos de significationis vi contentionem litemque retexuit. Ait enim dubie apud antiquorum philosophorum sententias constitisse quid esse esset proprie quod vocibus significaretur. Putabant namque alii res vocibus designari earumque vocabula esse ea quae sonaret in vocibus arbitrabantur. Alii vero incorporeas quasdam naturas meditabantur [...]. Alii vero sensus, alii imaginationes significari vocibus arbitrabantur.[37]

Già nell'Antichità erano state sostenute almeno quattro posizioni antitetiche rispetto a quella di Aristotele. C'era chi riteneva che le parole significassero propriamente: 1. le cose; 2. le nature incorporee, ovvero le idee platoniche; 3. le sensazioni; 4. le immagini mentali. Per quanto concerne la seconda tesi, Boezio si astiene – misteriosamente – dal discuterne, lasciando a noi l'arduo compito di individuare le ragioni di questa scelta[38]. Di converso, egli rigetta esplicitamente la 3 e la 4, sottolineando che le *passiones animae* menzionate nel *Peri hermeneias* si distinguono nettamente sia dalle semplici sensazioni che dalle mere *imaginationes*. Il discorso si complica in riferimento alla tesi 1.

Secondo Boezio, è evidente che per Aristotele i nomi e i verbi non significano alcuna *res subiecta*[39] e che – in conformità all'*ordinatio naturae* – la *vox* non designerebbe alcunché, se non rimandasse all'*intellectus*[40]. Tuttavia, se tale assunto fosse portato sino alle estreme conseguenze, si correrebbe il rischio di demolire, o quanto meno di debilitare in maniera spropositata, ogni possibile connessione tra la realtà e il linguaggio vocale – considerato vitale

37. Ivi, pp. 26, l. 17 – 27, l. 6. Il termine '*lis*' viene utilizzato anche in altra sede da Boezio stesso. Cfr. ivi, p. 29, ll. 21-26.

38. Secondo de Rijk (1981), ci sono buone ragioni per credere che questa sia la vera posizione appoggiata da Boezio. Cfr. anche Magee (1989, p. 95); Suto (2012, p. 28). Un'ulteriore interpretazione viene proposta da Mora-Márquez (2015, pp. 27-28, n. 49), la quale evidenzia come la mancata discussione di questa possibilità possa essere dovuta al fatto che il filosofo romano condivide la prospettiva porfiriana, per cui la logica è una disciplina concernente il linguaggio umano e che si estende meramente al mondo sensibile, e non, dunque, a quello intelligibile.

39. Boethius *CPer*^{2}, I, c. 1, p. 27, ll. 10-11: «Aristoteles enim nominibus et verbis res subiectas significari non putat».

40. Ivi, p. 21, ll. 4-5: «Praeter intellectum namque vox penitus nihil designat».

dagli antichi per il corretto svolgimento di ogni attività di apprendimento o insegnamento[41].

D'altra parte, c'è una constatazione elementare che potrebbe demolire con molta facilità l'intera impalcatura del *Peri hermeneias*, e che nei commenti di Boezio viene ricondotta ad Alessandro d'Afrodisia: alcuni nomi sono "nomi di cose", poiché è a queste che essi vengono imposti[42]. Certo, la soluzione di Alessandro – riportata da Boezio – è quella di dire che, nonostante questo dato di fatto, le parole non vengono utilizzate per significare le *res*, ma per trasferire e rendere pubbliche le affezioni dell'anima. Resta però evidente che tra la realtà e le *voces* sussiste una qualche forma di relazione, e qualsivoglia teoria semantica che voglia dimostrarsi coerente dovrà esser in grado di decifrare la forma e il tessuto di tale connessione. A tale esigenza provvede Boezio stesso, con una manovra sottile che avrà conseguenze di straordinario valore per il mondo medievale latino:

> Vox enim et intellectum rei significat et ipsam rem. Ut cum dico lapis et intellectum lapidis et ipsum lapidem id est ipsam substantiam designat, sed prius intellectum, secundo vero loco significat rem. Ergo non omnia quae vox significat passiones animae sunt, sed illa sola quae prima; prius enim significat intellectus, secundo vero loco res.[43]

> Nam cum ea quae sunt in voce res intellectusque significent, principaliter quidem intellectus, res vero quas ipsa intellegentia conprehendit secundaria significatione per intellectuum medietatem, intellectus ipsi non sine quibusdam passionibus sunt, quae in animam ex subiectis veniunt rebus.[44]

41. A tal riguardo, Magee (1989, p. 69) rileva come Boezio talvolta tenda ad eliminare le *litterae* nella considerazione dell'*ordo orandi*, dando maggiore rilevanza alla relazione che c'è tra i restanti tre elementi: cose-concetti-voci. Da questo punto di vista, il filosofo romano potrebbe aver seguito le riflessioni di Ammonio, che sottolineava la minore rilevanza che le *litterae* hanno per la dottrina proposta da Aristotele, «since it is through (A) *thought* that knowledge is acquired of (b) *things*, and through (c) *spoken sounds* that teaching and learning take place».

42. Cfr. Boethius, *CPer*^{2}, I, c. 1, p. 40, l. 28 – p. 41, l. 13: «[S]ed quoniam ita dixit Aristoteles: quorum autem haec primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt, quaerit Alexander: si rerum nomina sunt, quid causae est ut primorum intellectuum notas esse voces diceret Aristoteles? Rei enim ponitur nomen, ut cum dicimus homo significamus quidem intellectum, rei tamen nomen est id est animalis rationalis mortalis. Cur ergo non primarum magis rerum notae sint voces quibus ponuntur potius quam intellectuum? Sed fortasse quidem ob hoc dictum est, inquit, quod licet voces rerum nomina sint, tamen non idcirco utimur vocibus, ut res significemus, sed ut eas quae ex rebus nobis innatae sunt animae passiones». Su tale passaggio, cfr. anche Magee (1989, p. 52); Mora-Márquez (2015, p. 30).

43. Boethius, *CPer*^{1}, I, c. 1, p. 40, ll. 15-22.

44. Boethius, *CPer*^{2}, I, c. 1, p. 33, ll. 27-33.

Dunque, il punto del filosofo romano è che la *significatio* delle voci è duplice. Esse significano primariamente le *passiones in anima* e secondariamente le cose stesse, ma soltanto attraverso l'azione mediatrice dell'*intellectus*, come si precisa nel secondo commento. È questa la teoria solitamente illustrata mediante la nota immagine del "triangolo semantico" o "della significazione". Tuttavia, Suto ha mostrato come tale rappresentazione rischi di suggerire una pre-comprensione errata dell'idea di *medietas* a cui, sovente, ricorre Boezio. Non bisogna, difatti, credere che l'*intellectus* sia una semplice "intersezione", che collegherebbe le parole a qualcosa di diverso – e magari di più rilevante:

> Quocirca cum omnis animae passio rei quaedam videatur esse proprietas, porro autem designativae voces intellectuum principaliter, rerum dehinc a quibus intellectus profecti sunt significatione nitantur, quidquid est in vocibus significativum, id animae passiones designat. Sed hae passiones animarum ex rerum similitudine procreantur.[45]

Tale passaggio – tratto anch'esso dal secondo commento – è emblematico, poiché mostra nuovamente come Boezio non sia disposto a cedere nemmeno un po' sulla rigidità dell'*ordinatio naturae*, la quale fissa in maniera inequivocabile le relazioni tra i vari elementi semantici. Nonostante anche qui introduca la distinzione tra significati primari e secondari, la sua posizione rimane ferma: «tutto ciò che di significativo c'è nelle voci designa le passioni dell'anima». È evidente, dunque, che ogni potenziale accesso alle cose dipende strutturalmente dalle modalità in cui l'*intellectus* lo rende possibile; esso non va considerato come un mero "passaggio" obbligato, poiché nella sua funzione di intermediazione modella e plasma la natura stessa del legame tra le parole e il mondo. In tal senso, la cosa significata è comunque una *res* che «ipsa intelligentia conprehendit»[46], ovvero inclusa nell'orizzonte cognitivo della mente.

45. Ivi, p. 34, ll. 21-26.

46. In questo caso, il verbo '*conprehendere*' potrebbe essere interpretato in due maniere differenti: 1. nel senso di un "capire", e in questo caso l'autore starebbe segnalando come le cose sono significate soltanto nella misura e nella modalità in cui sono conosciute dall'intelletto; 2. come un vero e proprio "racchiudere", e in tal caso l'oggetto della significazione sarebbe contenuto e incluso all'interno del concetto stesso. Quest'ultima lettura si pone maggiormente in linea con l'interpretazione generale che della semantica boeziana dà Suto (2012, pp. 33-34), il quale vede l'intermediazione dei concetti in maniera simile alla funzione svolta da uno specchio, che ci permette di vedere un determinato oggetto soltanto nella maniera in cui viene "riflesso" in esso. Sebbene quest'ultima chiave di lettura appaia decisamente credibile, in questa sede non intendo prendere una posizione definitiva; tuttavia, ambedue le linee interpretative – sebbene una sia più radicale dell'altra – concordano nel sottolineare la rilevanza e la fondamentalità della funzione svolta dalla mente, che attraverso la sua attività cognitiva permette lo svolgimento dei processi semantici.

Questa idea della duplice significazione fornisce anche uno strumento utile per interpretare quei luoghi aristotelici che non si accordano immediatamente alla prospettiva adottata nel *Peri hermeneias*. È il caso di quel passaggio degli *Elenchi sofistici* ove lo Stagirita, constatando l'impossibilità di disputare portando in campo le cose stesse, rileva come i nomi vengano utilizzati al loro posto. Citando sempre la traduzione latina di Boezio: «Nam quoniam non est ipsas res ferentes disputare, sed nominibus pro rebus utimur notis, quod accidit in nominibus in rebus quoque arbitramur accidere, velut in compotis ratiocinantibus»[47].

Un altro passo interessante si trova nelle prime pagine delle *Categorie*, dove Aristotele elenca i tipi di realtà e di proprietà che i termini incomplessi significano: «Eorum quae secundum nullam complexionem dicuntur singulum aut substantiam significat aut quantitatem aut qualitatem aut ad aliquid aut ubi aut quando aut situm aut habitum aut facere aut pati»[48]. In realtà, Boezio stesso aveva riconosciuto, nei suoi commenti ai *Praedicamenta*, come l'*intentio* precipua di quest'opera fosse quella di trattare delle *voces res significantes*[49]. Per questo, nel secondo commento al *Peri hermeneias*, avverte l'esigenza di precisare le proprie affermazioni, introducendo – per la prima volta – la distinzione tra significazione primaria e secondaria:

> Et quantum vox ipsa quidem intellectus significat, in duas [...] secatur partes, nomen et verbum, in quantum vero vox per intellectuum medietatem subiectas intellectui res demonstrat, significantium vocum Aristoteles numerum in decem praedicamenta partitus est [...]. Quare erit libri huius intentio de significantis vocibus in tantum quantum conceptiones animi intellectusque significent. De decem praedicamentis autem libri intentio in eius commentario dicta est, quoniam sit de significativis rerum vocibus, quot partibus distribui possit earum significatio in tantum quantum per sensuum atque intellectuum medietatem res subiectas intellectibus voces ipsae valeant designare.[50]

Insomma, la funzione di *medietas* svolta dall'*intellectus* serve all'autore a tener ben distinta la dottrina del *Peri hermeneias* da quella delle *Categorie*, evi-

47. Aristoteles, *De sophisticis elenchis*, c. 1, 165a6-10, translatio Boethii, B.G. Dod ed., Brill, Leiden 1975, p. 6, l. 3. Ho consultato tale versione attraverso il database online della Brepols: http://www.brepolis.net/.

48. Aristoteles, *Categoriae (vel Praedicamenta)*, c. 6, 1b25-27, versio Boethii, L. Minio-Paluello ed., Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961. Ho consultato tale versione attraverso il database online della Brepols: http://www.brepolis.net/.

49. Cfr. Boethius, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, I, PL, LXIV, 159C: «In hoc igitur opere haec intentio est, de primis rerum nominibus, et de vocibus res significantibus disputare»; ivi, 160A e 161C.

50. Boethius, *CPer*^{2}, I, c. 1, pp. 7, l. 12 – 8, l. 7.

tando che esse risultino tra loro contraddittorie. In un certo senso, la coerenza generale della logica aristotelica viene garantita proprio da quell'approccio psicologizzante che segna in profondità la lettura boeziana del *De interpretatione*.

A questa impostazione si accompagnano, tuttavia, conseguenze ulteriori. Se l'intelletto rappresenta la chiave di volta che determina la funzione semantica delle voci e il loro rapporto con la realtà, ne deriva che una comprensione ottimale dei processi di significazione può difficilmente prescindere da un'indagine sulla mente, il suo funzionamento e le sue facoltà. Non è un caso, allora, che già Boezio stesso, nei suoi commenti, si soffermi a più riprese sui meccanismi cognitivi e la distinzione di alcune nozioni psicologiche fondamentali[51]. Da questo punto di vista, il suo orientamento psicologico sembra tradursi in un vero e proprio ponte verso il campo dell'epistemologia e della filosofia della mente.

1.2.3. *Il ruolo di Agostino come fonte della* magna altercatio

Boezio ha avuto il merito di trasferire ai posteri una dottrina sufficientemente lineare e coerente, capace di offrire un solido punto di partenza per l'approfondimento del fenomeno linguistico. Tuttavia, i suoi commenti non costituiscono l'unica risorsa alla quale gli autori medievali hanno attinto per elaborare le loro teorie semantiche. Proprio per questo motivo occorre chiederci: esiste una fonte ulteriore che potrebbe aver trasmesso ai filosofi del Medioevo una teoria della significazione antitetica e discordante rispetto a quella appena ricostruita? Uno dei più autorevoli studiosi di logica medievale, Stephen Read, risponde affermativamente:

> The medievals inherited their concept of signification from two sources: from Aristotle via Boethius, and from Augustine. They read Aristotle as saying that spoken and written language signified concepts in the mind which were likenesses of things in the world. In contrast, Augustine claimed that spoken and written language signified things in the world via the medium of concepts. [...] The way was open for two prevailing conceptions in the fourteenth century: with Ockham, Albert of Saxony and others, that contrary to Aristotle, spoken, written and conceptual

51. In riferimento al secondo commento: sul concetto di *passio* cfr. ivi, I, c. 1, pp. 12, l. 28 – 13, l. 9; sul processo che porta alla formazione di una intellezione, cfr. pp. 33, l. 33 – 34, l. 13; sulla relazione tra *imaginatio*, *sensus* e *intellectus* e su cosa bisogna intendere per '*passio*', cfr. pp. 27, l. 12 – 29, l. 16; sui concetti di *similitudo-passio-imago-intellectus*, cfr. pp. 34, l. 26 – 35, l. 21; sulle intellezioni semplici e le operazioni di composizione o divisione portate a compimento dall'intelletto, cfr. c. 2, pp. 44, l. 9 – 52, l. 26. Su questi punti cfr. anche Magee (1989, pp. 93-141).

> language signifies things (what we might call the "Augustinian" conception, though it adds to Augustine the thirteenth century innovation); contrasted with the view of Buridan and others that spoken and written language signifies concepts, which in turn are likenesses of things, and so the former mediately or secondarily signify the latter (what we might dub the "Boethian" conception).[52]

Dunque, secondo lo studioso, gli autori medievali hanno ereditato la loro nozione di significazione da due fonti principali: da una parte, c'è l'Aristotele interpretato da Boezio, dall'altra Agostino. In particolar modo, quest'ultimo sembrerebbe sottolineare maggiormente la capacità dei termini (sia scritti che vocali) di rimandare in senso pieno alle cose. Certo, egli attribuisce al concetto comunque la funzione di *medium*, ma esso non è propriamente "significato". Da queste direttrici divergenti avrebbe avuto origine, secondo Read, quella biforcazione destinata a dominare il panorama filosofico del XIV secolo, e che ha portato il fronte degli "agostiniani" – tra cui figurano autori come Walter Burley, Guglielmo d'Ockham e Alberto di Sassonia – a scontrarsi con quello dei "veri aristotelici"[53], capitanati da Giovanni Buridano.

Le tesi di Read[54] hanno sicuramente il vantaggio di offrire una chiave di lettura efficace per comprendere le origini della *magna altercatio*, e si dimostrano credibili proprio perché partono da una tensione e da alcune fratture già rintracciabili nelle fonti degli autori medievali. Nonostante ciò, diversi sono i motivi che mi spingono a mettere in dubbio la plausibilità di questa ricostruzione. Il primo è di ordine strutturale e riguarda le difficoltà che emergono non appena si tenta di rintracciare una vera e propria filosofia del linguaggio nelle opere di Agostino. Procedendo verso questa direzione, in effetti, ci si addentra in un terreno insidioso, spesso soggetto a fraintendimenti e semplificazioni. Per averne un esempio, ci basta aprire le prime pagine di un'opera fondamentale del secolo XX, ovvero le *Ricerche filosofiche* di Ludwig Wittgenstein. Dopo

52. Read (2002, pp. 195-196). Cfr. anche Read (2015, p. 16): «Equally influential, however, if not more so, was a passage in Augustine's *De doctrina Christiana* […]. However, the Augustinian account differs from Boethius' in two important respects. First, what is signified is the thing – as brought out by Augustine's examples: a footprint is a sign of a foot; and 'cow' signifies cows […]. The first of these differences takes further the idea that we saw Boethius toyed with in his first commentary, that names signify those things of which they are names. To be sure, they do so through the mediation of a concept or act of mind. The mental act is vital to Augustine's semiotics, but it is not itself signified by the sign […]. The spoken and written word serves to convey from one mind to another these thoughts or emotions (*motus animi*). But in the Augustinian account, words signify what they name – the things we talk about»; Read (2023, § 2); Bos, Read (2001, pp. 8-10). Ho discusso di tale opinione di Read, anche se in maniera molto più sintetica, in una nota di Migliaro (2021b, p. 228, n. 32).

53. Le etichette di 'agostiniani' (*Augustinians*) e 'veri aristotelici' (*true Aristotelians*) sono utilizzate proprio da Read (2002, p. 209; 2015, p. 21).

54. Anche Kann (2016, p. 223) sembra assumere una prospettiva simile.

aver menzionato, difatti, un breve passo delle *Confessiones*, in cui si descrive sinteticamente il processo di acquisizione del linguaggio, il filosofo viennese contesta la visione agostiniana, reputandola troppo semplice e primitiva[55].

Come è chiaro, Wittgenstein non era intenzionato ad una ricostruzione ottimale del reale pensiero del vescovo d'Ippona sulla materia, e, difatti, lo usa solo come un punto di partenza polemico da cui far partire la propria indagine. Eppure, non si può fare a meno di rilevare come la sua critica sia un po' indebita, perché – in fin dei conti – neppure lo stesso Agostino intendeva produrre una dottrina linguistica sistematica e completa, capace di compendiare in sé tutti gli aspetti e le sfumature del fenomeno semantico. In questo senso, le sue riflessioni in materia appaiono sempre come delle suggestioni frammentarie, contestuali e sicuramente subordinate agli scopi perseguiti dalle opere in cui compaiono. Questa considerazione vale non solo per le *Confessiones*, ma anche per quelle opere in cui le riflessioni sul linguaggio assumono un'apparenza più "tecnica" o approfondita:

- il *De dialectica*, ad esempio, si presenta come un compendio estremamente conciso, pensato per offrire una rapida introduzione ai principi dell'arte del disputare, senza alcuna pretesa di esaustività[56];
- il *De magistro* persegue una finalità squisitamente teologica. La riflessione sui limiti strutturali della comunicazione umana e sull'inefficacia dell'insegnamento che avviene tramite segni sensibili, difatti, porta Agostino ad ammettere che l'apprendimento avviene nell'interiorità, per l'opera dell'unico vero *magister*, ovvero Cristo stesso[57];
- il *De doctrina Christiana* si concentra principalmente sui *signa* presenti nella Scrittura, limitandosi perciò a ciò che è funzionale all'interpretazione dei testi sacri.

55. Cfr. Wittgenstein (1958, § 2, p. 3): «Jener [*sc.* die augustinische] philosophische Begriff der Bedeutung ist in einer primitiven Vorstellung von der Art und Weise, wie die Sprache funktioniert, zu Hause. Man kann aber auch sagen, es sei die Vorstellung einer primitiveren Sprache, als der unsern»; ivi, § 3: «Augustinus beschreibt, könnten wir sagen, ein System der Verständigung; nur ist nicht alles, was wir Sprache nennen, dieses System. Und das muß man in so manchen Fällen sagen, wo sich die Frage erhebt: „Ist diese Darstellung brauchbar, oder unbrauchbar?" Die Antwort ist dann: „Ja, brauchbar; aber nun für dieses eng umschriebene Gebiet, nicht für das Ganze, das du darzustellen vorgabst"»; ivi, § 4, p. 4: «So einer, zu einfachen, Auffassung der Schrift gleicht Augustinus' Auffassung der Sprache».

56. Cfr. al riguardo anche Watson (1982, pp. 11-12).

57. Cfr. Ando (1994, p. 47). D'altra parte, è Agostino stesso a rivelare, nel *De magistro*, di aver detto solo quanto era necessario ai fini del discorso, rimandando ad altra sede una discussione più approfondita su tutta l'*utilitas verborum*. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De magistro*, c. 14, K.D. Daur ed., in Augustinus Hipponensis, *Opera*, Brepols, Turnhout 1970, II-2, pp. 157-203, § 46 p. 202, ll. 17-19 (PL, XXXII, 1220): «Sed de tota utilitate uerborum, quae, si bene consideretur, non parua est, alias, si deus siuerit, requiremus. Nunc enim ne plus eis quam oportet tribueremus, admonui te». Per un'introduzione ragionata ai contenuti del *De magistro*, cfr. Bisogno (2014, pp. 70-89).

Come se ciò non bastasse, in questo contesto già di per sé – per così dire – "asistematico" e "frammentario" la tematica specifica della significazione dei termini non viene mai propriamente problematizzata né diffusamente trattata da Agostino; anzi, la maggior parte delle volte, gli *input* che in tal senso l'autore ci offre vanno estrapolati da riflessioni di indole semiotica, concernenti la natura e le peculiarità del *signum*. Tale dato è effettivamente rilevante, poiché – come abbiamo detto – Boezio aveva evitato di soffermarsi sul concetto di segno nei suoi commenti sul *De interpretatione*. Ciò ci dà la percezione di come – in fin dei conti – le riflessioni dei due autori si situino su due piani difformi, che nemmeno possono esser considerati alternativi[58].

Già da queste premesse diviene possibile comprendere quanto sia complicato ricavare dalle parole di Agostino una teoria della significazione chiara, univoca e lineare che possa fungere da contraltare alla posizione aristotelica. Questa difficoltà vale ovviamente non solo per il lettore contemporaneo, ma anche per quello medievale. Tuttavia, conviene a questo punto concentrarci direttamente sui contenuti. Dalle parole di Read, sembrerebbe possibile ricavare dai testi di Agostino le seguenti tesi:

$T_{(1)}$: Le parole scritte significano le cose.

$T_{(2)}$: Le voci significano le cose.

$T_{(3)}$: Il concetto svolge un ruolo di intermediazione, ma non viene "significato".

Questa non è affatto la sede per cercare di ricostruire in maniera ottimale e coerente l'intero pensiero del vescovo di Ippona sul tema della significazione; ciononostante, attraverso una rapida rassegna di testi potremo verificare l'attendibilità delle suddette tesi. $T_{(1)}$ è probabilmente quella che meno trova conferme nell'opera del vescovo di Ippona. Nel *De dialectica*, ad esempio, egli rileva che ogni *verbum* deve per sua natura "risuonare"; pertanto, nel momento in cui viene scritto, esso cessa di essere un *verbum* propriamente detto, diventando piuttosto un *signum verbi*:

> Omne verbum sonat. Cum enim est in scripto, non verbum sed verbi signum est [...]. Quid enim aliud litterae scriptae quam se ipsas oculis praeter se voces animo

58. È in questo senso che Magee (1989, p. 61) rileva che mentre quella di Agostino è una teoria dei *signa*, quella di Boezio è una teoria della *significatio*.

> ostendunt. Et paulo ante diximus signum esse quod se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit. Quae legimus igitur non verba sunt sed signa verborum.[59]

Ancora, nel *De doctrina christiana* si fa avanti la consapevolezza di come ciò che viene proferito percuota per un momento l'aria e si dissolva, poi, immediatamente; proprio per questo motivo, gli uomini hanno ideato dei segni delle parole servendosi delle lettere, cosicché i *verba* potessero mostrarsi non in sé stessi, ma in quanto trascritti:

> Sed quia uerberato aere statim transeunt nec diutius manent quam sonant, instituta sunt per litteras signa uerborum. Ita uoces oculis ostenduntur non per se ipsas, sed per signa quaedam sua.[60]

Insomma, in questo caso c'è una qual certa convergenza di posizioni tra l'Ipponate e il *Peri hermeneias*[61]. Tuttavia, il discorso sembra prendere una piega diversa per quanto concerne $T_{(2)}$. Talvolta, in effetti, Agostino contrassegna i *verba* come *signa rerum*[62]. A parte ciò, salta sicuramente all'occhio la maggiore attenzione che l'autore presta a quella relazione che sussiste tra la parola proferita e ciò che essa designa, al punto che la significazione sembra stanziarsi su uno schema di tipo diadico[63]. A tal riguardo, possiamo considerare proprio il passo delle *Confessiones* citato da Wittgenstein, in cui l'apprendimento del linguaggio negli infanti viene descritto innanzitutto come un'assimilazione di ciò che le parole sono in grado di *appellare*:

> Cum ipsi [*sc.* maiores homines] appellabant rem aliquam et cum secundum eam uocem corpus ad aliquid mouebant, uidebam, et tenebam hoc ab eis uocari rem illam, quod sonabant, cum eam uellent ostendere. Hoc autem eos uelle ex motu corporis aperiebatur tamquam uerbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt uultu et

59. Augustinus Hipponensis, *De dialectica*, c. 5, Pinborg ed., in Augustine, De dialectica *translated with introduction and notes by B. Darrell Jackson, from the text newly edited by Jan Pinborg*, D. Reidel, Dordrecht-Boston 1975, § 7, pp. 86-88 (PL, XXXII, 1410).

60. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, II, c. 4, J. Martin ed., in Augustinus Hipponensis, *Opera*, Brepols, Turnhout 1962, pp. 1-167, in part. § 5, p. 34, ll. 1-4 (PL, XXXIV, 0038).

61. Sulle relazioni tra la dottrina agostiniana e il *De interpretatione*, cfr. Jackson (1969, pp. 43-44).

62. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De dialectica*, c. 5, § 7, Pinborg ed., p. 86 (PL, XXXII, 1410): «Verbum est uniuscuique rei signum, quod ab audiente possit intelligi, a loquente prolatum. Res est quidquid vel sentitur vel intelligitur vel latet»; Augustinus Hipponensis, *De genesi ad litteram*, XII, c. 8, J. Zycha ed., F. Tempky, Wien 1894, § 19, p. 390 (PL, XXXIV, 0460): «Quia ergo etiam lingua, id est membro corporis, quod movemus in ore, cum loquimur, signa utique rerum dantur, non res ipsae proferuntur».

63. Espressioni come '*dyadic scheme*' o '*dyadic relation*' sono utilizzate anche da Jackson (1969, pp. 22-23 e 25).

> nutu oculorum ceteroque membrorum actu et sonitu uocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiciendis fugiendisue rebus. Ita uerba in uariis sententiis locis suis posita et crebro audita quarum rerum signa essent paulatim conligebam measque iam uoluntates edomito in eis signis ore per haec enuntiabam.[64]

Verso questa direzione sembra orientarsi anche l'intera costruzione filosofica del *De magistro*, dal quale emerge come la conoscenza previa dell'oggetto sia una *conditio sine qua non* del darsi stesso del *signum*. 'Sarabara', ad esempio, non significa alcunché per chi non ha alcuna idea di quale *res* tale termine denoti; di converso, soltanto coloro che abbiano dapprima appreso che le sarabare sono dei particolari tipi di copricapo, conosceranno anche il significato della parola che le designa[65]. È vero che alcuni interpreti hanno notato come le tesi del dialogo possano apparire in contrasto con quanto affermato nel primo libro del *De doctrina christiana*, dove si legge che le cose si apprendono attraverso i segni: «Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur»[66]. Tuttavia, quand'anche ci sia stato un effettivo cambiamento di opinione[67], ciò incide ben poco sul nostro ragionamento, poiché ancora una volta è la relazione tra i due poli fondamentali del discorso semiotico (ovvero, il segno e la cosa) a costituire il centro dell'attenzione.

Nonostante questi esempi, non credo si possa asserire con assoluta certezza che il vescovo di Ippona sostenga $T_{(2)}$. Per chiarire questo punto, è sufficiente spostare l'attenzione su $T_{(3)}$. L'importanza vitale che l'atto mentale assume nella semiotica agostiniana emerge già dalle definizioni stesse di *signum*:

> Signum est quod et seipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit.[68]

> Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire.[69]

64. Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, I, c. 8, L. Verheijen ed., Brepols, Turnhout 1981, § 13, p. 7, ll. 11-20 (PL, XXXII, 0666-0667).

65. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De magistro*, c. 10, § 33, Daur ed., p. 192, ll. 114-133 (PL, XXXII, 1214).

66. Augustinus Hipponensis, *De doctrina Christiana*, I, c. 2, Martin ed., § 2, p. 7, ll. 1-2 (PL, XXXIV, 0019): «Omnis doctrina uel rerum est uel signorum, sed res per signa discuntur».

67. Su tali punti cfr. ad es. Meier-Oeser (1997, pp. 19-20). Secondo lo studioso, le affermazioni del *De doctrina* non costituiscono un tentativo di revisionare la descrizione dell'operatività del segno compiuta nel *De magistro*. Piuttosto, quel che cambia è il concetto di conoscenza utilizzato da Agostino. Se, difatti, nel *De magistro* il *docere* viene inteso in riferimento alla conoscenza e alla scienza, in quanto nettamente distinte dalla mera fede, nel *De doctrina* il discorso è differente. La dottrina a cui si fa riferimento in quest'ultima è composita essenzialmente di "tradizioni e fede" e, dunque di segni («Christliche Lehre hat es wesentlich mit Überlieferung und *fides* zu tun, und das heißt nach Lage der Dinge eben: mit Zeichen»).

68. Augustinus Hipponensis, *De dialectica*, c. 5, Pinborg ed., § 7, p. 86 (PL, XXXII, 1410).

69. Augustinus Hipponensis, *De doctrina Christiana*, II, c. 1, Martin ed., § 1, p. 32, ll. 5-7 (PL, XXXIV, 0036).

Se per la prima definizione (tratta dal *De dialectica*) è all'animo che quel qualcosa d'altro da sé trasmesso dal segno si manifesta, nella seconda (presa dal *De doctrina christiana*) viene detto che esso prende parte dei processi del pensiero. In ambedue i casi, è chiaro che l'insorgere stesso della cosa presuppone l'attività cognitiva come proprio piano d'appoggio[70]. Ciò che, però, manca in Agostino è un riferimento esplicito alla funzione di *medium* che il concetto dovrebbe svolgere tra le *res* e le cose. Da questo punto di vista, quella dell'intermediazione dell'*intellectus* rimane – paradossalmente – una concettualizzazione di tipo boeziano, che solo forzatamente può essere introdotta negli schemi agostiniani in cui l'atto mentale viene visto da una prospettiva diversa. Consideriamo, ad esempio, la riflessione che l'Ipponense propone nel primo libro del *De doctrina christiana*:

> Data uero signa sunt, quae sibi quaeque uiuentia inuicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui uel sensa aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat.[71]

Gli esseri viventi si danno tra loro dei segni intenzionali per mostrare i loro *motus animi*, siano essi sentimenti oppure concetti; d'altra parte, non c'è nessun altro pretesto che giustifica il significare stesso – ovvero quella attività che consiste nel darsi segni – se non l'opportunità che dà all'uomo di trasmettere ed infondere nell'animo del destinatario ciò che alberga nella mente del mittente. Insomma, più che configurarsi come un momento intermedio e strumentale nel percorso verso la *res*, la mente prende le sembianze di una dimora che ospita e dà vita all'azione significativa. La cosa stessa sembra essere significata nella misura in cui si mostra nel pensiero, anzi soltanto a condizione che prenda parte di quei moti dell'animo che si tenta di trasferire in qualcun altro. In quest'ottica, la significazione non è più un'operazione diadica che correla un termine a una cosa, ma diventa un fatto primariamente – e propriamente – mentale[72]; proprio per questo, le suggestioni agosti-

70. Secondo Jackson (1969, p. 12), tra le due definizioni del segno non vi è una differenza sostanziale. Nel *De dialectica* viene nominata la mente, mentre nel *De doctrina* viene chiamato in causa ciò che la mente fa, ovvero pensare. Divergente è, invece, la lettura di Meier-Oeser (1997, p. 21), il quale ritiene non sia un caso il fatto che l'*ostendere*, presente nel testo del *De dialectica*, venga sostituito da '*faciens in cogitatione venire*': esso è il risvolto coerente della consapevolezza, che Agostino matura già nelle pagine del *De magistro*, dell'impossibilità che il segno arrivi a mostrare la *res* esterna in quanto tale.

71. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, II, c. 2, Martin ed., § 3, p. 33, ll. 1-6 (PL, XXXIV, 0037).

72. Ciò, in effetti, è esplicitamente affermato in Augustinus Hipponensis, *De quantitate animae*, c. 31, PL, XXXII, § 65, 1072: «Cum ergo nomen ipsum sono et significatione constet, sonus autem ad aures,

niane non sembrano cadere così lontano da quell'orientamento psicologico ravvisato in Boezio.

A rafforzare ulteriormente le affinità interviene lo schema tracciato nel libro XV del *De trinitate*:

> Sed haec atque huiusmodi signa corporalia siue auribus siue oculis praesentibus quibus loquimur exhibemus. Inuentae sunt etiam litterae per quas possemus et cum absentibus conloqui, sed ista signa sunt uocum, cum ipsae uoces in sermone nostro earum quas cogitamus signa sint rerum.[73]

Le *litterae* sono state inventate al fine di parlare anche con coloro che non sono presenti; ma esse sono segni delle voci, le quali a loro volta sono segni di quelle cose che sono "pensate". L'aspetto interessante è che proprio questa *cogitatio* pochissime righe prima era stata identificata con quel verbo che viene pronunciato "interiormente" e non è proprio di alcuna lingua: «Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus uerbum est quod in corde dicimus, quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius»[74]. Da qui, il passo successivo sembra quasi naturale: «uerbum quod foris sonat signum est uerbi quod intus lucet cui magis uerbi competit nomen»[75]. Il *verbum* che risuona esteriormente altro non è che un segno, una manifestazione di ciò a cui unicamente si adatta in senso pieno la definizione di '*verbum*', ovvero la parola che riluce nell'interiorità dell'uomo e che corrisponde alla *cogitatio rerum*[76]. Se ripensiamo

significatio ad mentem pertineat, nonne arbitraris in nomine, velut in aliquo animante, sonum esse corpus, significationem autem quasi animam soni?» (il corsivo è mio). In effetti, il linguaggio stesso è per Agostino una diretta conseguenza del peccato originale, il quale ha reso gli uomini incapaci di discernere e conoscere direttamente gli uni i pensieri degli altri. Con i "segni fisici" che costituiscono il linguaggio, dunque, si cerca di sopperire proprio a questa mancanza, ma è chiaro che essi – permettendo soltanto una comunicazione di tipo indiretto tra gli animi – conseguiranno soltanto in maniera parziale ed imperfetta il loro scopo; per questo motivo, a tale condizione di fragilità strutturale si potrà porre rimedio soltanto con il ricongiungimento all'Essere divino. Cfr. Louth (1989, 154 e 158); Ando (1994, pp. 66-67).

73. Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, XV, c. 10, W.J. Mountain ed., in Augustinus Hipponensis, *Opera*, 2 voll., Brepols, Turnhout 1968, pars XVI, 2, § 19, p. 486, ll. 91-95 (PL, XLII, 1071).

74. Ivi, ll. 76-78.

75. Ivi, c. 11, § 20, ll. 1-2. Cfr. anche Augustinus Hipponensis, *Sermo* 197, PL, XXXIX, 2112: «[V]ox sonus est index cogitationis; verbum vero ipsa cogitatio. Sicut enim quando verbum concipimus, necessaria est vox quasi quoddam vehiculum verbi».

76. Questo *verbum* interiore, secondo Agostino, non va distinto soltanto da quello che risuona esteriormente attraverso le facoltà vocali, ma anche dalla mera riproduzione della voce che può avvenire nel pensiero. La mente, difatti, è capace di ripetere in sé stessa il suono delle parole appartenenti ai diversi idiomi, arrivando addirittura a replicare i ritmi delle sillabe o delle melodie, servendosi di immagini corporee che li rappresentano al pensiero. Si hanno, dunque, tre tipologie distinte di *verbum*: 1. quello espresso vocalmente; 2. quello che viene pensato in *similitudo soni*; 3. quello che appartiene soltanto all'essere dotato di anima razionale e che è anteriore a tutti i tipi di segno mediante il quale si cerca di esprimerlo. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, XV, c. 11, Mountain ed., § 20, pp. 12, l. 13 – 13, l. 56 (PL, XLII, 1072). Su tale argomento cfr. anche gli interessanti contributi di Meier-Oeser (2004; 2011), che

a come Boezio stesso concepisca il pensiero come una forma di discorso, emergere, nuovamente, come il suo modello e quello agostiniano presentino forti punti di contatto.

Dunque, il ragionamento sin qui condotto sui contenuti e sulla – per così dire – "asistematicità" della riflessione dell'Ipponate ha già fatto sorgere dei seri dubbi sulla possibilità di considerare Agostino una fonte "contrapposta" ad Aristotele. Tuttavia, il colpo decisivo giunge da un'ulteriore constatazione di fatto: nel contesto specifico delle dispute e delle *quaestiones* sul significato primario dei termini, non solo non c'è alcun autore che contrappone alla tipica posizione aristotelico-boeziana il pensiero di Agostino, ma quest'ultimo non viene quasi mai menzionato. Per quanto sorprendente, questo dato è ben spiegabile se si tiene conto della particolare forma di influenza esercitata dall'opera agostiniana, aspetto studiato con particolare attenzione da Irene Rosier-Catach. In effetti, se guardiamo all'influsso che, nel Tardo Medioevo, Aristotele e Boezio hanno avuto nel campo della logica, l'importanza e la fondamentalità del loro ruolo emerge immediatamente: le opere del primo erano incessantemente lette, discusse, commentate e "sviscerate" nelle cattedre universitarie, ma sempre in costante riferimento alle direttive, ai commenti e alle riflessioni del secondo[77]. Sono stati essi le fonti dirette e preminenti da cui gli autori medievali hanno attinto la maggior parte degli strumenti necessari alla costruzione di qualsivoglia impalcatura linguistica; ed era con loro che occorreva confrontarsi per giustificare ogni eventuale avanzamento o innovazione.

Estremamente diverso è il caso di Agostino. Le sue opere non venivano quasi mai lette dagli Artisti. Proprio per questo motivo, le sue riflessioni sul segno trovarono, per lungo tempo, possibilità di applicazione soltanto in riferimento a problematiche di ordine teologico[78]. Nemmeno le sottili distinzioni del *De dialectica* riuscirono a "penetrare" con efficacia nelle teorie degli autori scolastici. In effetti, l'unico estratto di quest'opera con cui si aveva un po' più di familiarità era un esempio di *translatio* tratto dal capitolo X e basato sul termine '*Tullius*', anche se esso non veniva sempre correttamente attribuito ad Agostino. Una sorte non migliore toccò alle pagine del *De magistro* dedicate al

analizzano tale distinzione di Agostino anche in rapporto alle evoluzioni future. Cfr. anche Rosier-Catach (2009, pp. 20-21).

77. In questo senso, Marenbon (2014, pp. 144-145) rileva come quella che si cominciò a studiare già a partire dal decimo secolo, e poi sempre con più costanza, era la logica aristotelica così come concepita da Boezio. Parimenti, Ebbesen (1992, p. 146) evidenzia come Boezio non sia mai stato sostituito da alcun autore medievale nel suo ruolo di commentatore.

78. Un esempio fra tutti è quello delle dispute sui sacramenti, considerati al contempo segni validi dal punto di vista cognitivo ed efficaci per la loro capacità di trasfondere la grazia divina. Cfr. Rosier-Catach (1999-2000, p. 44).

linguaggio. Tuttavia, l'esempio più emblematico della scarsa familiarità che gli autori medievali avevano con Agostino resta quello della definizione del segno contenuta nel *De doctrina christiana*, che – come ha rilevato Rosier-Catach[79] – venne frequentemente attribuita ad autori come Cicerone, Isidoro di Siviglia, Remigio d'Auxerre e talvolta anche allo stesso Aristotele[80].

Di certo, non è possibile negare che – almeno ad un certo punto del Tardo Medioevo, e cioè non prima della metà del secolo XIII – le teorie agostiniane cominciarono ad esercitare una qual certa influenza anche in ambito logico; ciò nondimeno, si trattò di "infiltrazioni" per lo più parziali e settoriali, avvenute in maniera progressiva e attraverso canali largamente indiretti, o comunque non paragonabili alle sistematiche operazioni di lettura e commento che interessavano i testi aristotelici[81]. Questo dato, congiunto alle riflessioni sin qui condotte, rende davvero difficile credere che la dottrina agostiniana potesse aver dato di per sé vita a un nuovo "sentiero", considerato alternativo rispetto a quello aristotelico. Anzi, tutto lascia supporre che l'idea stessa di una contrapposizione tra Agostino e lo Stagirita – almeno su questo piano – non abbia mai davvero preso forma nella mente degli autori medievali. Al contrario, le suggestioni logico-linguistiche provenienti dalle opere del vescovo d'Ippona erano frequentemente integrate in modo armonico con quei contenuti tradizionali che, già da secoli, rappresentavano il patrimonio condiviso della logica tardomedievale. È possibile proporre qualche rapido esempio:

79. Cfr. Rosier-Catach (1994, p. 97; 2007, p. 53).

80. Cfr. ad es. *Dialectica monacensis*, *Introductio*, *de voce*, in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, II-2, pp. 453-638, in part. p. 463, ll. 10-11: «Est enim signum secundum Aristotilem quod se offert sensui aliud reliquens intellectui». De Rijk (1962-1967, II-1, p. 414) data quest'opera non più tardi dell'ultima decade del secolo XII. Addirittura, lo stesso abbaglio presente nella *Dialectica monacensis* compare in un'immensa opera enciclopedica elaborata tra il 1230 e il 1260, ovvero lo *Speculum maius* di Vincenzo di Beauvais. Cfr. Vincentius Belvacensis, *Speculum doctrinale*, III, c. 32, in Vincentius Belvacensis, *Speculum quadruplex, Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale*, 4 voll., ex officina typographica Baltazaris Belleri, Duaci 1624, II, f. 237A-B: «Nam proprie loquendo intellectus non est signum rei. Dicit enim philosophus, diffiniens signum, quod signum est speciem suam ingerens sensui et aliam relinquens intellectui, tale autem non potest esse intellectus. Passiones enim animae non ingerunt speciem suam sensui, ut aliud relinquant in intellectu, sive in potentia intelligibili: passiones enim animae a sensu percipi non possunt».

81. Cfr. Rosier-Catach (2000, p. 57): «Although Aristotle can really be considered to be a direct source for semantics in the Western Middle Ages, his texts being read, discussed, lectured and commented upon, Augustine had an influence which was diffused through indirect channels in the field of the *Artes*. The only work which he wrote, very early in his career, as a technical work on dialectics, his incomplete *De dialectica*, was hardly read by language-theorists, and it is even truer for the *De Magistro*, which, although containing a long section on language, was not devised as a book on language but had logical concerns»; Rosier-Catach (2007, p. 70).

1. già Tommaso sembra equiparare *in toto* il *verbum mentis* di cui parla Agostino nel *De trinitate* con la *passio animae* del *De interpretatione*[82];
2. l'anonimo autore della *Summa metenses* – un manuale di logica da datarsi probabilmente ai primi decenni del XIII secolo – fa esplicito riferimento alla classica definizione agostiniana del *signum*, senza però abbandonare la posizione tradizionale espressa all'inizio del *De interpretatione*[83];
3. lo stesso dicasi della *Summa super Priscianum* dello pseudo-Kilwardby. Il segno di una piena integrazione tra motivi agostiniani e aristotelici compare sin dalle prime pagine dell'opera: nei *praeambula* viene citata la distinzione, formulata nel *De doctrina christiana*, tra *scientia de rebus* e *scientia de signis*; ma già nella prima *quaestio*, l'autore si preoccupa di mostrare come anche la scienza dei segni possa essere ricondotta ai criteri di scientificità delineati negli *Analitici secondi*[84].

1.3. Le origini della disputa

1.3.1. *La definizione «significare est intellectum constituere» e la riscoperta del* De anima

Dopo aver ricollocato l'influenza dell'opera agostiniana nel contesto delle teorie linguistiche del Tardo Medioevo, e scongiurata la possibilità che da essa potesse venir fuori naturalmente una posizione "anti-aristotelica", rimangono, dunque, da chiarire le ragioni che hanno dato origine alla *magna altercatio*[85].

82. Cfr. *infra*, pp. 84-90.

83. *Summa metenses*, c. 12, cit. in de Rijk (1962-1967, II-1, p. 482): «Quae *signa* nuncupantur, quia significant modum significandi vel supponendi quem habet terminus cui adduntur, cum signum sit, ut dicit Augustinus, quod preter speciem sensibilem quam sensibus ingerit, aliud in mente venire facit [...]. Licet igitur omnis vox signum dicatur, sicut innuit Aristoteles quod voces sunt signa intellectuum, intellectus autem rerum et ita voces rerum». Sulla datazione dell'opera, cfr. ivi, p. 452.

84. Cfr. anche Marmo (2010, 4.1.1).

85. Da questo punto di vista, può risultare interessante la lettura che degli inizi di tale contesa dà Mora-Márquez (2017, pp. 79-82). L'autrice sostiene che, per alcuni aspetti, la *magna altercatio* può trovare una spiegazione alla luce di alcune "incongruenze" con cui gli autori della prima metà del secolo XIII si trovavano a confrontarsi: in primo luogo, il diverso modo in cui la nozione di significazione veniva trattata nei campi della logica e della grammatica; in secondo luogo, le idee in contrasto con il modello del *Peri hermeneias* che sembrano provenire da fonti come le *Categorie* o le *Confutazioni sofistiche*. Mora-Márquez coglie senza dubbio un punto fondamentale nel sottolineare la presenza di questo sfondo ambivalente; tuttavia, esso non appare sufficiente a spiegare il rifiuto completo e sistematico della posizione aristotelico-boeziana "standard", che viene fuori, a un certo punto, nella seconda metà del XIII secolo. Si è già visto come il problema delle affermazioni "contraddittorie" di Aristotele fosse stato già preso in considerazione da Boezio. E, in effetti, gli autori medievali si porranno spesso in continuità con l'approccio del filosofo romano, tentando di conciliare, talora in maniera originale, le affermazioni prodotte dallo Stagirita in diversi contesti. Robert Kilwardby, ad esempio, spiega l'apparente divergenza

Una possibile chiave interpretativa viene fuori proprio dalla lettura estremamente psicologizzante che Boezio offre della dottrina aristotelica e che – di fatto – lascia ampio spazio al fluire di considerazioni epistemologiche nel campo della semantica.

Come già accennato, i commenti logici del filosofo romano godettero di grande fortuna lungo tutto il Medioevo, e in modo particolare a partire dal XII secolo, non a caso spesso definito il 'secolo boeziano'. Tenendo presente, inoltre, che Boezio non è stato mai pienamente detronizzato nella sua funzione di "espositore" e commentatore delle opere logiche dello Stagirita[86], possiamo già comprendere quanto nel profondo la sua lettura del *De interpretatione* abbia plasmato l'approccio degli autori medievali. A riprova di ciò, si può citare un passo della sua traduzione che ebbe particolare risonanza: «constituit enim qui dicit intellectum et qui audit quiescit»[87].

Si tratta di un passaggio davvero curioso, al quale gli autori medievali attribuirono un peso ben maggiore rispetto a quello riconosciutogli dallo stesso Boezio. Quest'ultimo, infatti, ne aveva proposto una lettura piuttosto "pratica" e operativa, inscrivendolo nel quadro delle consuete dinamiche comunicative. Secondo Boezio, con tali parole Aristotele intendeva semplicemente illustrare, attraverso una spiegazione dei processi che permettono all'ascoltatore di comprendere il significato delle parole, come anche il verbo sia una specie di nome. Ogni qualvolta che viene pronunciato un nome, infatti, la "comprensione" dell'uditore si realizza progressivamente con l'ascolto delle sillabe in succes-

tra i *Praedicamenta* e il *De interpretatione* facendo riferimento alla differenza di intenti delle due opere: la prima si concentra sul termine come *predicabile*, enfatizzando la relazione tra *vox* e *res*, suddivise nelle dieci categorie; la seconda, invece, considera i termini in quanto possono essere detti l'uno dell'altro, facendo emergere la relazione tra *vox* e *intellectus*. Un'analoga strategia conciliativa è adottata anche da autori come Nicola di Parigi e l'Anonimo di Oxford, i quali sottolineano che le divergenze apparenti tra le due opere logiche di Aristotele derivano dalla diversa tipologia di termini incomplessi presa in esame. Cfr. Robertus Kilwardby, *Scriptum super Librum Perihermeneias Aristotelis*, lectio 2, edizione inedita di A.D. Conti; Nicholaus Parisiensis, *Rationes super Peri hermeneias*, ad 2, Hansen H., Mora-Márquez A.M., "Nicolas of Paris on Aristotle's *Perihermeneias 1-3*", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 80 (2011), pp. 1-88, in part. p. 57, ll. 2-23; *Notulae super Perihermeneias* (ms. Oxford, BodlL Can. Misc. 403, ff. 31-36), lectio 2, ad 5, Mora-Márquez A.M, Anonymus Oxford, "Commentary on *De interpretatione* 1 (ms. Oxford, BodlL Can. Misc. 403, ff. 31ra-34vb)", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 83 (2014), pp. 135-206, in part. 166-206, p. 172, l. 25 – 173, l. 11. Inoltre, per quanto riguarda le differenze tra grammatica e logica, Alberto Magno risolve la questione facendo riferimento al duplice modo in cui la *vox* può essere considerata: *secundum institutionem et usum* e *secundum causam institutionis*. Albertus Magnus, I, *De interpretatione*, I, t. 2, c. 1, I, in Albertus Magnus, *Opera omnia*, Borgnet ed, I, p. 381a. Insomma, agli inizi e per buona parte del secolo XIII, tali "incongruenze" non erano state in grado di far esplodere un problema, ma erano state accettate quasi "pacificamente". Da questo punto di vista, pur riconoscendo il valore delle analisi di Mora-Márquez, in questo capitolo cercherò di far emergere le ragioni che, a un certo momento, hanno reso impossibile la "riconciliazione" tra istanze e tendenze opposte, portando così a un vero e proprio cambio di paradigma.

86. Cfr. gli studi citati *supra*, p. 61, n. 77.

87. Aristoteles, *De interpretatione*, 16b20-21, versio Boethii, in Boethius, *CPer*[1], p. 5, ll. 6-7.

sione. Questo processo, dunque, non è immediato, ma richiede un avanzamento temporale. Solo dopo aver ascoltato e appreso anche l'ultima sillaba della parola pronunciata, l'intelletto è in grado di comprenderne adeguatamente il significato e può quindi acquietarsi (*quiescere*)[88]. Ma questo meccanismo vale tanto per nomi come '*hippocentaurus*', quanto per verbi come '*legere*' o '*ambulare*'.

Tuttavia, se Boezio lega questo passaggio a una descrizione di ciò che accade nella mente dell'uditore durante i processi comunicativi, gli autori del tardo Medioevo operano un passaggio ulteriore. Essi, difatti, rielaborarono la *littera* aristotelica, arrivando a sostenere che l'operazione stessa del significare consiste in «intellectum constituere». Si tratta di una generalizzazione assente nel testo boeziano; tuttavia, è chiaro che essa si inserisce nel solco della sua impostazione psicologizzante, arrivando addirittura a integrarla e perfezionarla tramite una definizione che esprime efficacemente lo scopo e l'esito della significazione, che esiste concretamente solo nella misura in cui genera una "comprensione".

Già Pietro Abelardo, ad esempio, aveva concepito quello dell'*intellectum constituere* come un vero e proprio *officium* che le parole devono compiere, affinché possano esser dette propriamente 'significative'[89]. Ma il maestro palatino non rappresenta affatto un caso isolato nel secolo XII. Ad esempio, tale formula ricorre in un anonimo manuale di logica porretana (databile tra il 1155-1170), dove viene sapientemente ricondotta alla definizione di Prisciano, il quale sosteneva che la capacità propria del nome fosse quella di significare la sostanza e la qualità («proprium est nominis substantiam et qualitatem significare»)[90]. Secondo l'anonimo autore, dunque, il nome viene imposto a qualcosa, ovvero alla sostanza, ma ciò avviene a partire da una proprietà di quest'ultima, ovvero una qualità, e affinché venga "costituita" un'intellezione[91].

88. Cfr. Boethius, *CPer*[1], I, c. 3, p. 63, ll. 8-21: «Cum enim simplex dicimus nomen, auditoris incohat intellectus cum nostra prolatione et dum proferimus, dicentis sequitur vocem et tunc quiescit, cum illud nomen fuerit expletum. Cum enim dico 'hippocentaurus', ingreditur a prima syllaba audientis intellectus et usque ad finem totius nominis non quiescit. Ubi vero extremam audierit syllabam, mox quid dictum sit auditor intelligit et eius intelligentia conquiescit. Sic ergo et in verbo. Cum dicimus 'currere', intellectus quoque audientis per eas syllabas quae sunt 'cur' et 're' et rursus 're' vadit, sed ubi extremam audierit syllabam, mox totius verbi capiens significationem intellectus quiescit»; Boethius, *CPer*[2], I, c. 3, p. 72, ll. 14-28. Cfr. anche Suto (2012, pp. 86-88).

89. Cfr. Petrus Abaelardus *Glossae super Peri ermeneias*, Pro., Jacobi K., Strub C. edd., Brepols, Turnhout 2010, §§ 11-12, p. 20, ll. 97-98: «Officium itaque earum, ad quod institutae sunt, significare est, hoc est intellectum constituere»; Petrus Abaelardus, *Glossae super Praedicamenta*, in Petrus Abaelardus, *Philosophische Schriften*, *I. Die Logica* Ingredientibus, B. Geyer ed., Aschendorff, Münster 1921, pp. 111-305, in part. pp. 112-113, ll. 31-40.

90. Priscianus, *Institutionum grammaticarum*, II, § 18, M. Hertz ed., in *Grammatici latini*, 8 voll., Teubner, Leipzig 1855-1878, II, p. 55, ll. 6-7.

91. Cfr. *Compendium Logicae Porretanum*, I.1, in Ebbesen S., Fredborg K.M., Nielsen L.O., "*Compendium Logicae Porretanum. Ex codice Oxoniensi Collegii Corporis Christi*: A Manual of Porretan Doctrine by a Pupil

Ma da questo punto di vista, risultano rilevanti anche le riflessioni contenute nel capitolo IX dell'*Ars meliduna*, un altro manuale anonimo databile a partire dalla seconda metà XII secolo. Ivi, l'autore osserva come la funzione propria delle voci, descritta nel *Peri hermeneias*, non consista tanto nel significare, quanto piuttosto nell'«interpretari vel constituere intellectus»[92]. Ciò dimostra una buona consapevolezza degli scopi e delle direzioni della dottrina semantica aristotelica, almeno nella configurazione datale dall'interpretazione boeziana.

Nel XIII secolo, questi rilievi si diffusero a tal punto che l'attribuzione ad Aristotele della definizione «significare est intellectum constituere» divenne una sorta di assunto generalizzato. Certo, come si è visto, né lo Stagirita né Boezio si erano espressi esattamente in questi termini; tuttavia, ciò che conta è come con questa formula la semantica venne definitivamente legata alla epistemologia, divenendone l'ancella fedele, incaricata di trasmettere e riprodurre, tramite *media esteriori*, quanto prima si rende presente nella mente.

La forte connessione tra semantica e gnoseologia si rivelò particolarmente gravida di conseguenze con la riacquisizione, già avviata nel XII secolo, delle opere perdute di Aristotele, nonché con la diffusione degli scritti dei filosofi arabi. Come è noto, tale sviluppo implicò una vera e propria inondazione di idee, teorie, contenuti, talvolta completamente nuovi, che portarono a una radicale metamorfosi della percezione delle materie psicologiche e a un graduale, laborioso ripensamento dei paradigmi usuali. Naturalmente, un ruolo di primo piano in questo processo di transizione fu svolto dal *De anima* di Aristotele, opera in cui trovano sistematica esposizione i capisaldi della gnoseologia peripatetica. Sono almeno tre i nuclei contenutistici di quest'opera che occorre tenere presenti per la nostra ricostruzione:

1. la distinzione tra gli ambiti di competenza del *sensus* e della *scientia*, il primo volto all'apprensione delle cose singolari, la seconda a quella degli universali[93]. Tale idea della scienza rappresenta un vero e proprio *topos* aristotelico.

of Gilbert's", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 46 (1983), pp. 1-113, in part. p. 5, ll. 41-46: «Ratio cur omne nomen dicitur significare duo. Nomen enim alii est impositum, scilicet substantie, et ex alio, scilicet ex proprietate, et propter aliud, id est propter intellectum constituendum. Unde cum nomen significet ex inventione substantiam, circa quam qualitatem determinet, et utrumque intellectus supponat, eque proprie substantiam sicut qualitatem dicitur significare». Cfr. anche ivi, IV.10-11, p. 70, ll. 73-76. L'espressione compare in realtà anche nell'*appendix* che accompagna l'opera dedicata ai tre generi di predicabili. Essa potrebbe esser stata composta da un diverso anonimo autore. Cfr. ivi, p. 76, ll. 18-23.

92. Cfr. *Ars Meliduna,* in de Rijk (1962-1967, II-1, p. 296).

93. Cfr. Aristoteles, *De anima*, versio Iacobi Venetici, 417b22-24, II, 5 J. Decorte, J. Brams edd.: «Causa autem est quoniam singularium secundum actum sensus est, scientia autem universalium; hec autem in ipsa quodam modo sunt anima». Ho consultato questa edizione attraverso il database online della Brepols: <http://www.brepolis.net/>.

Nei *Secondi Analitici* o nella *Metafisica*, ad esempio, lo Stagirita reitera questo punto negando in maniera decisa che degli individui in quanto tali possa darsi alcun tipo di definizione o conoscenza scientifica[94];

2. l'idea che i processi di percezione e intellezione implichino un "patire"[95]. Il passaggio dalla potenza all'atto, secondo Aristotele, è sempre determinato da un agente capace di attualizzare ciò che è in potenza. Nel caso in esame, l'oggetto esterno opera in maniera tale da procurare un'alterazione nelle facoltà conoscitive, generando un'impressione a sé simile, in maniera non difforme da ciò che avviene nel caso del sigillo e la cera. Il termine '*passio*' – utilizzato anche nel *De interpretatione* – si riferisce proprio a ciò che l'anima ha patito e subito, ovvero al "contenuto" che la *res ad extra* è stata in grado di rilasciare e depositare in essa;

3. infine, Aristotele ribadisce più volte come i processi di apprensione giungano a compimento solo quando si realizza un'unificazione identitaria tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto[96]. In un celebre passaggio del libro III del *De anima*, egli arriva addirittura a rilevare come l'anima sia in un certo qual modo tutti gli esseri che conosce:

> [D]icamus iterum quod anima ea que sunt quodam modo est omnia: aut enim que sunt sensibilia aut que intelligibilia sunt. Est autem scientia quidem scibilia quodam modo, sensus autem sensibilia. [...] Secatur igitur scientia et sensus in res: que quidem potentia est, in ea que sunt potentia, que vero actu, in ea que sunt actu. Anime autem sentitivum et quod scire potest, potentia hec sunt: hoc quidem scibile, illud autem sensibile. Necesse autem aut ipsa aut species esse. Ipsa quidem enim non sunt: non enim hic lapis in anima est, sed species. Quare anima sicut manus est: et manus enim organum est organorum, et intellectus est species specierum, et sensus species est sensibilium.[97]

Affinché si abbia percezione o scienza di qualcosa, dunque, è necessario che la facoltà percettiva o intellettiva coincida in atto con il proprio oggetto. Ma

94. Cfr. Aristoteles, *Metaphysica*, VII, c. 15, 1039b20-1040a10; Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, cc. 4-5, 73b26-74a13.

95. Cfr. Aristoteles, *De anima*, versio Iacobi Venetici, 423b32-424a1, II, c. 11, Decorte, Brams edd: «Sentire quidem enim pati quoddam est»; ivi, 429a13-15, III, c. 4: «Si igitur est intelligere sicut sentire, aut pati aliquid sit ab intelligibili aut aliquod huiusmodi alterum sit».

96. Cfr. ivi, 425b25-28, III, c. 2: «Sensibilis autem actus et sensus idem quidem est et unus, esse autem ipsorum non idem – dico autem ut est sonus secundum actum et auditus secundum actum»; ivi, 426a15-16; ivi, III, c. 4, 430a2-5: «Et ipse [*sc.* intellectus] autem intelligibilis est sicut intelligibilia. In his quidem enim que sunt sine materia, idem est intelligens et quod intelligitur: scientia namque speculativa et quod sic speculativum est, idem est» Sui punti 1) e 3), cfr. anche Pini (2004, pp. 269-270).

97. Aristoteles, *De anima*, versio Iacobi Venetici., 431b21-432a15, III, c. 8, Decorte, Brams edd.

quest'ultimo non può essere identificato con la cosa reale, poiché – di fatto – nell'anima non c'è la pietra; meglio ancora, nell'anima non ci sono le *res*, bensì le *species*. Giacomo di Venezia – seguendo una tradizione di pensiero che risale a Cicerone[98] – utilizza questo termine per rendere il greco '**εἶδος**', scelta emulata un secolo più tardi anche da Guglielmo di Moerbeke[99]. Come ha osservato Giorgio Pini, questa traduzione ha contribuito a far emergere un problema che, con ogni probabilità, in Aristotele non si poneva nemmeno. Considerando che nella terminologia aristotelica '*eidos*' indica la forma della cosa, si comprende come nel passaggio soprammenzionato lo Stagirita avesse un intento preciso: mostrare come quella stessa e identica *forma* che nella realtà è congiunta alle cose possa esistere anche nella mente umana in quanto separata e disgiunta dalla materia[100]. Ma la parola '*species*', in questo preciso contesto, sembra aver suggerito agli autori medievali qualcosa di differente. Come rileva Leen Spruit, '*forma*' fa di per sé leva sulle caratteristiche reali della cosa; di converso, '*species*' – magari proprio per la sua derivazione dal verbo '*specior*', che rimanda a un guardare e un vedere – assume "connotazioni di tipo rappresentazionale e strumentale" («instrumental and representational connotations»[101]). Da questo punto di vista, ciò che è presente nell'anima, e viene dunque da essa acquisito, non è davvero la forma, ma una *similitudo* o *imago* ad essa in qualche modo correlata.

Tale realizzazione non fu priva di conseguenze, ma orientò gli autori medievali verso nuovi orizzonti teorici. Se, difatti, si ammette la necessità di una *similitudo* nello svolgimento dei processi psicologici, sorge innanzitutto il problema di capire in che cosa tale "entità interna" assomigli alla realtà esterna. In linea generale, i pensatori medievali non intesero tale somiglianza in termini pittorici, ovvero come una specie di "ritratto" ontologicamente distinto dal suo oggetto ma capace di rappresentarlo, quantomeno sommariamente. Piuttosto, la specie sembrava normalmente indicare un'adesione più sostanziale alla cosa, anche se su questo punto le posizioni risultano diversificate e non riconducibili a un unico modello teorico. Oltre ciò, rimane poi da capire se ogni facoltà dell'anima recepisca o meno lo stesso tipo di *species* o se – e in che modo – possa esser differenziata.

Un problema ancora più rilevante, però, ai fini della nostra ricerca è quello svolto dalla *species* nei processi conoscitivi: essa interviene come un oggetto a

98. Cfr. Marcus Tullius Cicero, *Academica*, H. Rackham ed. e tr. ing., in *Cicero in twenty-eight volumes*, 28 voll., Harvard University Press, Cambridge 1933, XIX, pp. 401-659 p. 440.

99. Cfr. Aristoteles, *De anima*, retractatio translationis Guillelmi de Moerbeka, 431b21-432a15, III, c. 8, in Aquinas, *Sentencia libri de anima*, CL, XLV, 1, pp. 3-258, p. 235.

100. Cfr. Pini (2004, p. 270).

101. Spruit (1995, p. 102).

sua volta percepito o conosciuto dall'anima, oppure ha soltanto la funzione di orientare l'attenzione verso qualcosa di diverso da sé? Com'è noto, la prima ipotesi conduce alla posizione comunemente identificata con il termine "rappresentazionalismo": se, difatti, la *species* è ciò che viene propriamente colto dalle facoltà cognitive, ne consegue che la mente conosce la realtà esterna soltanto indirettamente e secondariamente, a motivo della capacità rappresentativa di tali entità previamente apprese[102]. Insomma, la nozione di specie segna una nuova era nella riflessione psicologica medievale, costringendo gli autori del periodo a confrontarsi con una quantità di problematiche e interrogativi, destinati a intensificarsi progressivamente fino a culminare, nella seconda metà del XIII secolo, nel ben noto dibattito sulle *species intelligibiles*. A quel punto, è la possibilità stessa di un intermediario cognitivo come la specie ad essere messa in discussione[103].

Quel ponte naturale tra epistemologia e semantica, costituitosi fin dai tempi di Boezio e poi fortificatosi nei secoli successivi, aveva incrementato in maniera esponenziale la probabilità che le riflessioni contenute nel *De anima* fluissero negli schemi della logica aristotelica. In tal senso, non desta sorprese il fatto che, in sede di esplicazione delle nozioni del *De interpretatione*, gli autori medievali abbiano cominciato ad identificare le *passiones animae* con le *species rerum*. Tale, ad esempio, è la posizione sostenuta da Robert Kilwardby nei suoi scritti sull'*ars vetus*, portati a compimento durante le sue attività di insegnamento all'università di Parigi, ovvero tra il 1237 e il 1245[104]:

> Ponunt autem quidam quod dicit [*sc.* Aristoteles] 'passionum', et non 'intellectuum', ne generet ambiguitatem aequivocationis, cum hoc nomen 'intellectus' sit universaliter nomen intellectus possibilis, formalis et agentis. Aequivocatio enim quae est in hoc nomine 'passio' determinatur per hoc quod subditur, cum dicit: quae sunt in anima (1. 16a3); haec enim passio non est nisi species intellecta.[105]

Segue una scia simile la *Summa* composta da Lamberto d'Auxerre, che Franco Alessio e Thomas S. Maloney datano intorno al 1250[106]. Ivi, difatti, si afferma che la significazione corrisponde all'*intellectus rei*, il quale va identificato proprio con la *species* o la *similitudo* della cosa presente nell'anima:

102. Sul rappresentazionalismo nel Medioevo, cfr. nuovamente Pini (2004, pp. 271-272); Rubini (2019). Sull'idea di rappresentazione mentale, cfr. Lagerlund, ed. (2007).
103. A tal riguardo cfr. *infra*, c. 2, pp. 161-181.
104. Cfr. Lewry (1978, p. 441); Conti (2013, pp. 66-67).
105. Robertus Kilwardby, *Scriptum super Librum Perihermeneias Aristotelis*, lectio 2, Conti ed.
106. Cfr. Alessio (1971, pp. xvi-xxxii); Maloney (2015, pp. xv-xl).

> Significatio termini est intellectus rei ad quem intellectum rei vox imponitur ad voluntatem instituentis [...]. Res dicitur illud quod extra animam existens per sui speciem ab anima apprehenditur, ut homo vel lapis; intellectus rei dicitur species vel similitudo rei que est in anima. Nam secundum Aristotelem in tertio *De anima*, lapis non est in anima, sed species lapidis, et per illam speciem anima rem apprehendit.[107]

Analogamente, nel già menzionato commento sul *Priscianus Maior* dello Pseudo-Kilwardby (databile tra il 1250 e il 1280)[108], si sostiene in più punti che la *significatio* delle voci riguarda specificamente la specie intelligibile; anzi, in un passaggio dell'opera, l'autore dà per scontato che ciò sia stato affermato da Aristotele stesso: «Significatio autem non est nisi species intelligibilis secundum Philosophum I. *Perihermeneias*: "Voces sunt signa passionum quae sunt in anima"»[109].

Tale situazione, inoltre, viene perfettamente fotografata dallo *Speculum maius* di Vincenzo di Beauvais, opera che nel 1244 era già completa ma fu ulteriormente rimaneggiata nei decenni successivi dall'autore stesso. Trattandosi di uno scritto prettamente enciclopedico, esso permette di comprendere come l'identificazione tra le *passiones* e le *species*, nel contesto nel *Peri hermeneias*, fosse divenuta una posizione oramai standardizzata e accettata senza particolari resistenze, almeno in una fase specifica del secolo XIII:

> Quarto modo dicitur species rerum extra, que sunt in anima: sicut enim in speculo species rerum sunt et non res; sic et in anima. Unde Aristoteles: lapis non est in anima, sed species lapidis est in anima. [...]. Et hoc quarto modo tantum accipitur hic intellectus, cum dicitur quod voces sunt note intellectuum. Et istos intellectus vocat Aristoteles passiones.[110]

Tra gli esempi di solito citati dagli studiosi[111] figura anche Pietro di Ibernia, autore decisamente influente, che probabilmente fu maestro di Tommaso

107. Lambertus Autissiodorensis, *SL*, p. 205.

108. Sulla data di composizione e l'attribuzione dell'opera, cfr. Pinborg (1975b); Lewry (1975). Per maggiori informazioni sui contenuti del commento al *Priscianus maior*, cfr. Biard (1989a, pp. 42-51); Meier-Oeser (1997, pp. 65-72); Panaccio (1999).

109. Ps.-Robertus Kilwardby, *Commenti super Priscianum Maiorem*, 2.1.1a, Fredborg, Green-Pedersen, Nielsen, Pinborg edd., p. 49. Tale constatazione compare in una *ratio quod non* concernente la possibilità di istituire a significare le voci. Sebbene l'autore non condivida l'esito dell'argomento, tuttavia, non si scaglierà mai contro la forte identificazione tra il significato e la *species intelligibilis* che, anzi, mostra esplicitamente di condividere in altri punti. Cfr. ivi, 2.1.1b-4b, pp. 59-64. Su questi temi, cfr. anche de Libera (1981b, pp. 209-211).

110. Vincentius Belvacensis, *Speculum doctrinale*, III, c. 32, Duaci ed., II, 237C-D. Per maggiori informazioni sulla figura e le opere di Vincenzo di Beauvais, cfr. <http://www.vincentiusbelvacensis.eu/>.

111. Cfr. Pini (1999, p. 36); Marmo (2010, 6.1.1).

d'Aquino tra il 1239 e il 1245[112]. In realtà, nel suo commento al *Peri hermeneias*, datato da Dunne tra il 1260 e il 1268, Pietro non afferma esplicitamente che le voci significano le specie; tuttavia, in alcuni passi ci lascia credere che egli identifichi le *passiones animae* con le *species intelligibiles*:

> Pati dicitur communiter et proprie [...]. Proprie enim dicta passio fit semper cum transmutatione et proprie non fit nisi in rebus habentibus materiam possibilem et contrarietatem; [...] et de ista passione dicit Aristotiles: Omnis passio magis facta abicit aliquid a substancia. Ab huiusmodi passione absoluitur ex toto anima, que est sicut locus specierum.[113]

1.3.2. *Alberto Magno*

La figura di Alberto Magno rappresenta un caso emblematico e un crocevia fondamentale per la nostra ricerca[114]. La sua ricezione degli elementi fondamentali della psicologia peripatetica, difatti, è sostenuta da un impianto esegetico-dottrinale particolarmente robusto, complesso, ma estremamente coerente e lineare nelle sue articolazioni, che risulterà utile ripercorrere nei suoi tratti essenziali:

> Est autem sententia fere omnium, quod solum universale sit intelligibile: eo quod tam Aristoteles quam Boetius et Averroes attestantur, quod universale est dum intelligitur, singulare autem dum sentitur, cuius potissimam assignant rationem eam [...] quod intellectus accipit nudatum et spoliatum a materia et a materiae appendiciis. Cum ergo cum suis appendiciis sit id quod individuat formas, erit sic nudatum ab individuantibus: et sic relinquitur quod sit universale obiectum intellectus: et sic concorditer tradunt, quod sit universale obiectum intellectus.[115]

112. Cfr. Dunne (1996, pp. xv-xvi).

113. Petrus de Ybernia, *Expositio et quaestiones in librum Aristotelis Peryermeneias seu De interpretatione*, I, q. 2, resp., M. Dunne ed., Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1996, p. 18, ll. 126-132. L'identificazione tra le *species* e le *passiones* sembra presente anche nel commento al *Peri hermeneias* di Nicola di Parigi. Cfr. Nicholaus Parisiensis, *Rationes super Peri hermeneias*, lectio 2, *sententia*, Hansen, Mora-Márquez edd., pp. 61, l. 15 – 62, l. 24. Sicuramente interessante è anche il caso del commento al *Peri hermeneias* dell'anonimo di Oxford, in cui ci si chiede se le voci siano segni delle *species*, invece delle passioni. L'autore sviluppa il problema in maniera originale prendendo in considerazione il duplice significato del termine '*species*': come *species rei*, che è il modo in cui l'essenza della cosa si rende presente nell'anima; come *species vocis*, che ciò che viene ricevuto quando si ascolta una parola. Cfr. *Notulae super Perihermeneias* (ms. Oxford, BodlL Can. Misc. 403, ff. 31-36), lectio 3, q. 5, Mora-Márquez ed., pp. 187, l. 25 – 188, l. 17 e p. 192, ll. 15-30.

114. Sulla vita e le opere di Alberto Magno, cfr. Weisheipl (1980).

115. Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, t. 1, c. 1, S. Donati ed., EC, VII, 2b, p. 16a, ll. 5-16.

Il celebre maestro di Colonia non mostra alcuna esitazione nel seguire le note direttive aristoteliche, dando ad esse una direzione specifica: soltanto ciò che è universale è intelligibile, ovvero può essere propriamente compreso e acquisito dall'*intellectus*. Alla base di tale assunto, secondo Alberto, vi è la necessità che l'intelletto carpisca il proprio oggetto soltanto nel momento in cui quest'ultimo risulti completamente privato della materia e dei completamenti ad essa annessi. In particolar modo, con l'espressione '*materiae appendicia*' l'autore si riferisce a tutte quelle proprietà e condizioni concomitanti che solitamente si accompagnano a ciò che è sottoposto ad una forma ed esiste in una quantità definita di materia: come ad esempio, una precisa posizione delle membra, un colore peculiare del viso, un'età specifica, una determinata figura del capo etc.[116] Dunque, dato che la forma presente nelle cose si "individualizza" proprio mediante la materia e i suoi supplementi[117], nel momento stesso in cui questi decadono e vengon meno, ciò che resta viene "spogliato" della propria singolarità – ovvero della propria capacità di pertenere ad uno e un solo ente –, divenendo a pieno titolo *universale*.

Tuttavia, non bisogna incorrere nell'errore di credere che l'*obiectum intellectus* sia in tutto e per tutto equiparabile alla *forma* insita alle cose stesse. Questa, difatti, in relazione all'*actum existendi*, non è mai realmente e contemporaneamente comune a più enti, poiché – immergendosi nella materia – dà l'essere sempre e soltanto a una *res* determinata[118]; ne deriva che solo quando

116. Questi esempi sono usati in Albertus Magnus, *De anima*, II, t. 3, c. 4, C. Stroick ed., EC, VII, 1, p. 101, ll. 78-83.

117. Sebbene nella citazione precedente sembrerebbe siano soltanto le "appendici della materia" ad individualizzare la forma, poco più avanti Alberto estende tale operazione anche alla materia stessa. Cfr. ad es. Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, I, t. 2, c. 2, EC, VII, 2b, pp. 18b, l. 48 – p. 19a, l. 1: «Amplius individuatur forma per materiam; forma autem individuata dat esse individuo: sic igitur et forma efficitur propria et materia; nihil ergo formae et materiae quod est in uno individuo, est in pluribus simul sumptis: ergo universale nihil est rei, sive secundum formam, sive secundum materiam accipiatur, cum ipsum sit in possibilibus simul sumptis».

118. È per questo motivo, in effetti, che l'universale non è davvero presente *in re*, come afferma Alberto più volte proprio nei primi due capitoli del *De intellectu et intelligibili*. Meglio ancora, l'*essentia/forma rei* (in questa sede i due termini sembrano essere utilizzati sinonimicamente, d'altra parte, la *forma* costituisce l'intero essere della cosa) possiede soltanto un'*aptitudo* alla *communicabilitas*, ovvero una convenienza a divenire universale. Difatti, essa è quanto meno adatta a determinare l'esistenza di più cose, sebbene non lo faccia mai. Questa *aptitudo*, dunque, diviene *actum* soltanto quando la forma è carpita nell'intelletto stesso, che la separa dagli elementi che la "individualizzano". Cfr. ivi, p. 19ab, ll. 22-43: «[D]icimus essentiam uniuscuiusque rei dupliciter esse considerandam. Uno videlicet modo prout est natura diversa a natura materiae sive eius in quo est, quodcumque sit illud. [...] Et primo quidem modo adhuc dupliciter consideratur. Uno quidem modo prout est essentia quaedam absoluta in seipsa, et sic vocatur essentia, et est unum quid in se existens, nec habet esse nisi talis essentiae, et sic est una sola. Alio modo prout convenit ei communicabilitas secundum aptitudinem, et hoc accidit ei ex hoc quod est essentia apta dare esse multis, etsi si numquam dat illud, et sic proprie vocatur *universale*. Omnis enim essentia communicabilis multis universale est, etiam si actu numquam dat esse nisi uni soli, sicut sol, et luna et Iupiter et huiusmodi [...]. Per hanc igitur aptitudinem universale est in re extra, sed secundum actum existendi in multis non est nisi in intellectu»; ivi, p. 20a, ll. 1-11. Cfr. anche Albertus Magnus, *De unitate*

recepita *in anima* è capace di soddisfare attualmente e compiutamente quelle caratteristiche universali che le permettono di essere contemporaneamente *in multis et de multis*. Ma se *in re* la forma non è mai davvero universale, allora ciò che l'intelletto afferra non corrisponde alle modalità in cui essa sussiste attualmente *in subiecto*:

> Sed intellectus potius accipit intentionem formae quam formam nec accipit eam secundum intentionem individui nec sicut in subiecto, sed potius sicut locus et species formarum.[119]

> Dicendum quod in veritate intellectum nihil rei accipit, sed accipit speciem abstractam a re, quae est intentio et quiditas rei secundum rationem, licet non secundum esse.[120]

Ciò che viene veramente carpito e che, dunque, costituisce il contenuto proprio dell'*intellectus*, non è – come appare dalla prima citazione, tratta dal *De unitate intellectus* – la forma in sé o comunque – come si evince dal secondo passo, preso dalla *Summa de homine* – una *res*, intesa come ciò che ha un essere, per l'appunto, "reale" e completo; piuttosto, si tratta di un'*intentio* o di una specie astratta dalle cose. Per comprendere meglio questo punto, conviene prendere in esame un passo fondamentale tratto dal secondo libro del commentario sul *De anima*, probabilmente composto quando Alberto Magno era Provinciale di Teutonia, ovvero tra il 1254 e il 1257:

> Dicimus igitur, quod omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse, quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species, sub qua aliqua sensibilis vel intelligibilis notitia apprehensi habetur.[121]

intellectus, A. Hufnagel ed., EC, XVII, 1, p. 25b, ll. 47-49: «[E]t bene concedendum est quod universale ut universale non est nisi in intellectu». Il concetto dell'universale *in re* come *aptitudo* è ripetuto anche nelle *quaestiones* alla *Metaphysica*, sebbene ivi il problema sia affrontato con finalità ed intenti divergenti. Cfr. Albertus Magnus, *Metaphysica*, V, t. 6, c. 6, B. Geyer ed., EC, XVI, p. 286b, ll. 64-80; ivi, VII, t. 5, c. 1, pp. 372a-373b. Cfr. anche Dähnert (1933, p. 94). Sembrerebbe, tuttavia, che in alcuni lavori precedenti, come ad esempio nel *De V universalibus*, Alberto avesse sostenuto posizioni diverse, di forte stampo platonico e difficilmente conciliabili con quelle più "mature" espresse nel *De intellectu et intelligibili*. La questione è sicuramente del massimo interesse, ma in questa sede non possiamo che rimandare alla letteratura secondaria. Cfr. Noone (2013, pp. 619-626); Tkacz (2013, pp. 512-516).

119. Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, c. 6, EC, XVII, 1, p. 23a, ll. 9-12.

120. Albertus Magnus, *De homine*, *De anima sensibili*, 2.1.2.2 (Borgnet ed., q. 45), ad 1, H. Anzulewicz, J.R. Söder edd., EC, XXVII, 2, p. 365b, ll. 64-67. Cfr. Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, I, t. 1, c. 7, EC, VII, 2b, p. 14, ll. 6-17.

121. Albertus Magnus, *De anima*, II, t. 3, c. 4, EC, VII, 1, 101b, ll. 62-66.

Dal punto di vista etimologico, '*apprehendere*' ('*ad*' + '*prehendo*') indica il tendere verso qualcosa al fine di impossessarsene e renderlo proprio. Nel lessico albertino tale verbo ha un'estensione semantica maggiore di '*intelligere*', arrivando a comprendere tutte le possibili modalità in cui l'uomo riesce ad acquisire qualcosa della realtà sensibile. Dunque, in qualsivoglia attività di *apprehensio* ci si appropria della forma; tuttavia, ciò non avviene in conformità al suo essere, ovvero al modo in cui essa sussiste ed esiste nella cosa appresa, ma in relazione e proporzionalmente all'*intentio* o *species* che le corrisponde nell'anima[122].

Prendendo spunto da un'intuizione di Spruit[123], a questo punto diviene opportuno rilevare che, nella dottrina di Alberto, le specie/intenzioni svolgono una duplice funzione: da un lato, esse, essendo il risultato e l'esito di ogni operazione di apprendimento, si configurano come autentici contenuti mentali; dall'altro, per la loro capacità di veicolare una qualche *notitia* sull'oggetto, assumono una funzione rappresentazionale e di intermediazione. Naturalmente, l'informazione comunicata può essere sensibile o intelligibile, ma questo dipende dal tipo di specie che la trasmette.

In realtà, a detta di Spruit tale duplicità di funzioni si manifesterebbe prevalentemente al livello della cognizione intellettiva, mentre nel caso del senso, Alberto preferirebbe vedere le specie soltanto come un "principio strumentale" per l'apprensione. Tuttavia, questa sembrerebbe essere soltanto una differenza di enfasi dovuta al diverso *status* di cui godono l'oggetto dell'intelletto e quello delle altre facoltà dell'anima: nel primo caso è universale e, come abbiamo detto, non può esistere in quanto tale nella realtà esterna; nel secondo caso è affetto dalla singolarità e il riscontro con la realtà può essere un po' più immediato. In ogni caso, dal passo esaminato, nonché da quello che ci dice in altre sedi, traspare come, secondo Alberto, anche nel caso delle altre facoltà dell'anima ciò che viene veramente carpito e "percepito" è la specie, che dunque rappresenta il vero contenuto dell'atto mentale[124].

122. In questo senso, Dähnert (1933, p. 29) sottolinea che soltanto nel momento in cui l'anima riceve un certo contenuto nella forma di una *intentio*, l'*accipere* diviene un *apprehendere*.

123. Cfr. Spruit (1995, p. 147): «We have seen that, in the domain of perception, Albert uses indiscriminately the terms 'species' and 'intention' to stand for the instrumental principle of apprehension. A shift occurs in his analysis of the models of intellectual cognition, where 'species' is frequently used to denote the "result" (in addition to the principle) of intellectual activity. Clearly, Albert did not think it necessary to make a sharp distinction between actual mental representation and mental content. This assimilation of mental representation and content is, in my opinion, intimately connected to the standard view or innate species, which are not directly related to sensible reality, and which there can barely be distinguished from the content they bear».

124. Nel *De somno et vigilia*, ad esempio, Alberto afferma esplicitamente che il senso "percepisce" la specie della cosa. Cfr. Albertus Magnus, *De somno et vigilia*, II, t. 1, c. 2, S. Donati ed., EC, VII, 2c (URL https://institutionen.erzbistum-koeln.de/albertus-magnus-institut/editio_coloniensis/), p. 40b, ll. 27-31: «Ostendemus ergo primo quod haec non sit passio sensus, qui est acceptivus sensibilium specierum ma-

Proprio nella sua parafrasi del *De anima*, Alberto individua quattro livelli di *apprehensio*, preoccupandosi di assegnare ad ognuno di essi una specifica tipologia di *intentio*, che dipende da una determinata modalità di astrazione[125]: 1. senso; 2. immaginazione; 3. estimazione o collezione; 4. intellezione. Nel primo stadio, il senso riceve la *species sensibilis*, che è ancora legata al singolare e lo rappresenta, similmente a come la cera assume la forma del sigillo senza mescolarsi alla materia di quest'ultimo[126]. Tuttavia, questa stretta relazione col particolare permane anche nei due successivi livelli di *apprehensio*, nonostante gli operanti e attivi processi di progressiva astrazione[127]. Solo nell'ultimo stadio, la specie raggiunge lo *status* di universale e diviene *intelligibilis*, tramutandosi nell'oggetto proprio ed esclusivo della conoscenza intellettuale[128].

Ciò che rende estremamente interessante questo schema è che c'è un punto in cui si ricongiunge naturalmente alla semantica, e che viene fuori già dal commento sul *De anima*:

> [D]ifferunt forma rei et intentio rei; forma enim proprie est, quae informando dat esse actu materiae et composito ex materia et forma. Intentio autem vocatur id per quod significatur res individualiter vel universaliter secundum diversos gradus abstractionis; et haec non dat esse alicui nec sensui, quando est in ipso, nec etiam intellectui, quando est in illo, sed signum facit de re et notitiam.[129]

Ritorna qui la distinzione tra *forma* e *intentio*, ma questa volta le parole dell'autore fanno luce su un ulteriore aspetto rilevante: se la forma è completamente implicata nel determinare attualmente nell'esistere la materia e

teria praesente, sine materia tamen. Si *enim usus* visus est *videre et auditus audire et omnino* videmus quod *sensus* usus est *sentire* speciem re praesente exterius». Per ulteriori passi in cui Alberto assume una qual certa uniformità di funzioni tra la specie intelligibile e quella sensibile, cfr. Albertus Magnus, *Summa theologiae*, II[a], t. 13, q. 77, s. c. 14, Borgnet ed., XXIII, p. 89a; Albertus Magnus, *De homine*, *De anima rationali*, 2.4.2, EC, XXVII, 12, p. 435b, ll. 65-69.

125. Una breve schematizzazione dei livelli di astrazione è anche offerta da Ashley (2013, p. 310).

126. Cfr. Albertus Magnus *De anima*, II, t. 3, c. 4, EC, VII, 1, p. 101a, ll. 68-71; ivi, p. 149a, ll. 7-17.

127. L'*imaginatio*, difatti, ha comunque a che fare con un'*imago* della cosa, anche se quest'ultima non è materialmente presente. Allo stesso modo, la facoltà estimativa non ricava le proprie intenzioni in conformità a *rationes communes et universales*, ma da immagini specifiche che nulla hanno di propriamente universale. Cfr. ad es. ivi, III, t. 1, c. 2, p. 167ab, ll. 40-58.

128. Cfr. anche Dähnert (1933, p. 95 e p. 108). Nella *Summa de Creaturis*, Alberto afferma ripetutamente che la specie/intenzione costituisce l'oggetto dell'intelletto. Cfr. Albertus Magnus, *De homine*, *De anima rationali*, I.1.2.5.3.1.2.2.1 (Ed. Par.: q. 58, a. 1), ad. 3, EC, XXVII, 12, p. 446a, ll. 28-31: «Ad illud dicendum quod intelligentiae habent materiam, quae est particulare, quae a Boethio vocatur "id quod est", et ab hac abstrahitur intentio communis, quae est obiectum intellectus»; ivi, I.1.2.5.3.2.2 (Ed. Par.: q. 71, a. 2), resp., p. 471a, ll. 12-16: «Species enim in anima per hoc quod est accidens ut in subiecto ens in intellectu, non est obiectum intellectus, et sic corrumpitur per oblivionem. Est autem obiectum intellectus per hoc quod est ratio rei et natura, et sic non corrumpitur».

129. Albertus Magnus, *De anima*, II, t. 3, c. 4, EC, VII, 1, p. 102ab, ll. 28-39.

– conseguentemente – i suoi composti, la specie non ha nulla a che fare con l'essere delle cose. Piuttosto, nel suo trasmettere *notitia* ed informare sulla realtà esterna, essa assolve una vera e propria funzione "segnica", permettendo la significazione della cosa in maniera corrispondente al grado di astrazione che le appartiene.

Al momento della composizione della sua *Expositio* sul *Peri hermeneias*, Alberto Magno doveva aver già provveduto a definire i capisaldi della sua dottrina epistemologica[130]. In effetti, essa, con i suoi presupposti e le sue implicazioni, si riversa completamente nell'ambito della logica, offrendo solide basi speculative e ampie prospettive teoriche per riconsiderare in modo approfondito e rigoroso i fondamenti della semantica aristotelica. Le nozioni di *intentio* e di *species* compaiono già agli inizi del secondo trattato, precisamente nel momento in cui il maestro di Colonia spiega il perché si renda necessaria un'azione istitutiva per permettere alle voci di significare:

> Quod autem aliqua vox sit significativa ad placitum quae sine institutione nihil significat, sic probatur: quia ea quae sunt extra animam, sunt res a natura causatae, agentes suas cognitiones in anima, per universale abstractum a singulari, vel per sensibile quod accipit sensus a quo intellectus per reflexionem ad sensum accipit universale. Sic enim res extra imprimit et agit quodammodo in animam, et infert ei passionem: eo quod anima secundum mentem et intellectum passiva et receptiva est. Et quia sic intellectus patitur et recipit a re extra, ideo dicuntur passiones formae et intentiones rerum quae sic fiunt in anima. Et quia voces articulatae non possunt formari nisi ab intelligente et concipiente rem et recipiente passionem secundum formam rei cognitae, ideo voces articulatae a tali constituuntur intellectu: non constituit autem vocem articulatam nisi ad significandam speciem rei et passionem, qua a re intra se concepit.[131]

La *passio* si identifica in tutto e per tutto con la *forma*, o meglio l'*intentio* sensibile o intelligibile che la *res* è capace di imprimere nell'anima, la quale svolge una funzione ricettiva. Dunque, l'attribuzione di un significato alle espressioni vocali è direttamente correlata all'acquisizione gnoseologica che si verifica per mezzo di tali "contenuti interni", gli unici a cui – come rileva anche Mora-Márquez – la mente ha direttamente accesso[132]; proprio per questo moti-

130. Weisheipl (1980, p. 40) ritiene che le prime parafrasi logiche di Alberto (tra le quali dovrebbe essere inclusa anche quella al *Peri hermeneias*) siano state composte prima del 1264; Gauthier (1882-2014, I*, 1, p. 69*) sostiene che il testo sul *De interpretatione* sia stato composto tra il 1257 e il 1264-7.

131. Albertus Magnus, *De interpretatione*, I, t. 2, c. 1, Borgnet ed., I, p. 380a.

132. Cfr. Mora-Márquez (2015, p. 49).

vo, l'*intellectus*, nell'istituire e formulare il linguaggio vocale, opera in maniera tale da attribuire ad ogni *vox articulata* una specie o *passio*, che a sua volta verrà primariamente significata al momento del pronunciamento della *vox* stessa[133].

Dal momento che la *res* agisce in maniera tale da imprimere sé stessa nell'anima, la *passio* si dimostra in tutto e per tutto "simile" all'oggetto che l'ha prodotta, divenendone lo "stampo" fedele. Tale dato permette di giustificare due proprietà fondamentali possedute dalle *intentiones*: da un lato, il fatto che esse sono uguali nelle menti di tutti gli uomini, a prescindere dal popolo e dalla cultura di appartenenza[134]; dall'altro, la già citata funzione rappresentativa da esse svolta, che affonda le proprie radici nella *convenientia* sussistente tra il contenuto mentale e ciò che, invece, è *ad extra*. È per il suo esser *similitudo*, ovvero nel suo riprodurre fedelmente ciò da cui deriva, che la *species* è in grado di comunicare una qualche notizia sulla realtà esterna, operazione che da un punto di vista semantico permette il prolungarsi dell'azione referenziale della *vox* in direzione della *res*:

> Per hoc autem quod notae sunt passionum quae ex intentionibus rerum causantur in anima, habentur quod non primo sunt notae rerum, sed potius primo sunt notae similitudinum quae sunt in anima, et per similitudines istas ad res referuntur.[135]

Risulta oramai chiaro il modo in cui la dottrina semantica proceda in simbiosi con le sue teorie gnoseologiche. I due livelli che conducono la significazione dapprima dalla voce all'affezione e, poi, dall'affezione alla cosa presuppongono proprio la duplice funzione svolta dalla specie a livello cognitivo: quella "contenutistica" nel primo step, la rappresentativo-strumentale del secondo. Questa struttura rende evidente il progressivo co-implicarsi di nozioni appartenenti a due ambiti in linea di principio differenti, ma tra di loro fortemente interconnessi.

1.3.3. *Tommaso d'Aquino e le premesse del suo sistema gnoseologico*

L'affermazione reiterata che ciò che viene colto dall'intelletto non è la forma, ma la sua specie, introduce nella dottrina gnoseologica di Alberto Magno

133. Cfr. anche Albertus Magnus, *De anima*, II, t. 3, c. 22, EC, VII, 1, p. 131a, ll. 22-25: «[E]t ideo vox non est nisi habentis intellectum concipientem intentiones rerum et ideo ad exprimendum conceptum format voces».

134. Cfr. Albertus Magnus, *De interpretatione*, I, t. 2, c. 1, Borgnet ed., I, pp. 380b-381a.

135. Ivi, p. 381a.

chiare aperture di tipo rappresentazionalista. La sua posizione, tuttavia, non costituisce un caso isolato nel contesto della prima metà del secolo XIII; anzi, le sue idee possono esser addirittura considerate moderate se confrontate con quelle di un suo contemporaneo come Bonaventura da Bagnoregio. Spruit, in effetti, ha rilevato come quest'ultimo utilizzi i termini '*species*', '*similitudo*', '*forma*' in maniera sinonimica[136]. In tal senso, le specie non costituiscono soltanto dei principi formali della conoscenza, ma si configurano come dei veri e propri contenuti mentali che l'intelletto coglie direttamente nei processi conoscitivi:

> [S]ubstantia intellectiva nihil cognoscit, nisi quod abstrahitur a materia; dicendum, quod hoc non facit propter hoc, quod ipsa sit omnino immaterialis, sed propter hoc, quod res non potest ei uniri secundum veritatem. Ideo oportet, quod uniatur secundum similitudinem, quam anima abstrahit a re. Alia est etiam ratio, quia intellectus per similitudinem, per quam intelligit, debet fieri in actu intelligendi; illud autem, quod facit, rem esse in actu, species est et forma. Ideo anima non cognoscit rem, nisi speciem eius et formam sibi imprimat; et hoc non potest esse, nisi illa abstrahantur a materia.[137]

A ben vedere, considerazioni di tal genere trovano riscontro anche in alcuni di quegli autori – citati in precedenza – che avevano cercato di far convergere i contenuti del *De anima* e con quelli del *De interpretatione*. Nel passo dell'*Expositio* dapprima menzionato, Robert Kilwardby rileva che la *passio* corrisponde proprio alla *species intellecta*, che – evidentemente – sta ad indicare quella rappresentazione similitudinaria che la mente primariamente recepisce e comprende[138]. Inoltre, il maestro inglese ribadisce concetti simili anche in relazione al senso o all'immaginazione. Nel *De spiritu fantastico*, egli precisa che la sensazione deriva dal concorso di due operazioni[139]: innanzitutto, un atto di

136. Cfr. Spruit (1995, p. 137): «Bonaventure uses 'species', 'similitude', and 'form' as interchangeable terms, however, assimilating *de facto* any possible mediating mental representation to the cognitive content *tout court*. This seems to be the upshot of Bonaventure's cognitive psychology: the human mind accesses sensible reality by virtue of its formal structure, and grasps the latter. Species, as similitude and form, stand for the intelligible kernel of sensible things, and thus can be abstracted to become a mental content».

137. Bonaventura de Balneoregio, *Commentarium in II Sententiarum*, d. 17, a. 1, q. 2, ad 4, in Bonaventura de Balneoregio, *Opera omnia*, 10 voll., Quaracchi, Firenze 1882-1902, II, p. 415ab.

138. Cfr. *supra*, c. 1, p. 69.

139. Cfr. Robertus Kilwardby, *De spiritu fantastico*, in Robertus Kilwardby, *On Time and Imagination.* De Tempore. De Spiritu Fantastico, P.O. Lewry ed., Oxford University Press, Oxford 1987, pp. 55-134, in part. § 125, p. 83, ll. 23-28: «In sentiendo sunt duo, [...] scilicet attenta actio anime erga corpus, per quam et in qua formatur in illa ymago, et conuersio aciei in se, per quam et in qua sentitur ymago. Aut ergo hec duo contingunt simul tempore in eodem instanti, licet secundum prius et posterius natura, aut in diuersis instantibus intercepto tempore medio siue sensibili siue insensibili».

attenzione dell'anima verso il corpo, attraverso cui la mente produce un'*ymago*; in secondo luogo, la direzione dello sguardo (*acies*) dell'anima verso di sé, dimodoché essa "percepisca" l'*ymago* appena generata. Sempre nella stessa opera, Kilwardby rileva come l'immaginazione stessa derivi da una contemplazione dell'immagine della cosa sensibile presente nella memoria[140].

Intraprende una strada analoga anche Pietro d'Ibernia, che ci parla di "intenzioni comprese" derivate dai fantasmi:

> Quamvis ergo dependat ex coniuncto actio intelligendi et *intentiones intellecte* a phantasmatibus existentibus in corpore tamen ipse intentiones intellecte sunt in anima intellectiva sicut presentibus coloratis intentiones visibiles sunt in visu et abeuntibus absunt, et ita phantasmatibus abeuntibus abeunt intentiones que sunt in anima intellectiva.[141]

Insomma, risulta chiaro che in un determinato frangente del secolo XIII la possibilità di considerare le specie – sia quelle sensibili che intelligibili – come "contenuti" primari di apprensione fosse stata largamente accettata, o quantomeno non percepita come problematica. A dirla tutta, tale posizione si pone ancora una volta in linea di continuità con Boezio, che in un passaggio dei suoi commenti al *Peri hermeneias* rileva che la mente, nel momento in cui conosce, non fa altro che comprendere una qualche similitudine delle cose: «mens igitur cum intelligit, rerum similitudinem conprehendit»[142]. In un modo o nell'altro, la riflessione del filosofo romano sembra rimanere comunque presente nel *background* delle elaborazioni teoretico-concettuali portate avanti da questi autori.

È proprio in questo panorama, però, che emergono l'originalità e la rilevanza della proposta teorica di Tommaso. Pur condividendo alcune importanti premesse del sistema psicologico di Alberto Magno, già dalla fine degli anni '50 l'Aquinate comincia a puntualizzare un aspetto che, forse, era stato trattato con eccessiva leggerezza da parte di alcuni suoi predecessori e contemporanei. Ma per comprendere adeguatamente tale punto, occorre dare una breve delineazione dei processi che, secondo Tommaso, permettono l'acquisizione delle specie.

140. Cfr. ivi, § 207, p. 105, ll. 19-21: «Ymaginacio autem sine memoria esse non potest, quia ymaginacio est rei sensibilis absentis ymaginis intra per memoriam representate contemplatio». Cfr. anche ivi, § 209, ll. 25-27: «[D]icendum quod ad motum appetitus non sufficit sola presentia speciei rei appetibilis in memoria, et oportet quod sit ipsius presentis percepcio per actualem ymaginationem».

141. Petrus de Ybernia, *Expositio et quaestiones in librum Aristotelis Peryermeneias seu De interpretatione*, lectio 1, c. 2, Dunne ed., p. 21, ll. 194-199 (il corsivo è mio).

142. Boethius, *CPer*^{2}, I, c. 1, p. 35, ll. 7-8.

Così come per Alberto, anche per l'Aquinate l'apprensione presuppone un'*immutatio*, ovvero un'alterazione nell'anima procurata dall'oggetto esterno, il quale viene così acquisito sotto forma di una specie. Per quanto riguarda la sfera sensibile, tali alterazioni si distinguono in due tipologie. Si dà, anzitutto, un'*immutatio naturalis*, che comporta una modifica dell'organo sensoriale o dell'oggetto percepito. Nel caso del tatto, ad esempio, la mano che tocchi un oggetto caldo subirà un'alterazione fisica che la porterà a riscaldarsi a sua volta. Esistono, tuttavia, anche dei cambiamenti che avvengono nell'anima stessa, delle *immutationes spirituales*, che consentono la formazione della specie o – per riprendere le parole dell'art. 3 della q. 78 della *Summa theologiae* – di un'*intentio formae sensibilis*[143]. La cosa interessante è che, mentre gli altri sensi presuppongono ambedue le tipologie di cambiamento, la vista – che per questo motivo viene considerata la più perfetta tra le facoltà percettive – si sviluppa sulla base della sola *immutatio spiritualis*.

Il compito di discernere e ordinare le diverse specie prodotte dai sensi particolari spetta al *sensus communis*[144]. In seguito, esse vengono conservate dalla *phantasia* (o *imaginatio*) che funge quasi da «thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum»[145]. A parte le intenzioni ricevute direttamente dai sensi, la *virtus aestimativa* consente – attraverso opportune operazioni di comparazione e composizione – all'uomo di formarne di nuove, che verranno poi assimilate e conservate nella *memoria*. Sia le immagini ritenute nella fantasia che quelle presenti nella memoria prendono il nome di *phantasmata* e, a differenza delle specie sensibili, continuano ad esistere anche nel momento in cui cessa la sensazione.

Anche i fantasmi, derivando – direttamente o tramite *collatio* – dalle intenzioni sensibili, mantengono una stretta connessione con gli enti materiali e singolari della realtà esterna. Proprio per questo, non possono promuovere l'atto intellettivo, come tale diretto a ciò che fonda e legittima la conoscenza di tipo scientifico, ovvero l'universale. Affinché sia recepito nell'intelletto possibile, dunque, il contenuto del fantasma deve essere depurato da tutte le condizioni individualizzanti; a tale scopo interviene l'intelletto agente, capace di "astrarre" dai *phantasmata* un nuovo tipo di rappresentazione universale, che prende il nome di *species intelligibilis*[146].

143. Cfr. Aquinas, *ST*, Iª, q. 78, a. 3, resp., CL, V, p. 254a.

144. Cfr. ivi, Iª, q. 78, a. 4, ad 2, 254ab.

145. Ivi, resp., 256a.

146. Cfr. ad es. ivi, Iª, q. 85, a. 1, resp., 331a: «Et ideo proprium eius [*sc.* intellectus] est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a

Questa breve panoramica sullo sviluppo delle dinamiche di apprensione che dal *sensus* arriva sino all'intellezione, non deve indurre a credere che la specie – sia essa quella sensibile, intelligibile o il fantasma – costituisca di per sé l'oggetto di apprensione. È qui che emerge un punto di rottura importante tra Tommaso e la tradizione precedente. Una delle discussioni più articolate su questo tema compare nella *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 2, dove l'Aquinate si interroga proprio sulla possibilità che la specie intelligibile sia *id quod intelligitur*.

Tra le opinioni a favore della ricezione delle specie intellegibili come oggetti di cognizione, Tommaso riporta proprio il famoso passo 16a3-8 del *Peri hermeneias*[147] e ciò per tale ragione: dal momento che esiste una chiara corrispondenza tra l'*intelligere* e il *significare* («id enim voce significamus quod intelligimus») e dato che la *passio* aristotelica, come una lunga tradizione attesta, è equivalente alla *species* di cui si parla nel *De anima*, ne consegue che, se le *passiones* sono ciò che viene primariamente significato dalle parole, allora anche le *species* devono essere ciò che l'intelletto primariamente coglie. Come abbiamo visto, tale prospettiva era stata accolta da Alberto; tuttavia, se considerata attentamente essa mostra delle problematicità.

L'eventualità che l'intelletto comprenda soltanto ciò che è "già in sé" sembra procurare una decisa separazione tra la conoscenza e la realtà, rendendo quest'ultima accessibile solo in modo indiretto e mediato. Questa posizione comporta una serie di rischi dal punto di vista epistemologico che Tommaso non sembra voler accettare. Non a caso, egli insiste sul fatto che le specie non sono davvero dei contenuti di intellezione, ma si comportano come dei *quo intelligitur*:

> Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.[148]

> [S]pecies intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. [...] Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed

materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus».

147. Cfr. ivi, a. 2, arg. 3, p. 333a: «Praeterea, philosophus dicit, in I *Periherm.*, quod "voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum". Sed voces significant res intellectas: id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu».

148. Ivi, s.c., p. 333b.

> quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.[149]

Così come la specie sensibile non è ciò che è percepito, ma piuttosto ciò "per mezzo del quale" le facoltà sensitive divengono in grado di percepire l'oggetto esterno, allo stesso modo quella intelligibile non costituisce l'oggetto e il contenuto più proprio dell'atto di comprensione, ma il mezzo che lo rende possibile. Si assiste, dunque, a un'accentuazione della funzione strumentale svolta dalle specie, che a sua volta deriva dalla loro capacità rappresentazionale[150]. Proprio nel suo esser immagine e similitudine, la specie dà forma all'intelletto possibile, orientandone l'azione verso la *res*[151]. È quest'ultima, dunque, ad essere primariamente colta e a costituire – inizialmente – il *quod* dell'*intelligere*; la specie viene tutt'al più intesa secondariamente, mediante una *reflexio* che permette all'intelletto di "ripiegarsi su sé stesso" e arrivare a conoscere il proprio stesso *intelligere*, nonché ciò che lo rende possibile. Dunque, l'evoluzione rispetto alla posizione albertina procede verso due direzioni: 1. la specie non è più la meta, ciò di cui si produce una intellezione; 2. nel suo costituirsi come strumento che permette la comprensione di "altro da sé" la funzione rappresentativa acquisisce maggiore rilevanza rispetto alla semplice attitudine segnico-referenziale di cui parlava Alberto.

149. Ivi, resp., p. 334a. Cfr. anche Aquinas, *SCG*, II, c. 75, n. 7, CL, XIII, p. 474ab.

150. Negli ultimi tempi, si è sviluppato un dibattito particolarmente vivace sulla possibilità di vedere la dottrina psicologica di Tommaso come una specie di "rappresentazionalismo" o di "realismo diretto". Buona parte della discussione si basa sul modo di intendere la nozione di *similitudo* nel pensiero di Tommaso. Secondo i rappresentazionalisti, difatti, la specie è una sorta di simbolo mentale, un'immagine dotata di una chiara relazione semantica con ciò è che presente nella realtà; di converso, i realisti recepiscono il concetto di *similitudo* nei termini di una identità formale tra la specie e il suo oggetto. In questa sede, non intendo prendere posizione nei riguardi di questo articolato dibattito. Con l'espressione "capacità rappresentazionale" mi riferisco solamente al fatto che la specie è in qualche modo in grado di "rendere presente" l'oggetto a cui somiglia. Per alcune letture di stampo "rappresentazionalista", cfr. Panaccio (2001); King (2007); d'Onofrio (2008). Per quanto concerne i realisti, cfr. Perler (2000); Bălțuță (2013). Un'interessante lettura del problema è stata recentemente proposta da Cory (2020). La studiosa ha messo in evidenza come tale dibattito si basi su un fraintendimento: le specie non sono degli strumenti psicologici (*psychological devices*) capaci di costruire un ponte diretto tra la realtà e la mente. Piuttosto, esse vanno considerate da un punto di vista meramente ontologico: sono forme che prendon parte dell'essere mentale, allo stesso modo in cui le "forme reali" determinano l'essere delle cose. Se vista in questo modo, la dottrina delle specie di Tommaso non è né una forma di rappresentazionalismo né di realismo diretto.

151. Cfr. Aquinas, *ST*, Iª, q. 85, a. 2, ad 1, CL, V, p. 334b: «[I]ntellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius».

Grazie a questa riformulazione, Tommaso chiarisce in modo più rigoroso il ruolo della *species*; ma ancor di più, egli contribuisce allo sviluppo di una nuova sensibilità "accademica", destinata a rendere problematiche affermazioni che, fino ad allora, erano state accettate più pacificamente. Tuttavia, non si può ignorare il fatto che anche questo nuovo standard teorico mostri delle criticità, specialmente se considerato nel contesto della dottrina psicologica peripatetica.

La possibilità che la specie agisca semplicemente come un *quo* risulta, in effetti, più facile da gestire per quanto concerne la sensazione; in questo caso, la *res* individuale presente dalla realtà esterna può essere percepita compiutamente proprio attraverso una specie sensibile che le somiglia strutturalmente. Il quadro si complica, però, nel caso dell'intelletto, poiché esso ha sempre e comunque come proprio oggetto gli universali. La *species intelligibilis* trae la propria origine da un'operazione di astrazione, per mezzo del quale il *phantasma* viene privato da ciò che ne determina la singolarità e la particolarità, ovvero dalla *materia individualis*[152]. Dunque, nel caso dell'intellezione la specie "universale" deve sempre permettere di comprendere una *res* che sia altrettanto universale. Il vero problema è che, secondo Tommaso, tutto ciò che esiste nella realtà, mescolandosi irrimediabilmente con la materia, è per sua natura un qualcosa di individuale.

Tutto ciò rappresenta un punto fermo della metafisica tomista. Già nel *De ente et essentia*, ad esempio, egli chiarisce tale questione, aderendo alla dottrina di origine avicenniana dell'"indifferenza dell'essenza". Secondo Tommaso, la natura essenziale delle cose può essere assunta in due modi diversi[153]. Essa può essere considerata secondo la *propria ratio*, ovvero in maniera assoluta e in quanto astratta da ogni tipologia di essere («natura hominis absolute conside-

152. Cfr. ivi, q. 86, a. 1, s. c. e resp., p. 347ab: «[S]ingulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster [...] intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. [...] Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit».

153. Aquinas, *DEE*, c. 3, CL, XLIII, p. 374ab, ll. 26-54: «Natura autem uel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum rationem propriam, et hec est absoluta consideratio ipsius: et hoc modo nichil est uerum de ea nisi quod conuenit sibi secundum quod huiusmodi; unde quicquid aliorum attribuatur sibi, falsa erit attributio [...]. Unde si queratur utrum ista natura sic considerata possit dici una uel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, tunc esset una et eadem Sortis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc uel in illo: et sic de ipsa aliquid predicatur per accidens ratione eius in quo est, sicut dicitur quod homo est albus quia Sortes est albus, quamuis hoc non conueniat homini in eo quod homo. Hec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia».

rata abstrahit a quolibet esse»[154]). In questo senso, essa non è né universale né particolare. Tuttavia, l'essenza può essere anche considerata in relazione all'essere che essa assume quando è presente nelle cose oppure nell'anima. Nel primo caso, come già detto, essa è sempre individualizzata; soltanto nel secondo caso, dunque, l'essenza può acquisire caratteristiche di universalità, poiché ivi sussiste in quanto priva delle condizioni materiali e come riferita alla pluralità delle nature individualizzate presenti nella realtà[155].

Tornando al discorso originario, come ha messo bene in luce anche Robert Pasnau[156], la dottrina psicologica di Tommaso sembra sospesa tra due assunti fondamentali apparentemente incompatibili: da un lato, l'idea che la *res* esterna sia ciò che l'intelletto propriamente conosce; dall'altro, la convinzione che l'universale sussista come tale unicamente nell'anima. Insomma, sembrerebbe che l'intelletto conosca un oggetto[157] che è in sé accluso, sebbene soltanto la *res* sia primariamente conosciuta. Tale realizzazione genera una forte tensione nel sistema tomista, che potrà forse esser in parte sciolta approfondendo ulteriormente la dottrina psicologica dell'autore:

> Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem:

154. Ivi, p. 374b, ll. 68-69.

155. Cfr. ivi, 374b, l. 73 – 375a, l. 96: «Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat nature sic accepte, quia de ratione universalis est unitas et communitas; nature autem humane neutrum horum convenit secundum absolutam suam considerationem. [...] Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei accidat nature humane secundum esse quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat nature humane secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus; et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua que sunt extra animam, prout equaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines»; Aquinas, *ST*, Iª, q. 85, a. 2, ad 2, CL, V, p. 334b. Cfr. anche de Libera (1996, pp. 277-282).

156. Cfr. Pasnau (1997, pp. 256-271).

157. Sul fatto che l'universale costituisca l'*obiectum intellectus*, cfr. Aquinas, *QDV*, q. 10, a. 5, resp., CL, XXII, 2/1, p. 309a, ll. 73-80: «Et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta»; Aquinas, *QDV*, q. 22, a. 1, ad 8, CL, XXII, 3/1, p. 615b, ll. 319-321: «Hoc enim fallit in illis potentiis quae habent obiectum universale sicut intellectus cuius obiectum est quid, cum tamen habeat quiditatem»; Aquinas, *ST*, Iª-IIæ, q. 2, a. 8, resp., CL, VI, p. 243b; Aquinas, *Quaestiones disputatae de anima*, a. 20, arg. 1 e ad 1, CL, XXIV, p. 168a, ll. 1-8 e p. 173a, ll. 339-346. Sull'oggetto dell'intelletto, cfr. anche Pasnau (1997, pp. 33-39); Shields, Pasnau (2016, pp. 230-234).

> propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem.[158]

Tale citazione è tratta dall'ottava delle sue *quaestiones* del *De potentia* (1265 *ca*), e si dimostra particolarmente chiarificatrice per le questioni sollevate. I processi di intellezione si fondano su quattro elementi fondamentali che ne permettono il corretto funzionamento: 1. la cosa conosciuta, 2. la specie intelligibile, 3. l'atto mentale e 4. la "concezione dell'intelletto" (*conceptio intellectus*). In particolar modo, la specie è ciò che viene recepito nell'intelletto possibile, permettendone l'attualizzazione. Essa va pertanto intesa come un *principium actionis*, ciò da cui scaturisce l'atto mentale vero e proprio.

Se la specie costituisce un mero inizio, il prodotto finale e il termine dell'intero processo cognitivo va individuato nella *conceptio*[159]. Dopo essere stato appositamente in-formato dalla specie, l'intelletto dà vita a un qualcosa di nuovo ed ulteriore, ovvero a una *definitio* oppure a una proposizione, affermativa o negativa che sia. La *definitio* corrisponde alla *quidditas* della cosa[160], cioè all'espressione logica dell'essenza, che è quanto di comune c'è in quegli enti collocati al di sotto di un medesimo genere o di una stessa specie[161]. In tal senso, la defini-

158. Aquinas, *QDP*, q. 8, a. 1, resp., Peisson ed., p. 215a.

159. Cfr. anche Aquinas, *QDV*, q. 4, a. 2, resp., CL, XXII, 2/1, pp. 123b, l. 101 – 124a, l. 104: «Verbum intellectus nostri [...] est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus». Sulla *conceptio* come prodotto dell'intelletto, cfr. anche Panaccio (1992, p. 128).

160. Nel *De veritate*, in effetti, pur trattando degli stessi punti, Tommaso utilizza il termine '*quidditas*'. Cfr. Aquinas, *QDV*, q. 3, a 2, CL, XXII, 2/1, p. 104b, ll. 170-183: «Nihilominus tamen est forma praedicta secundum quo intelligitur quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit; sicut etiam in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur, ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo, unde ipsa quidditas formata in intellectu vel etiam compositio et divisio est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris et sic est quasi secundum quo intelligitur». Cfr. anche Pini (2004, p. 283).

161. Aquinas, *DEE*, c. 1, CL, XLIII, p. 369b, ll. 19-31.

zione converge con l'universale accluso all'anima umana[162], divenendo in tutto e per tutto l'*obiectum intellectus*[163]. Questi concetti quidditativi, costituiscono la materia prima che permette all'intelletto – tramite opportune operazioni di *compositio* e *divisio* – di formare proposizioni dotate di valore di verità[164]. Non è un caso, allora, che Tommaso, riprendendo una terminologia di chiara ascendenza agostiniana, designi le *conceptiones intellectus* con il termine '*verbum*', dando, di fatto, un contributo determinante nell'elaborazione successiva della teoria del linguaggio mentale[165].

Il concetto-quidditativo interno all'anima rappresenta ciò che l'intelletto ha compreso, il risultato finale dell'apprensione di un qualcosa che si colloca comunque nella realtà esterna. In questo senso, la *res* rimane comunque il fine e lo scopo dell'intera attività di intellezione; tuttavia, essa viene compresa soltanto nella misura in cui si manifesta compiutamente nella *conceptio*, che, dunque, viene a configurarsi come un ulteriore intermediario cognitivo, capace di assumere in sé funzioni molteplici. Se considerata nel suo ruolo di *medium* capace di riconnettere compiutamente la mente alla realtà, essa si comporta "quasi" come un secondo ed ulteriore *quo intelligitur*[166]; tuttavia, a differenza della specie, essa è anche un contenuto, poiché astrae ed elabora in sé l'essenza stessa della cosa attribuendole quell'universalità che nei singoli non potrebbe mai acquisire[167].

162. Sulla coincidenza tra le *conceptiones* e gli universali astratti, cfr. Pasnau (1997, pp. 259-268); Marmo (2010, p. 118). Cfr. anche Aquinas, *SCG*, I, c. 53, CL, XIII, p. 150b: «[I]ntellectus per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem [...]; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret».

163. Che la *quidditas/essentia rei* costituisca l'*obiectum intellectus* viene affermato da Tommaso in molteplici sedi. Cfr. ad es. Aquinas, *Sentencia libri De anima*, III, c. 2, CL, XLV, 1, p. 213b, ll. 278-279: «[S]pecies intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quiditas rei intellecte»; Aquinas, *ST*, I^{a}, q. 57, a. 1, ad 2, CL, V, p. 69b; ivi, I^{a}, q. 17, a. 3, ad 1, p. 221a; ivi, q. 85, a. 5, resp., p. 341a; ivi, a. 8, resp., p. 345b; Aquinas, *SCG*, III, c. 108, n. 4, CL, XIV, p. 339b. Cfr. anche Panaccio (1992, pp. 128-129).

164. Cfr. Thomas Aquinas, *ST*, I^{a}, q. 85, a. 2, ad 3, CL, V, pp. 334b-335a: «Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus». Con '*conceptio intellectus*' Tommaso intende sia le definizioni che i prodotti delle attività di composizione e divisione della mente, ovvero le proposizioni. Cfr. Thomas Aquinas, *QDV*, q. 4, a. 2, resp., CL, XXII, 2/1, pp. 123b, l. 101 – 124a, l. 109.

165. Cfr. Panaccio (1992).

166. Cfr. nuovamente Thomas Aquinas, *QDV*, q. 3, a 2, CL, XXII, 2/1, p. 104b, ll. 170-183.

167. Da questo punto di vista, nel *De veritate* Tommaso afferma esplicitamente che la *conceptio* è al contempo *quo intelligitur* e *quod intelligitur*. Cfr. ivi, q. 4, a. 2, ad 3, p. 124, ll. 165-172: «[C]onceptio intel-

In un'opera matura, ovvero nella sua *Lettura del vangelo di Giovanni* (1270-1271), Tommaso riesce a compendiare in una formula particolarmente efficace la peculiarità delle funzioni svolte dalla *conceptio*. Nel primo capitolo della *lectio* I, difatti, egli sottolinea come il verbo interiore non sia davvero un *quo intelligitur* – ovvero, parafrasando, non lo è allo stesso modo in cui lo sarebbe la specie[168]; piuttosto, esso rappresenta l'*in quo intelligitur*, dato che la natura della cosa carpita dall'intelletto è quella che "nel" verbo stesso si forma e si esprime: «Istud ergo sic expressum [...] dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae»[169].

1.3.4. *Le conseguenze della psicologia di Tommaso sulla sua dottrina semantica e l'inizio della* magna altercatio

Nel passo della *quaestio* 8 del *De potentia* precedentemente citato, Tommaso dà già un chiaro indizio delle conseguenze che la sua rinnovata dottrina psicologica comporta sul piano della semantica. In effetti, prendendo le distanze dal comune *modus operandi* dei suoi contemporanei, egli rifiuta di attribuire alla specie intelligibile lo *status* di significato primario delle parole. Questo ruolo, piuttosto, spetta ai veri prodotti dell'attività intellettiva: le *conceptiones*. I nomi, difatti, significano le *definitiones* delle cose, mentre le proposizioni vocali rimandano alle composizioni e alle divisioni generate dall'intelletto proprio a partire dalle *quidditates*[170]. È solo tramite questi *verba interiora* che può originarsi quel movimento referenziale verso la *res externa*, che dà compimento alla *duplex significatio*. D'altra parte, è assolutamente impossibile che le *voces* possano riferirsi in maniera immediata alle cose stesse, come Tommaso sottolinea nella sua *Expositio* sul *Peri hermeneias*:

lectus est media inter intellectum et rem intellectam quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem: et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio». Cfr. anche Michon (2009, pp. 55-56).

168. Tale specifica mi sembra doverosa, poiché quanto Tommaso dice nella *Lectura* non si pone davvero in contrasto con ciò che dice nel *De veritate*, ovvero che la *conceptio* si comporta come un «quasi secundum quo intelligitur». Già il '*quasi*' da lui utilizzato in quella sede manifesta una qual certa approssimazione nell'utilizzo di tale formula; d'altro canto, proprio perché la *conceptio* è anche *id quod intelligitur*, contenendo in sé la *vera natura rei*, è evidente che la sua funzione di mediazione differisce sostanzialmente da quella svolta dalla specie. Da questo punto di vista, la formula utilizzata nella *Lectura*, opera più matura rispetto al *De veritate*, più che implicare un cambiamento di prospettiva, rappresenta, a mio parere, semplicemente una maniera più efficace di esprimere alcune peculiarità della *conceptio* che Tommaso ha sempre considerato fondamentali.

169. Aquinas, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 1, lectio 1, n. 25, R. Cai ed., Marietti, Torino-Roma 1972[6], p. 8.

170. Cfr. Aquinas, *ST*, I[a], q. 85, a. 2, ad 3, CL, V, pp. 334b-335a (citato anche alla n. 164).

> Et ideo oportet passiones anime hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et uerba et orationes significant [...] non enim potest esse quod significent inmediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen 'homo' naturam humanam in abstractione a singularibus, unde non potest esse quod significet inmediate hominem singularem [...]; set quia hec secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sentenciam Aristotilis, sed est in solo intellectu, ideo necesse fuit Aristotili dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate, et eis mediantibus res.[171]

Così come l'intelletto comprende il suo oggetto in astrazione dalla materia e dalle condizioni ad essa legate, lo stesso meccanismo si ripete nell'ambito della significazione. Il termine '*homo*', ad esempio, rimanda alla natura umana in quanto estrapolata dagli individui in cui è integrata[172]; tuttavia, ciò che è astratto, come detto più volte, non può che sussistere nel solo intelletto: da qui, la necessità di identificare le *passiones in anima* con le *conceptiones intellectus*.

Riepilogando, sembrerebbe che dopo aver riqualificato il ruolo delle *species* nei processi gnoseologici, Tommaso si veda costretto a "correggere il tiro" rispetto alle implicazioni delle sue asserzioni, arrivando a porre un ulteriore intermediario cognitivo. In tal modo, la sua dottrina cerca di mantenersi coerente con i presupposti psicologici e metafisici più ampi del suo sistema di pensiero; tuttavia, questo "equilibrio interno" risulta estremamente fragile, poiché minacciato dagli esiti divergenti cui sembrano condurre alcune delle sue scelte teoretiche. Se, da un lato, la rimodulazione della specie consente a Tommaso di recuperare un rapporto più diretto tra le facoltà apprensive e la realtà, dall'altro, la posizione della *conceptio* ri-complica nuovamente questa relazione nel caso della conoscenza intellettuale. In questo senso, alcuni studiosi sottolineano come le innovazioni apportate dall'Aquinate abbiano preparato il terreno per una nuova posizione in ambito semantico, precisamente quella che prevede la significazione diretta della cosa da parte delle parole proferite.

Secondo Pini, ad esempio, c'è un punto che rimane irrisolto nelle schema tomista, che riguarda il rapporto tra la *conceptio* e la *res*. Alcuni autori medievali, in effetti, potrebbero aver optato per una totale identificazione tra questi due elementi, conducendo conseguentemente la semantica stessa ad uno sbocco di tipo estensionale:

171. Aquinas, *Expositio libri Peryermenias*, I, lectio 2, n. 5, CL, I*, 1, pp. 10b, l. 97 – 11a, l. 112.

172. Su questi punti, cfr. anche Marmo (1994, pp. 65-66); Pasnau (2007, pp. 54-58); Bottin (2010, pp. 183-186). La relazione tra nomi, *rationes* (ovvero le nature universali), concezioni e cose è spiegata anche in Aquinas, *De 108 articulis*, Prologum, CL, XLII, p. 279a, ll. 1-17. Sulla dottrina logico-semantica di Tommaso, cfr. anche Schoot (1993); Sweeney (1995).

> What in Aquinas remains obscure is the relationship between the extramental thing and the concept of the intellect. Scholars, interpreters and followers are left with two options. On the one hand, there are good reasons to regard the concept of the intellect as identical with the extramental thing. For the extramental thing is signified insofar as it is understood by the intellect and as constituting the content of understanding.[173]

Pini ha probabilmente colto nel segno individuando nella dottrina di Tommaso quella tensione originaria che ha dato avvio alla *magna altercatio*. Tuttavia, poco prima dello studioso italiano, Claude Panaccio aveva avanzato un'interpretazione leggermente divergente:

> Important – and controversial – writers such as Roger Bacon, Peter John Olivi, and Siger of Brabant [...] launched a systematic attack against the idea that spoken words always signify mental entities. [...] The major argument they would use to sustain this position clearly reveals how closely the question of the object of signification was related in their mind to that of the object of intellection. The argument, in effect, was that to signify something is to bring an intellection of this thing; what is signified, therefore, must be the very object of intellection; and that is the external thing itself rather than the concept. This line of argumentation conspicuously rests on an accepted parallelism between signification and understanding. But its most striking feature is that it presupposes [...] that the primary object of intellection is the external thing rather than the concept. The debate about signification, then, appears, in one of its major aspects, to have been derivative with respect to more fundamental disagreements concerning the object of intellection. And these were precisely at the heart of the second debate concerning the (essentially Thomistic) alleged distinction between the intellectual act and the *verbum mentis*.[174]

Secondo Panaccio, dunque, lo scontro sulla significazione non è che il riflesso del dibattito epistemologico concernente l'oggetto di intellezione. Alla radice di quest'ultima disputa vi sarebbe proprio la *double theory* di Tommaso, ovvero la distinzione da lui proposta tra il *verbum mentis* e l'atto di intellezione, e la conseguente moltiplicazione degli elementi mentali. Questo esito della dottrina tomista, difatti, aveva finito con il complicare notevolmente il discor-

173. Pini (2001, p. 43). Cfr. anche Pini (1999, p. 49). Le tesi di Pini sono state seguite anche da Marmo (2010, pp. 117-119) e Ashworth (2015, p. 170).

174. Panaccio (1992, pp. 130-131).

so sull'oggetto di intellezione, portando alcuni autori a distaccarsi dalle teorie dell'Aquinate. Nel quadro di un movimento di "ritorno alle cose stesse"[175], questi pensatori hanno tentato di semplificare i termini del discorso epistemologico, ponendo la *res* stessa come designato principale dell'atto di intellezione e – dunque – di quello di significazione.

In questo sede, intendo accogliere gli spunti che vengono fuori da ambedue le letture del problema. In particolar modo, tenterò di mostrare come effettivamente la posizione stessa di Tommaso lasci ampio spazio all'emergere di esiti di tipo estensionale, i quali, tuttavia, possono venir fuori soltanto nel momento in cui si sottrae la nozione di *conceptio intellectus* – intesa come qualcosa di separato rispetto alla specie – dalle ipotesi epistemologiche dell'Aquinate. Questa è stata, effettivamente, una strategia seguita da alcuni dei suoi contemporanei o immediati successori.

1.4. La nozione di significazione nella seconda metà del secolo XIII

1.4.1. *La ricezione della dottrina tomista*

L'elaborazione teorica di Tommaso rappresenta uno spartiacque fondamentale per comprendere le evoluzioni delle teorie sulla significazione nella seconda metà del secolo XIII. Di fatto, la posizione che per buona parte di quello stesso secolo era stata sostenuta in maniera generalizzata, ovvero quella secondo cui le voci significano primariamente le specie, verrà sistematicamente abbandonata e, alle volte, esplicitamente criticata dagli autori medievali. I dati che si hanno a disposizione oggi ci dicono che, nell'ultimo quarto del secolo XIII, tale tesi verrà ripresa seriamente in considerazione da Giovanni Duns Scoto nei suoi commentari al *Peri hermeneias*, composti probabilmente a Parigi tra il 1294 e il 1297[176]. Tuttavia, l'autore adotterà un atteggiamento di prudenza nei riguardi del problema del significato delle parole, preferendo a una presa di

175. Ivi, p. 132: «The rejection of the (Thomistic) duality thesis is, it seems to me, ultimately motivated by a sort of epistemological direct realism, which, as we saw, also lay behind the decision to say that spoken words signify things rather than concepts. These two discussions still deserve a much closer scrutiny, but what has been said here – however superficial – suffices to conclude that there existed in the late thirteenth and early fourteenth century a strong realist drive in epistemology and philosophy of language, a sort of "back-to-the-things-themselves" movement whose proponents – otherwise very divergent among themselves – included many of the most dynamic thinkers of the period».

176. Tale posizione potrebbe essere stata sostenuta anche da Martino di Dacia, anche se l'autore non è molto chiaro su questo punto. Cfr. Martinus de Dacia, *Quaestiones super librum Perihermeneias*, q. 6, in Martinus de Dacia, *Opera*, GAD, Copenhagen 1961, pp. 233-264, in part. p. 241, ll 28-31. Tuttavia, le sue questioni sul *Peri hermeneias* sono difficili da datare: secondo Roos (1961, pp. xxxvi-xxxviii), esse potrebbe-

posizione definitiva e assoluta una esposizione dettagliata dei vantaggi e delle difficoltà che incontrano le varie possibili soluzioni al quesito[177].

A parte questo caso, si dimostra chiaro quanto le riflessioni di Tommaso sulla specie intelligibile, nonché sulla sua differenziazione della *conceptio intellectus*, abbiano profondamente influenzato coloro che ancora si muovono all'interno della lettura classica del passo 16a3-8 del *De interpretatione*. Un esempio tra tutti è quello di Egidio Romano, autore particolarmente prolifico e influente, che con ogni probabilità fu studente di Tommaso tra il 1269-1272. Nel suo commento agli *Elenchi sofistici*, da datarsi al 1274[178], Egidio manifesta la propria vicinanza alla tradizione aristotelico-boeziana, rilevando come le voci siano segni dei concetti o delle *rationes*, che coincidono senza dubbio con le *definitiones* essenziali delle cose[179]. Nella *quaestio* 9 del suo *Quodlibet* V, però, egli approfondisce maggiormente questo punto, specificando come queste definizioni corrispondano al *verbum mentis* – e non alla specie intelligibile:

> [V]erbum interius est illud, quod exprimitur, et significatur per verbum exterius: [...] Ratio enim, quam significat nomen, non est potentia intellectiva, nec species intelligibilis, nec actus intelligendi. Sed est ipsa definitio, ut per philosophum patuit.[180]

Un'ulteriore evidenza interessante compare nei *Notabilia super Peryermenias* di un autore conosciuto soltanto per le sue iniziali, ovvero H. de Brox.[181] Anche

ro risalire agli anni '50, '60 nonché ai primissimi '70. Da questo punto di vista, egli potrebbe aver scritto in un momento in cui le riflessioni di Tommaso non erano ancora divenute così "pervasive".

177. Cfr. Duns Scotus, *Super librum I Perihermeneieas Aristotelis*, OPh, II, pp. 47-59 e *Quaestiones in duos libros Perihermeneias*, I, q. 1, OPh, II, pp. 137-145. Sulla teoria della significazione di Scoto cfr., Perler (1993; 2003); Pini (1999; 2001).

178. Cfr. Briggs (2016, p. 12).

179. Cfr. Aegidius Romanus, *Super libros Elenchorum Aristotelis*, I, in *Expositio domini Egidii romani supra libros Elenchorum Aristotelis. Questio defensiva opinionis de medio demonstrationis eiusdem*, Venetiis 1496, ff. 2ra-66vb, in part. f. 10vb: «[V]oces sunt signa eorum conceptuum quae sunt in anima, nam ratio quam significat nomen est definitio. Semper enim [...] intelligendo simplicia formamus nobis aliquem conceptum quae communiter potest appellari 'definitio'. Et huiusmodi conceptus est id quod significatur per nomen. Nomina ergo sunt signa conceptuum, conceptus vero sunt signa rerum. Nomen ergo est signum rei mediante conceptu».

180. Cfr. Aegidius Romanus, *Quodlibeta,* V, q. 9, ed. typis hieronymi nempaei, Lovanium 1646, p. 290a. Cfr. anche *ibidem*: «Imaginabimur equidem quod actus intelligendi sit quodammodo medius inter speciem intelligibilem et verbum. Nam intellectus habens apud se speciem progreditur in actum intelligendi, et format verbum, in quo perfecte intelligit, secundum quod format perfectum verbum, ita quod ipsum verbum formatum non sit ipse actus intelligendi, sed sit illud, in quo intelligimus: ergo per actum intelligendi intelligimus in verbo».

181. Tabarroni (1988, p. 399), seguito a sua volta da Pini (2001, p. 48), suggerisce la possibilità che tali inziali si riferiscano a un certo "Enrico di Bruxelles". Tuttavia, nel caso in cui tale intuizione fosse corretta, quest'autore potrebbe difficilmente esser identificato con quell'Enrico di Bruxelles attivo a Parigi tra il 1289 e il 1310. Quest'ultimo autore, difatti, nelle sue *Questioni sulla Metafisica*, contenute nel manoscritto

in tale opera, databile con ogni probabilità agli anni '80 del secolo XIII, l'adesione alla tradizione aristotelico-boeziana[182] viene precisata sulla base di una differenziazione tra la *passio*, la quale coincide con il *conceptus rei*, e la *species*, che è ciò che permette la formazione del concetto: «passio est conceptus rerum per species ipsarum, et ideo per ipsas passiones satis datur intelligi res a quibus causatur passio in anima»[183].

Segue la linea tomista anche il commento al *Peri hermeneias* redatto da Arnoldo di Friburgo, contenuto nel manoscritto München Bayerische Staatsbibliothek 14412. Sebbene non si posseggano molte notizie sull'autore, se non del fatto che – come evidenziato da Martin Grabmann[184] – abbia scritto i suoi testi nel secolo XIII, quel che suscita interesse dell'opera è la sua profonda vicinanza, anche terminologica, con lo scritto omonimo dell'Aquinate. Innanzitutto, in quest'opera si rileva come tra i vari significati che il termine '*passio*' può avere, nel *Peri hermeneias* Aristotele intende quello di *conceptio intellectus*[185]. Inoltre, tra le argomentazioni utilizzate a dimostrazione del fatto che le voci non possono essere segni immediati delle cose, si fa anche qui riferimento all'esempio del termine '*homo*'. Tale parola è in grado significare la natura umana nella misura in cui è estratta dagli individui; tuttavia, è chiaro tale universale esiste soltanto nell'intelletto:

> Dicit [*sc.* Aristoteles] ergo quod voces sunt signa passionum et non rerum. Res enim immediate per voces non significantur, sed ut conceptae sunt, quod apparet ex duobus. Primo ex modo significandi, nam hoc nomen 'homo' significat naturam humanam in abstractionem a singularibus aut cum non sit in natura abstracta, sed solum proprius intellectus. Nam universale non est unum praeter multa [...]. Hoc est quod significat eam mediante sua conceptione.[186]

Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2173, sostiene una posizione ben diversa sulla significazione. Cfr. *infra*, *Conclusioni*, p. 539, n. 11. Per maggiori informazioni su questo Enrico di Bruxelles, cfr. Ermatinger (1980).

182. Cfr. *Notabilia super Peryermeneias*, ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, acq. Lat. 1374, f. 63ra, cit. da Pini (1999, p. 48, n. 67): «Item notandum quod voces sunt passionum signa. Hoc non videtur esse verum, quia Philosophus dicit, primo *Elenchorum*, quod voces sunt signa rerum quia ad disputationem non ferimus res de quibus volumus loqui, sed utimur nominibus notis pro rebus; ergo hic male dicit. Ad hoc dicendum quod voces sunt signa rerum mediantibus passionibus quarum sunt signa immediate; et sic non est contrarietas, quia hic dicit voces esse signa immediata passionum animae; ergo etc.».

183. Ivi, f. 62vb, cit. da Pini (1999, p. 48, n. 66): «[P]assio est conceptus rerum per species ipsarum, et ideo per ipsas passiones satis datur intelligi res a quibus causatur passio in anima».

184. Cfr. Grabmann (1943, p. 10).

185. Cfr. Arnoldus de Vribec, *Super Perihermeneias*, ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14412, f. 23va: «[P]assio hic accipiatur pro conceptione intellectus, tunc dicit quod voces significant passiones quam conceptiones».

186. *Ibidem*.

Un'argomentazione molto simile compare anche nelle *Quaestiones* al *Peri hermeneias* attribuite a Giovanni di Stycborn, probabilmente attivo ad Oxford intorno al 1292[187]. Secondo l'autore, le voci devono necessariamente significare le passioni, proprio perché le *res*, in relazione all'esistenza attuale, possono soltanto avere un essere di tipo singolare[188], mentre è chiaro che vi sono termini che significano qualcosa di "comune". Tuttavia, la *passio* non va identificata con la *species*. Tra le due intercorre la stessa differenza che c'è tra potenze come la vista e l'immaginazione: attraverso la prima, difatti, è possibile vedere gli oggetti attualmente presenti nella realtà esterna; con la seconda, è possibile richiamare alla mente cose assenti, già acquisite per mezzo della visione. In questo senso, la *passio* viene prodotta secondariamente dall'intelletto proprio a partire dalla specie e conduce a una conoscenza più completa della realtà:

> Est ergo dicendum quod <vox> significat passionem primo, non tamen speciem. Et distinctio est inter speciem et passionem quod adveniente (?) specie passio movet intellectum. Sicut est in potentiis sensitivis (?): una est potentia secundum quam devenimus in cognitionem formae exterioris, ut secundum potentiam visivam videmus hominem in actu, et est alia potentia quae est virtus imaginativa per quam devenimus in cognitione rei absentis. Et in ista secunda potentia est aliquid quod accipitur a prima. Conformi (?) modo hoc modo est inter speciem et passionem. Intellectus habet similitudinem rei; iuxta istam format aliam, mediante qua devenit in cognitionem completam rei. Illud secundario formatum dicitur esse passio, quia non fit nisi mediante alio, et intellectus patitur aliquo modo ab isto.[189]

Sebbene la visione della specie intelligibile come un mero strumento sia stata accolta da molti autori contemporanei e successivi all'Aquinate, non bisogna però pensare che la sua intera dottrina gnoseologica sia stata sempre approvata e riproposta nella sua interezza. A suscitare particolari obiezioni e dissensi, difatti, fu soprattutto la separazione da lui introdotta tra la *species* e la *conceptio intellectus*, e la conseguente moltiplicazione degli intermediari mentali. Abbiamo visto come tale passaggio si sia rivelato – in un certo senso – "obbligato" per

187. Cfr. Lewry (1981, p. 244).

188. Cfr. Johannes de Stycborn, *Quaestiones de libro Peri hermeneias*, ms. Cambridge, Gonville and Caius, 344/540, f. 211rb: «Ad quaestionem dicendum est quod nomen significat primo passionem, secundario significat rem. Ideo praesenti (?) est non potest significare rem primo, quia res per esse suum reale est in effectu et habet esse particulare – et sic significat terminus singularis. Nec potest esse rem, dicitur quod significat rem secundum quod communis est, quia hoc totum est unum ens per accidens. Nec rem absolute significat primo, quia cum eadem res sit animal et rationale, eo quod unam et eadem rem constituunt, esset hic nugatio 'animal rationale'».

189. *Ibidem*.

Tommaso, al fine di mantenere coerenza con i presupposti del proprio sistema, dal momento che gli universali, in quanto tali, esistono solo nell'intelletto umano. Tuttavia, appare subito evidente come tale aggiunta potesse risultare superflua per chi sosteneva visioni ontologiche differenti, abbracciando, magari, un realismo "più marcato". Nei prossimi paragrafi mostrerò come ciò accada proprio nei casi di Ruggero Bacone e Sigieri di Brabante.

1.4.2. *La posizione di Ruggero Bacone*

Ruggero Bacone rappresenta, senza ombra di dubbio, una figura di spicco nel panorama scientifico-filosofico del XIII secolo, ma anche una personalità profondamente problematica. Dopo aver insegnato nelle prime fasi della sua carriera all'università di Parigi come maestro delle arti[190], egli prese le distanze dagli standard e dalle tendenze dell'ambiente accademico del tempo, criticandone aspramente modelli, contenuti e metodologie[191]. In questa prospettiva si colloca il suo ambizioso progetto di rifondazione universale del sapere scientifico e filosofico, che trova una delle sue espressioni più compiute nell'*Opus maius*, opera a cui Bacone iniziò a lavorare a seguito di un mandato di papa Clemente IV del giugno 1266, e che portò a compimento già l'anno successivo.

Nella parte IV di tale opera, intitolata *De multiplicatione specierum*, Bacone presenta la specie come il primo effetto che qualsivoglia agente naturale è in grado di produrre[192]. Così come accade per la luce del sole, che diffonde il proprio *lumen* nell'atmosfera rendendo possibile la visione, allo stesso modo ogni realtà naturale agisce sulla materia circostante producendo *species*; queste ultime si riduplicano nei mezzi contigui, propagandosi in ogni direzione e generando quel processo di moltiplicazione delle *species* che dà titolo all'opera[193].

Proprio perché ne è il primo effetto, la specie è in tutto e per tutto simile a ciò che l'ha generata, non sussistendo tra essi alcuna differenza *in essentia*, *definitio* e *operatio*[194]. In effetti, l'agente, nel suo operare, non fa altro che assimi-

190. Sebbene ci siano ancora delle incertezze sulla vita di Bacone, si è di solito concordi sul fatto che egli abbia vissuto a Parigi dapprima nel periodo che va all'incirca dal 1242 (o dal 1237, se si accetta il 1214 come data di nascita dell'autore) al 1247, e poi, nuovamente, dal 1251 al 1279. Per maggiori informazioni sulla vita di Bacone, cfr. Lindberg (1983); Hackett (1997a); Clegg (2003).

191. Su questo argomento cfr. anche Hackett (1997b, pp. 49-53).

192. Cfr. Rogerius Bacon, *DMS*, I[a], c. 1, pp. 2, l. 28 – 4, l. 32: «[T]ransumitur hoc nomen [*sc.* species] ad designandum primum effectum cuiuslibet agentis naturaliter. Et ut in exemplo pateat hec species, dicimus lumen solis in aere esse speciem lucis solaris, que est in corpore suo, et lumen forte cadens per fenestram vel foramen nobis satis est visibile, et est species lucis stelle».

193. Cfr. Rogerius Bacon, *Opus Maius*, IV, c. 1, J.H. Bridges ed., Williams & Norgate, London-Edinburgh-Oxford 1900, p. 111; Rogerius Bacon, *CN*, I, IV[a], OH, II, p. 289, ll. 13-21.

194. Cfr. Rogerius Bacon, *DMS*, I[a], c. 1, p. 6, ll. 87-97: «[E]t agens statim quando operatur in patiens

lare il *patiens*, ovvero renderlo uguale a sé, al punto tale che alla fine di questo processo ogni diversità dovrà essere ricondotta ad unità. Tale "principio di omogeneità"[195] porta Bacone a sottolineare l'inadeguatezza dell'immagine aristotelica del sigillo di cera, usata nel secondo libro del *De anima*, per descrivere i meccanismi di produzione della specie:

> Et ideo oportet unam duarum viarum eligi, scilicet, quod per viam impressionis fiat species, aut quod per naturalem immutationem et eductionem de potentia materie patientis. Sed via impressionis non est possibilis, quoniam impressio non fit nisi in superficie, ut sigilli in cera, per elevationem quarundam partium superficiei et depressionem aliarum. Sed actio naturalis est in profundo patientis. Item per species rerum sentimus res ipsas; sed per impressiones quae fiunt in cera huiusmodi non sentimus res imprimentes. Ergo non est consimilis actio hinc et inde, ex quo sequitur quod improprie dicitur quod speciei generatio est per viam impressionis, secundum quod utimur hoc nomine prout est impressio in sigillo et huiusmodi.[196]

Nell'atto di impressione si rilascia una mera figura, l'impronta di un qualcosa su una specifica superficie. Ma l'azione con il quale l'agente determina il suo primo effetto penetra molto più a fondo nell'ente che patisce. E la diversità di tali processi è dimostrata dal fatto che le impressioni non permettono di sentire la *res* che l'ha determinata, mentre tramite le specie sono le cose stesse ad esser percepite. Questo comporta una funzione strumentale, simile per molti aspetti a quella indicata da Tommaso, ma qui giustificata dalla totale indifferenza ontologica: proprio perché simile al suo agente, la specie che si diffonde *in medio* – una volta recepita – non potrà che procurare un'apprensione immediata della sua origine[197].

Bisogna notare, tuttavia, che le somiglianze che si diffondono nella realtà non sono necessariamente di tipo sensibile e particolare; da questo punto di vista, Bacone sfida alcuni principi fondamentali della tradizione aristotelica:

assimilat illud ei et facit illud patiens esse tale quale est ipsum agens in actu [...]. Et ideo si ignis est agens facit ignem; si calor calorem; si lux lucem; et sic de omnibus. Sed plus potest in primum effectum et immediatum quam in secudum et mediatum; ergo ille maxime assimilabit. Propter quod oportet ponere quod virtus seu species facta ab agente sit consimilis agenti natura et diffinitione et in essentia specifica et operatione. Item omnis diversitas ad idemptitatem reducitur; et dualitas ab unitate descendit et non econtrario. Et ideo primus effectus agentis non potest esse diversus ab eo in essentia specifica, ut postea nascatur consimilis et uniformis».

195. Ho ripreso quest'espressione da Lindberg (1983, p. LVIII) e Spruit (1995, pp. 152-153).

196. Rogerius Bacon, *DMS*, I[a], c. 2, pp. 44, l. 27 – 46, l. 38. Su questi punti, cfr. anche Lindberg (1983, pp. LVIII-LIX).

197. In questa sede il *focus* è posto principalmente sull'attività di percezione, ma è chiaro che ciò vale anche per la conoscenza intellettuale. Cfr. e.g. Rogerius Bacon, *CN*, I, II[a], c. 10, OH, II, p. 104, ll. 30-32: «[E]t ideo species rerum universalium sunt universales, et per has intellectus intelligit res universales, sicut per singulares species intelligit singularia».

> [S]icut rerum quedam sunt universales, quedam singulares, sic species fiunt ab his et illis; et ideo, sicut species singularum sunt singulares, sic universalium universales. Et cum universale non sit nisi in singularibus [...] nec potest singulare carere suo universali, erit proportio speciei universalis ad speciem singularem, sicut rei universalis ad rem singularem quarum sunt hee species. Et ideo cum singularia hominis faciunt suas species in medio et in sensu et intellectu, sic homo universalis simul facit suam speciem in speciebus singularibus; ita quod sicut homo universalis est una natura specifica in quolibet singulari tota et totaliter, sic species universalis est una natura specifica suo modo, et tota et totaliter est in qualibet specie singulari, sine quibus impossibile est quod sit, sicut nec universale sine singulari nec econtrario. Et propter hoc iteratur in medio, et sensu, et intellectu species universalis, quando venit cum specie cuiuslibet singularis; et sic figitur in anima et fortius quam species alicuius singularis.[198]

Non è affatto vero che il senso percepisce il particolare, mentre l'intelletto comprende solo l'universale, poiché, in realtà, l'uno e l'altro recepiscono ambedue le tipologie di oggetto[199]. In effetti, palesando inequivocabilmente la propria propensione realista, Bacone rileva come le cose stesse possano essere universali o particolari e, dunque, per il principio di omogeneità, producono *similitudines* a sé congeniali e congrue. Ne deriva che *in medio*, *in sensu* e *in intellectu*[200] sono presenti le medesime specie singolari e universali, constatazione che rende superflua qualsivoglia operazione di astrazione che conduca dal sensibile all'intelligibile[201]. Ciò viene chiaramente spiegato nei *Communia naturalia*:

> Nam verum est quod virtutes sensitive deserviunt intellectui, et quando leduntur, ut in stultis naturaliter et in freneticis, quia lesio accidit organo virtutis sensitive, tunc impeditur operacio intelligendi, quia error est in sensitiva et non potest

198. Rogerius Bacon, *DMS*, I^{a}, c. 1, pp. 40, l. 350 – 42, l. 367.

199. Sul realismo di Bacone, cfr. Crisciani (2014, pp. 68-79).

200. Cfr. Rogerius Bacon, *DMS*, I^{a}, c. 1, p. 42, ll. 369-375: «Ex his igitur sequitur correlarium, quod sive in medio sive in sensu, sive in intellectu sint species universales, oportet quod ibidem sint species singulares eis respondentes. Et ideo non intelligo quod in intellectu aliquo creato sint tantum species universales fixe sine singularibus speciebus, ut per applicationem multarum talium specierum universalium, quarum res universales sint in aliquo individuo alicujus speciei, fiat cognitio de tali re singulari».

201. Cfr. ivi, p. 42, ll. 369-377. La critica della dottrina dell'astrazione sembra essere una realizzazione delle opere più mature di Bacone; nei suoi scritti giovanili, difatti, egli aveva sostenuto una posizione differente. Cfr. Spruit (1995, p. 154); Raizman-Kedar (2009, pp. 140-145); Crisciani (2014, pp. 77-78). Nell'approcciare tali tematiche, tuttavia, conviene tenere presente Donati (2013). La studiosa, difatti, ha convincentemente mostrato come alcuni dei commenti aristotelici usualmente attribuiti al Bacone "giovane" siano in realtà spuri. Questo spinge a "filtrare" buona parte dei risultati raggiunti dai contributi dedicati alle opere giovanili di Bacone, scritti prima dell'articolo della Donati.

> species venire ad intellectum secundum rectum esse et veritatem; immo destruitur esse speciei ut intellectus non possit informari [...]. Set si organa sensitivarum virtutum sint illesa, tunc virtutes sensitive sunt similiter sane et debito modo representant species rerum ipsi intellectui, et tunc intellectus intelligit et facit operacionem suam completam, nec impeditur in aliquo.[202]

Al senso spetta l'arduo compito di rendere presente alla mente la *species* così come essa è. Qualora ciò non accadesse, magari a causa di una lesione alle facoltà percettive, e l'essere o l'integrità dell'*intentio* risultassero in qualche modo compromessi, l'intelletto non sarebbe più adeguatamente informato e non potrebbe più svolgere correttamente le proprie operazioni. Si ha, dunque, un processo estremamente lineare che porta la stessa specie dapprima nel *medium*, poi nel *sensus*, fino a giungere alle facoltà cognitive superiori; al termine di questo percorso la specie viene acquisita dall'intelletto possibile e, grazie all'intervento illustrativo dell'intelletto agente, nell'anima si forma un *habitus cognitivus*. In tal maniera, la conoscenza di uno o più determinati oggetti può consolidarsi in una scienza stabile[203].

Dunque, nonostante Bacone attribuisca alla specie una funzione strumentale, la sua gnoseologia si distacca da quella tomista e, più in generale, dalle comuni direttive scolastiche in diversi nodi teorici fondamentali. Per comprendere le implicazioni di tali modifiche sulla sua dottrina semantica, sarà utile ricostruire la strategia argomentativa adottata da Bacone nel *De signis* – anch'esso datato al 1267, essendo parte dell'*Opus maius* – per risolvere la *difficilis dubitatio*[204] sulla significazione delle parole. Innanzitutto, ivi egli si preoccupa

202. Rogerius Bacon, *CN*, I, IV[a], OH, III, p. 288, ll. 7-18. Secondo Easton (1952, p. 111), i *Communia naturalia* sono stati almeno cominciati prima del 1267, ovvero prima del mandato ricevuto dal papa; tuttavia, alcuni studiosi concordano sul fatto che essi furono completati solo agli inizi degli anni '70. Cfr. Crowley (1950, pp. 64-65); Lindberg (1983, p. xxxiii). Per quanto riguarda la parte IV dell'opera, Hackett (1997c, p. 290, n. 26) ritiene sia stata composta tra il 1269 e il 1274. Secondo lo studioso, tale sezione era originariamente contenuta nell'*Opus maius*, ma fu successivamente sviluppata nei *Communia naturalia*. Del resto, Hackett è anche del parere, da me assolutamente condiviso, che la filosofia della natura delineata in opere come il *De multiplicatione* o i *Perspectiva* costituisca la base della psicologia di Bacone.

203. Cfr. Rogerius Bacon, *CN*, I, IV[a], OH, III, p. 290, ll. 4-9: «Nam re per doctorem potest visui ostendi et exemplificari, et species rei venit ad intellectum per sensum, et intellectus agens illustrat, et sic nascitur in anima habitus cognitivus, et ita per has vias sufficienter potest fieri scientia in discipulo, ita quod non oportet quod sciencia generet se»; ivi, ll. 15-22. Su questi punti, cfr. Raizman-Kedar (2009, pp. 153-154); Crisciani (2014, pp. 78-79).

204. L'espressione *difficilis dubitatio* è utilizzata da Bacone stesso nel *De signis*. Nella stessa opera, Bacone afferma che, proprio su ciò che le parole imposte alle cose dovrebbero significare, esiste una «non modica contentio inter viros famosos» (Rogerius Bacon, *DS*, V, § 162, p. 132). Secondo Biard (1989a, p. 34), da ciò si può dedurre che Bacone non fu il primo a sostenere una relazione di significazione diretta tra le voci e le cose. Tuttavia, questa non è stata l'unica interpretazione proposta. Mora-Márquez (2015, p. 37) e Panaccio (2017a, p. 149), difatti, ritengono che Bacone si riferisca semplicemente alla controversia sorta nell'antichità, di cui parla Boezio nel suo secondo commento al *Peri hermeneias*.

di sottolineare che la correlazione tra la *vox ad placitum* e il suo significato si fonda integralmente sull'attività dell'arbitrio umano[205]. Proprio perché libero, l'uomo può decidere in piena autonomia se imporre una determinata parola a significare ciò che è nell'anima – come virtù, vizi, affezioni, concetti etc. – oppure ciò che giace nella realtà esterna[206]. In quest'ultimo caso, tuttavia, non è necessario postulare un intermediario che sia primariamente significato prima di giungere alla *res ad extra*. La *species*, piuttosto, assume un ruolo differente:

> Et eodem modo contigit arguere de habitu cognitivo, qui oritur in anima ex comparatione speciei ad rem, qui habitus vocatur intellectus rei per speciem vel cognitio vel notitia vel huiusmodi. [...] Quod si res actu intelligatur a proferente et nominetur in actu, tunc res sic intellecta in actu ponit speciem in anima et habitum cognitivum, quia res non potest cognosci nisi per speciem suam et habitum talem existentem apud animam, et si non potest cognosci, non potest nominari significative; ideo quando quicumque profertur significative vox significativa rei, oportet quod presentialiter apud animam sit species rei et habitus cognitivus.[207]

Dunque, non si dà affatto il caso che una determinata *res* sia attualmente nominata senza essere contemporaneamente conosciuta in atto dal proferente; tuttavia, come esplicato in precedenza, è chiaro che una qualsivoglia cognizione della *res* si produce attraverso la *species* o l'*habitus* cognitivo, il quale dovrà essere presente nell'anima al momento stesso del pronunciamento della parola[208].

Insomma, sembra che sullo sfondo dell'argomentazione baconiana giochi un ruolo particolarmente determinante quella stretta correlazione tra semantica e gnoseologia, considerata per quasi tutto il XIII secolo una premessa fondamentale. Se il rimando alla *res* presuppone sempre e comunque una sua intelle-

205. Cfr. anche Biard (1989a, p. 39); Maloney (1995, p. 131); van der Lecq (2008, pp. 360-361); Mora-Márquez (2015, pp. 64-66). Sulla tematica della libertà dell'impositore, in confronto anche alla dottrina dello Ps.-Kilwardby, cfr. de Libera (1981b, pp. 212-215). Per un'analisi dell'importanza non solo della libertà del parlante, ma anche di quella dell'ascoltatore per l'adempimento dei processi di comunicazione, cfr. Goubier (2021, II, pp. 355-364).

206. Cfr. Rogerius Bacon, *DS*, V, §162, p. 133: «[V]ox significativa ad placitum potest imponi non enti et enti et non creato et creato et accidentibus et substantiis et materiae et formae et composito et omnibus rebus extra animam et in anima. Unde possunt voces imponi virtutibus et vitiis et scientiis et habitibus animae et speciebus et cogitationibus et affectionibus et omnibus conceptis et breviter omnibus, quae sunt apud animam sicut illis, quae sunt extra animam».

207. Ivi, p. 133.

208. Ovviamente, per Bacone, tra il segno e la specie sussiste un qualche tipo di relazione inferenziale; tuttavia, essa è posteriore e non si intromette nel processo di significazione determinato dall'atto di imposizione, anzi, in un certo senso lo presuppone. Cfr. ivi, § 166, p. 134. Sull'argomento, cfr. anche Marmo (1997); Cesalli, Rosier-Catach (2018, p. 77).

zione, non si può pensare che nella significazione si frapponga anche la specie come intermediario significato, poiché a quel punto interverrebbe come "intesa" nei processi cognitivi. Quest'ultima eventualità, tuttavia, sarebbe insensata nella dinamica tracciata fino ad ora, poiché la specie – nella sua indifferenza ontologica – permette semplicemente di sentire e di comprendere ciò da cui deriva. Ed è chiaro, però, che tale processo può tranquillamente ripetersi sia nel caso degli enti individuali che quello degli universali[209], dal momento che anche questi ultimi formano parte integrante della realtà delle cose, e non sono ricavati da una operazione di astrazione, come accadeva in Tommaso.

1.4.3. *La posizione di Sigieri di Brabante*

Di certo, quello di Bacone rappresenta un caso un po' *sui generis*, che, proprio per la sua distanza dall'ambiente accademico dell'epoca, permette una comprensione soltanto parziale dei primi svolgimenti e delle evoluzioni della *magna altercatio*. È in questo senso che la figura di Sigieri di Brabante costituisce un esempio più significativo. Nella *Reportatio* di Cambridge delle sue questioni sulla *Metafisica*, da datarsi presumibilmente al 1273, c'è un passaggio in cui il maestro di Brabante si scaglia contro due errori diffusi concernenti il modo in cui un'*ars* o una *scientia* esiste nella mente. Innanzitutto, coloro che ritengono che la natura della cosa sia presente nell'anima allo stesso modo in cui lo è nella realtà materiale, secondo l'autore, errano perché non hanno ben presente lo statuto particolare di cui gode la specie presente nell'anima: essa non è la quiddità stessa, ma un'impressione che somiglia alla *res* che l'ha determinata[210].

209. Cfr. Rogerius Bacon, *CN*, I, II[a] c. 10, OH, II, p. 103, ll. 22-27: «Ceterum secundum veritatem species rei universalis est universalis sicut species rei singularis est singularis. Nam sicut homo universalis praedicatur de singularibus hominibus, sic species hominis universalis praedicatur de speciebus hominum singularium, et est in eis, sicut res universalis est in rebus singularibus». Cfr. anche Mora-Márquez (2015, p. 65). Da questo punto di vista, va notato che anche van der Lecq (2018, p. 361) individua nella dottrina delle specie di Bacone una delle cause che potrebbero averlo portato a tale esito estensionale. Tuttavia, la sua conclusione è principalmente basata sulla constatazione che la specie ha un essere incompleto rispetto a quello dell'agente da cui deriva; proprio per questo motivo, non potrebbe mai essere significata, poiché il nome è imposto su un *esse completum*. La sua interpretazione si rivela di grande interesse e sicuramente si aggiunge a quanto suggerito in questa sede.

210. Cfr. Sigerus de Brabantia, *QM (C)*, VII, commentum 6, p. 349, ll. 53-63: «[N]otandum est quod ex quibusdam dictis Aristotelis ibi excluduntur duo errores […]. Unus est quod quidam crediderunt quod quod quid est et natura rei vera esset in intellectu secundum eandem rationem secundum quam est in materia extra. Hoc autem excludit Aristoteles per hoc quod notat illud quod de se est apud intellectus quod qui esse secundum speciem in anima, non speciem simpliciter, per hoc innuens quod non est unius rationis secundum quod est in intellectu et secundum quod est in re extra. Species enim in anima solum est impressio quaedam rei extra similis ei. Dico autem "similis ei" quia non cuiuscumque rei est quicumque intellectus, sed determinatae rei determinatus intellectus»; Sigerus de Brabantia, *QM (P)*, VII, q. 6, p. 456, ll. 57-62.

Egualmente grave, però, è l'errore di chi identifica la specie intelligibile unicamente con il *principium actionis intelligendi*, separandola così dall'*actus intelligendi* stesso:

> Secundus autem error est quod quidam posuerunt quod apud intellectum sunt species intelligibiles rerum, per quas res intelliguntur, quas posuerunt alias ab ipsa actione intelligendi, propter quod universaliter actio et principium actionis differunt. Hunc autem errorem excludit Aristoteles. Cum enim dixit quod ab arte fiunt quorumcumque species et quod quid est in anima, exponit quid intelligit per speciem in anima, dicens quod est ratio seu scientia, ut species sanitatis in anima est intellectus seu scientia sanitatis.[211]

Dunque, la *species intelligibilis* non solo non si differenzia dall'atto mentale vero e proprio, ma coincide addirittura con l'*intellectus*, ovvero con la scienza o la conoscenza che la mente ha acquisito su una o più realtà determinate. Nonostante le critiche a questo aspetto della dottrina tomista, già da quanto esposto si comprende che, secondo Sigieri, la specie, pur essendo in qualche modo "simile" alla quiddità della cosa, non deve essere considerata l'oggetto primario della conoscenza intellettuale. Piuttosto, come evidenziato anche Spruit[212], essa funziona come uno strumento formale che dirige l'azione cognitiva verso l'oggetto[213].

Per comprendere come Sigieri riesca a evitare il concetto di un *verbum mentis*, inteso come contenitore spirituale che riflette la natura della cosa, è fondamentale approfondire la sua dottrina metafisica. Egli distingue, difatti, due tipi di universale "astratto": l'*intentio universalis*, che coincide con la *species intelligibilis* che l'intelletto agente è stato in grado di astrarre dai *phantasmata*;

211. Sigerus de Brabantia, *QM (C)*, VII, commentum 6, pp. 349, l. 63 – 350, l. 70. Differente è il *focus* della critica nella *reportatio* parigina, in cui ci si scaglia contro coloro che ritengono che la specie sia diversa dalla *scientia*. Tuttavia, anche in questo caso il bersaglio polemico rimane la dottrina tomista, che nel considerare la specie soltanto un *principium actionis*, non individua in essa la *scientia* della cosa, ma nella *conceptio*. Cfr. Sigerus de Brabantia, *QM (P)*, VII, q. 6, pp. 456, l. 62 – 457, l. 67.

212. Cfr. Spruit (1995, pp. 188-189).

213. Cfr. anche Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 18, in Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, B. Bazán ed., Publications universitaires, Louvain-Paris 1972, pp. 30-69, in part. pp. 67, l. 90 – 68, l. 6: «Veritas est quod <species> sensibiles existentes in organo non solum faciunt cognitionem sui in organo, sed etiam eorum, quorum sunt similitidines sive species, a quibus causantur. Dicitur: forma immaterialis, abstracta, non solum facit cognitionem sui in intellectu, sed etiam facit cognitionem illius, cuius est species [...]. Unde, cum forma immaterialis sit in <forma> reali tamquam in obiecto a quo causatur, ideo, <si> cognoscatur forma universalis, cognoscitur etiam forma realis. Intelligendum autem quod, licet sensibile sensui faciat cognitionem in organo, non tamen facit illam cognitionem nisi per similitudinem quam in organo eius habet ab obiecto [...]. Similiter forma immaterialis cognitionem sui obiecti facit secundum quod est similitudo obiecti».

quello reale, corrispondente alla *forma* che esiste nelle cose. La prima, però, ha la funzione specifica di produrre conoscenza del secondo[214]:

> Dicendum ad hoc quod duplex est forma et diversa, quarum utraque est abstracta. Una est ipsa species intelligibilis per quam res intelligitur, et hoc est ipse intellectus in actu; aliud est obiectum universale praedicabile de pluribus, quod est obiectum intellectus. Prima autem forma est in intellectu sicut formalis intellectus rei, sed vera natura rei non.[215]

Il vero *obiectum* dell'azione intellettuale non è, dunque, la specie, che in questo senso opera come un *medium*; piuttosto, esso è da ricercarsi nella *res* universale, quella forma che si predica di una pluralità di individui e ne costituisce la natura essenziale. A questo punto, diviene possibile esplicitare il passaggio teorico operato da Sigieri: mentre Tommaso aveva introdotto la *conceptio* per spiegare come l'intelletto potesse comprendere un *obiectum* esistente solo nella mente, il maestro di Brabante porta alle estreme conseguenze alcune premesse già presenti nell'Aquinate. Sigieri non esita ad attribuire all'universale una maggiore consistenza reale. Esso, pur essendo considerato in maniera astratta[216] – permettendo, in tal maniera, l'astrazione dal fantasma della specie intelligibile[217] –, in relazione all'essere sussiste nei

214. Tale punto è asserito con particolare chiarezza in ivi, pp. 68, l. 10 – 69 l. 15: «Unde nota quod duplex est universale: quoddam est universale quod est intentio pura universalis abstracta, non praedicabilis de particularibus extra; aliud est universale quod non est intentio pura, sed est forma realis, existens in pluribus, praedicabilis de eisdem. Nota ergo quod universale quod est intentio universalis pura, facit cognitionem universalis realis».

215. Sigerus de Brabantia, *QM (M)*, III, q. 15, pp. 127, l. 70 – 128, l. 74. Le *reportationes* di Parigi, Cambridge e Monaco riportano una versione quasi uguale di questo passaggio ed equivalente dal punto di vista dottrinale. In questa sede ho scelto la versione di Monaco perché sintetizza in maniera efficace alcuni contenuti fondamentali. Cfr. Sigerus de Brabantia, *QM (C)*, III, q. 14, pp. 106-107, ll. 93-97; Sigerus de Brabantia, *QM (P)*, III, q. 4, p. 410, ll. 29-34. Sulla teoria del *duplex universale*, cfr. anche Sigerus de Brabantia, *Tractatus de eternitate mundi*, c. 3, in Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, B. Bazán ed., Publications universitaires, Louvain-Paris 1972, pp. 113-136, in part. p. 122, ll. 33-37; ivi, p. 124, ll. 62-70; ivi, p. 127, ll. 111-113.

216. Cfr. Sigerus de Brabantia, *QM (M)*, III, q. 15, p. 126, ll. 19-28: «Dico quod scientia quae debet esse de universalibus non requirit quod universalia secundum esse sint abstracta, sed quod abstracte intelligantur; ita quod sunt entia universalia secundum considerationem et non subsistentia praeter singulare. [...] Licet enim non sit universale praeter accidentia individuantia, considerari tamen potest sine illis; et hoc est abstrahere»; Sigerus de Brabantia, *QM (C)*, III, q. 14, p. 107, ll. 98-104. Cfr. anche Sigerus de Brabantia, *QM (P)*, III, q. 3, pp. 408-409, ll. 27-39.

217. Sigieri parla di una duplice astrazione compiuta dall'intelletto agente. In un certo senso, esso deve prima astrarre l'universale dalle cose così da poter produrre a partire dai *phantasmata* la specie intelligibile, ovvero il secondo universale che consente poi l'attualizzazione dell'intelletto possibile. Difatti, la specie intelligibile non può essere generata soltanto a partire dal *phantasma*, poiché esso è particolare e la specie deve permettere la rappresentazione e la cognizione di ciò per mezzo del quale agisce l'intelletto. Se partisse dai fantasmi, allora l'intelletto avrebbe una forma individuale. Cfr. Si-

singoli individui. Questo universale, dunque, è l'*obiectum* che funge da "motore dell'azione" intellettiva.

Questi contenuti riemergono anche quando Sigieri deve affrontare il quesito sulla significazione delle parole proferite, problema trattato sia nelle questioni sulla *Metafisica* sia – in maniera un po' più estesa – nelle *Quaestiones logicales*, da datarsi con ogni probabilità al 1272. In queste ultime, ad esempio, egli introduce tra i *sed contra* un'argomentazione particolarmente rilevante, che dimostra di condividere a pieno nella sua *responsio*:

> Praeterea, quod intelligitur secundario et accessorie non potest intelligi sine eo quod primario intelligitur. Sed mentis conceptus seu intellectus non intelligitur nisi accessorie et secundario, postquam intelligitur illud cuius est ille conceptus. Cum igitur significare sit intellectum constituere, non contingeret mentis conceptum seu intellectum significare, nisi aliquid significaretur quod non esset mentis conceptus tantum. Si igitur quidquid per terminum significaretur esset mentis conceptus, nihil omnino per eum significaretur.[218]

Dato che il *significare* consiste in un *intellectum constituere*, diviene necessario che venga significato ciò di cui viene effettivamente prodotta un'intellezione. Tuttavia, il vero *obiectum intellectus* si colloca nella realtà. Per questo, è la *res* a venire primariamente conosciuta, mentre il *conceptus*, che secondo la prospettiva sigeriana si genera con l'attualizzazione delle specie stessa, viene compreso in maniera secondaria e quasi complementare, dimodoché non possa esser propriamente significato dalle parole. Poco più avanti, però, Sigieri sviluppa e articola ulteriormente questa tesi:

> [I]n significando termini communis sunt duo: significare naturam quae significatur cuius intellectus constituitur, quae extra animam et non mentis conceptus est; est etiam considerare modum intelligendi illius rei, sub quo modo illa res significatur, seu eius intellectus constituitur. Voces enim significant res ut intelliguntur, ut non tantum constituant significando intellectum rerum, sed etiam constituant intellectum modorum intelligendi.[219]

gerus de Brabantia, *QM (C)*, III, q. 14, p. 107, ll. 98-107; Sigerus de Brabantia, *QM (P)*, III, q. 4, p. 411, ll. 57-69.

218. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones logicales*, in Sigerus de Brabantia, *Écrits de logique de morale et de physique*, B. Bazán ed., Publications universitaires, Louvain-Paris 1974, pp. 60-97, in part. p. 62, ll. 68-75. Sulla posizione di Sigieri, cfr. anche Pini (1999, pp. 41-42).

219. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones logicales*, Bazán ed., p. 63, ll. 100-7.

Quando si considera la significazione dei termini comuni, bisogna tener conto di due elementi fondamentali: 1. la natura significata[220] e 2. il *modus intelligendi*, che deriva dal concetto. Tuttavia, come Sigieri esplicita proprio nella stessa sede[221], la prima corrisponde all'universale concretamente presente nelle cose, mentre il secondo esiste solo nella mente. Da questa prospettiva, Sigieri applica alla semantica lo stesso schema già adottato sul piano gnoseologico: poiché l'*intentio abstracta* ha una funzione strumentale, essa determina solo il modo in cui viene conosciuto il vero *obiectum* dell'intelletto, ovvero l'essenza o *substantia* reale. Di conseguenza, la natura universale viene significata *ut intelligitur*, cioè secondo la modalità con cui è stata precedentemente appresa, mentre il *modus significandi* viene consignificato, in quanto colto in modo collaterale e secondario nel corso stesso del processo semantico[222].

1.4.4. *La teoria dell'*esse essentiae *nel secolo XIII*

La possibilità di attribuire caratteristiche di universalità alle essenze esistenti negli individui rappresenta di sicuro una delle strategie più efficaci per superare l'attrito, presente in Tommaso, tra la conoscenza intellettuale, che non può riguardare i singolari, e la presenza effettiva dell'oggetto di conoscenza nella realtà. Tuttavia, è chiaro che l'adesione ad un realismo più pronunciato rispetto a quello dell'Aquinate non si presentava affatto poco problematico. D'altra parte, l'universale è tale proprio perché – stando alla tipica definizione aristotelica – esso è unico e presente nella sua interezza e allo stesso tempo in più enti individuali; diviene, allora, difficile spiegare in che modo le forme che determinano nell'essere gli enti appartenenti a una stessa specie possano rimanere "unitarie", pur moltiplicandosi indefinitamente negli individui che determinano. In effetti, lo stesso Sigieri, pur considerando universali anche le

220. Cfr. anche Sigerus de Brabantia, *QM (M)*, p. 221, ll. 11-13: «[N]omen significat quod quid est rei quae significatur, quoniam nomen est signum substantiae eius cuius est nomen».

221. Cfr. ivi, p. 62, ll. 82-86: «Tertio considerandum est quod, cum in universali sint duo, id quod est universale et universalitas ipsa, id quo universale est, natura quaedam est, non conceptus mentis; sed universale quoad universale, est conceptus mentis tantum».

222. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones logicales*, Bazán ed., p. 63, ll. 4-16: «Voces enim significant res ut intelliguntur, ut non tantum constituant significando intellectum rerum, sed etiam constituant intellectus modorum intelligendi. Significatum autem per terminum communem quantum ad modum intelligendi universalem et abstractum, qui per terminum communem circa ipsum designat, conceptus mentis tantum est. Vel dicatur, et redit in idem, quod nomina communia primae impositionis non significant principaliter conceptus mentis, sed natura quae extra anima conceptus mentis consignat, seu cum principale significato significant; ut hic conceptus mentis, qui per terminum communem habetur, non dicatur significatum, sed consignificatum propter quod huiusmodi nomina et a grammaticis qualitates communes esse dicuntur».

nature presenti negli individui, specifica come l'universalità in quanto tale – e nel senso più proprio che le compete – si trova soltanto nell'intelletto.

Tuttavia, l'attribuzione di caratteristiche universali alle cose esistenti nella realtà esterna non sembra essere stata l'unica strategia ontologica utilizzata per rimodulare, in un senso "estensionale", alcuni contenuti di matrice tomista. Proprio nella seconda metà del secolo XIII, in effetti, aveva cominciato a svilupparsi una nuova linea di riflessione metafisica, capace di avere conseguenze rilevanti sulle soluzioni logico-semantiche adottate dagli autori di quel periodo. Occorre, però, procedere con ordine. In precedenza, e proprio in riferimento a Tommaso, abbiamo accennato brevemente alla teoria dell'indifferenza dell'essenza, che trae la propria origine dalle parole di Avicenna. Agli inizi del trattato V della sua *Philosophia prima*, difatti, Avicenna introduce tale idea servendosi di un esempio emblematico:

> Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contenatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum. [...] Equinitas ergo, ex hoc quod in definitione eius conveniunt multa, est communis, sed ex hoc quod accipitur cum proprietatibus et accidentibus signatis, est singularis. Equinitas ergo in se est equinitas tantum.[223]

La "cavallinità", se assunta in sé stessa, non è altro che la "cavallinità"; questo significa che ogni possibile determinazione che non sia di per sé inclusa e implicata nella definizione dell'*equinitas* va considerata come una proprietà accidentale, un di più che si aggiunge alla sua essenza, rendendola maggiore di ciò che è presente nella sua "nozione". Secondo Avicenna, però, nella "cavallinità" non sono comprese né la singolarità né l'universalità, così come non vi rientra la sua esistenza concreta negli individui della realtà sensibile o la sua presenza nell'anima. Dunque, essa non possiede nessuna di queste determinazioni né in atto né in potenza.

Tommaso aveva interpretato questa indifferenza in un senso puramente epistemologico: ovvero, come una semplice modalità di analizzare l'essenza, nel momento in cui viene considerata in sé stessa e dunque in astrazione da

223. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, t. 5, c. 1, S. van Riet ed., 2 voll., Peeters, Louvain 1977-1980, II, pp. 228-229, ll. 31-42.

ogni possibile essere che essa può assumere[224]. Da questo punto di vista, per l'Aquinate, la quiddità possiede una qualche forma di sussistenza effettiva soltanto nella realtà esterna (in quanto individualizzata, a causa della presenza della materia) o nell'anima (in cui può acquisire caratteristiche di universalità).

Tuttavia, la lettura tomista non è stata l'unica possibile della dottrina dell'indifferenza. Alcuni passaggi della *Philosophia prima* di Avicenna sembrano aprire la strada a vedute ontologicamente più "impegnative". Nel trattato I, ad esempio, egli afferma che ogni *res* possiede una *certitudo*, che corrisponde alla *quidditas*, ovvero a quel principio formale che rende ogni cosa quel che è e non un qualcosa di differente[225]. Ciò che risulta particolarmente rilevante, però, è che – secondo Avicenna – in un certo senso si può dire che tale *certitudo* possieda un essere che le è proprio:

> [U]naquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum 'ens' significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res, et est sicut esse proprium rei.[226]

Segue una scia molto simile un passaggio del trattato V, in cui si parla delle modalità di esistenza dell'animale:

> Animal ergo acceptum cum accidentibus suis est res naturalis; acceptum vero per se est natura, de qua dicitur quod esse eius prius est quam esse naturale, sicut simplex prius est composito, et hoc est cuius esse proprie dicitur divinum esse, quoniam causa sui esse ex hoc quod est animal est Dei intentione.[227]

Dunque, quando pensiamo l'animale insieme ai suoi accidenti, ovvero alle determinazioni ulteriori che si aggiungono alla sua definizione, esso diviene una realtà naturale. Di converso, se lo consideriamo in sé, ci troviamo di fron-

224. Sulla negazione da parte di Tommaso della possibilità di un *esse essentiae*, cfr. de Libera (1996, p. 281): «L'essence considérée en elle-même n'est pas non plus l'essence prise comme une chose existant hors des individus. [...] La différence avec Avicenne est que là où celui-ci laissait problématiquement place à un être de l'essence ou de la nature considérée en elle-même, être antérieur à l'être qu'elle a dans un sujet et à celui qu'elle a dans l'âme, Thomas ne pose pas que la considération de l'essence en elle-même impose de reconnaitre un "être propre" de l'essence. La considération de l'essence en elle-même porte sur sa *ratio propria*, non sur son *esse proprium*»; DeGrood (1976, p. 39).

225. Su tali punti, Porro (1996, p. 212).

226. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, t. 1, c. 5, van Riet ed., I, pp. 34-35, ll. 55-61.

227. Ivi, t. 5, c. 1, van Riet ed., II, p. 237, ll. 22-26.

te a un essere che viene addirittura prima di quello naturale. Proprio questo essere di per sé, inoltre, sembra coincidere con l'essere "divino" che la cosa ha quando viene pensata da Dio.

Nella seconda metà del secolo XIII, tutte queste suggestioni confluirono in una nuova riflessione concernente lo statuto ontologico delle *quidditates*, che portò gli autori medievali a riconoscere e attribuire all'essenza un "essere reale", il cosiddetto *esse essentiae*, visto come differente dall'*esse actualis existentiae*, o altrimenti denominato *esse in effectu*. Si tratta di una teoria che, come è noto, trova in Enrico di Gand una delle sue formulazioni più efficaci ed autentiche. Nel terzo dei suoi *Quodlibet*, da datarsi probabilmente al 1278[228], il filosofo fiammingo evidenzia come la quiddità delle cose possa essere considerata in relazione a tre effettivi modi di essere: secondo il modo in cui è presente nella natura delle realtà esterne; quando è presente nella mente come un mero *ens rationis*; in riferimento al suo *esse essentiae*. Proprio quest'ultimo è quello a cui si fa riferimento quando si elabora una definizione essenziale:

> Triplicem quidem habet intellectum verum sicut et tres modos habet in esse. Unum enim habet esse naturae extra in rebus; alterum vero habet esse rationis; tertium vero habet esse essentiae. Animal enim acceptum cum accidentibus suis in singularibus, est res naturalis; acceptum vero cum accidentibus suis in anima, est res rationis; acceptum vero secundum se, est res essentiae de qua dicitur quod esse eius prius quod esse eius naturae, vel rationis; sicut simplex est prius composito. Et est secundum se in intellectum tantum in quantum, scilicet concipitur sine omni conditione rei alterius. Et ut dicit Avicenna cap. Octavo hoc esse proprie dicitur definitivum esse, et est dei intentione. Quid intelligo: quia tale esse non convenit alicui nisi cuius ratio exemplaris est in intellectu divino, per quam naturam est fieri in rebus extra, ita quod sicut ex relatione et respectu ad ipsam ut ad causam efficientem habet quod sit ens in effectu.[229]

In maniera differente da quanto riteneva Tommaso, per Enrico quando si parla della quiddità presa di per sé e in sé, non ci si riferisce semplicemente a peculiare *modus concipendi*, ma a una vera e propria *res*, ovvero un tipo di "realtà" che non può essere equiparata a pieno alle sue normali modalità di sussistenza mentali o extramentali. Essa, difatti, corrisponde all'essere originario che le cose possiedono nella mente divina in quanto *rationes exemplares* ed è

228. Wilson (2011, p. 6).
229. Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, III, q. 9, J. Badius, Paris 1518, f. 61r.

caratterizzata da una *indifferentia* che, come spiega Enrico proprio agli inizi del suo *Quodlibet* II (ca. 1277), può esser duplice:

> Uno enim modo indifferens est ad esse actualis existentiae et ad non esse, quia quantum est de se, nata est esse et non esse, licet differenter [...]. Alio vero modo est indifferens ad esse universale et particulare. Secundum Avicennam enim essentiam rei in quantum essentia, est essentia tantum, et sunt extra eius intentionem intentio universalis et particularis, sicut et intentio existentis et non existentis, et multo magis, quia, licet res indifferens est ad esse et non esse, tamen ex se habet non esse, nisi habeat ipsum ex alio.[230]

Insomma, l'*esse essentiae* è innanzitutto svincolato dalla sua esistenza effettiva: può esistere effettivamente o meno, senza che qualcosa cambi in esso in un caso o nell'altro. In secondo luogo, l'essenza di per sé non è né singolare, né universale. D'altra parte, tale indifferenza è indissolubilmente collegata alla prima: l'essenza è individuale quando riguarda un solo *suppositum*, ovvero esiste in una certa realtà singolare; di converso, è universale quanto attiene a più *supposita* e ciò diviene possibile grazie alle operazioni di astrazione compiute dalla mente che, dopo aver recuperato e astratto l'essenza nella sua integrità dagli individui in cui è incorporata, è capace anche di riconoscere la sua "applicabilità predicativa" ai molti[231].

Di sicuro, quella più significativa è la prima di queste due indifferenze. Se l'essere dell'essenza prescinde da ogni sua possibile attualizzazione effettiva, allora esso di per sé corrisponde a qualcosa di meramente potenziale; eppure, per Enrico – e per chi condivide la sua visione – esso rimane "reale". Questa apparente antinomia si dissolve, come osserva con acume Pasquale Porro[232], se si considera che in questo contesto '*realitas*' rimanda proprio al «contenuto oggettivo», ovvero a quella *certitudo* che rende ogni cosa quel che davvero è. Tuttavia, è chiaro che soltanto nell'*esse essentiae* tale *certitudo* si manifesta distintamente, in quanto compiutamente priva dalle sue "incrostazioni acciden-

230. Ivi, II, q. 1, resp., R. Wielockx ed., in Henricus de Gandavo, *Opera omnia*, G. Wilson *et. al.* edd., 38 voll., Leuven University Press, Leuven 1978-2024, VI, pp. 5-6, ll. 34-47.

231. Cfr. ivi, p. 5, ll. 47-53: «Si autem est indifferens ad universale et particulare quod ex se nec est universalis nec particularis, sed solum habet rationem particularis in quantum recipit ab altero esse subsistentiae in supposito determinato, esse vero universalis recipit in quantum, per intellectum abstrahitur a suppositis, in quibus habet esse tamquam unum in multis, et iterum per praedicationem applicabile multis; universale enim [...] non est nisi unum in multis et de multis».

232. Cfr. Porro (1996, p. 241): «Se per reale s'intende l'effettività o attualità, ebbene l'essere dell'essenza non è reale; ma se si riconnette il termine al significato scolastico di *realitas* (contenuto oggettivo: *Sachheit* più che *Wirklichkeit*), l'essere dell'essenza è l'unico essere reale. In questo senso, la realtà (*realitas*) del creato sta nella sua possibilità, non nella sua esistenza».

tali"[233]. Per questo motivo, l'essere dell'essenza coincide con quanto vi è di più "reale" nell'essere delle cose.

Quello di Enrico di Gand è soltanto un esempio, di sicuro rilevante, ma che non costituisce un *unicum* nel contesto del secolo XIII. In effetti, discussioni sulla distinzione tra *esse essentiae* e *esse existentiae* sono rinvenibili in molte fonti contemporanee, se non addirittura lievemente antecedenti, alle prime fasi della produzione di tale autore. L'aspetto interessante è che molto spesso tale dottrina è oggetto di contestazione. Ad esempio, la distinzione tra *esse actualis existentiae* ed *esse essentiae* è fortemente osteggiata da Sigieri di Brabante nella *Quaestio Utrum haec sit vera: Homo est animal, nullo homine existente*[234], che secondo Bazán è addirittura precedente al 1270[235]. Lo stesso vale per il sofisma '*Omnis homo est*' attribuito a Pietro di Cornovaglia contenuto nel manoscritto di Worcester, Cathedral Library, Q. 13[236], che, come argomenta convincentemente Patrick O. Lewry, è da datarsi al 1272 o comunque ai primissimi anni di quel decennio[237].

Sebbene costituiscano esempli polemici, essi danno comunque testimonianza di alcune linee argomentative elaborate in quegli anni e che – tra adesioni e opposizioni – avevano ricevuto attenzione da un buon numero di autori[238]. Naturalmente, già questo breve *excursus* lascia intuire come la possibilità di attribuire all'essenza, considerata in maniera assoluta, un qualche tipo realtà possa aver giocato un ruolo fondamentale nel determinare gli esiti e gli sviluppi del dibattito sulla significazione. Nel prossimo paragrafo, vedremo come ciò effettivamente sia vero per le figure di Riccardo di Clive, Pietro di Alvernia e Simone di Faversham.

233. Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, III, q. 9, Badius ed., f. 61v: «Sicut enim esse naturae rei appellatur certitudo eius cum conditionibus quas habet ab efficiente extra in particularibus, et esse rationis appellatur certitudo eius cum conditionibus quas habet ab intellectu in eius conceptu in relatio et copulatione ad aliquid aliud, sic esse essentiae rei appellatur certitudo eius concepta absolute, absque omni conditione quam nata est habere in esse naturae vel rationis».

234. Cfr. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones Utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente*, in Sigerus de Brabantia, *Écrits de logique de morale et de physique*, B. Bazán ed., Publications universitaires, Louvain-Paris 1974, pp. 53-59, in part. p. 54, ll. 52-66.

235. Cfr. Bazán (1974, p. 25).

236. Cfr. Petrus Cornubensis, *Omnis homo est*, I, in Ebbesen S., "Talking about What is No More. Texts by Peter of Cornwall (?), Richard of Clive, Simon of Faversham, and Radulphus Brito", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 55 (1987), pp. 135-168, in part. pp. 149-150.

237. Cfr. Lewry (1981, p. 247).

238. Per ulteriori testimonianze "contrarie" alla lettura "ontologicamente forte" tra *esse essentiae* e *esse existentiae*, cfr. Petrus Iohannis Olivi (d'ora in poi Olivi), *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, q. 13, resp., B. Jansen ed., 3 voll., Quaracchi, Firenze 1922-1926, I, pp. 234-235 e pp. 246-247; Rogerius Bacon, *Compendium of the Study of Theology*, T.S. Maloney ed., Brill, Leiden-New York-København-Köln 1988, § 101, p. 92, ll. 16-30.

1.4.5. *Il problema della significazione in Riccardo di Clive, Pietro di Alvernia e Simone di Faversham*

Stando alle esigue informazioni che si posseggono sul suo conto, Riccardo di Clive nel 1276 venne designato da Kilwardby *junior dean* del Merton College di Oxford, data in cui era probabilmente già *magister artium*. Divenuto maestro di teologia nel 1288, nel novembre del 1297 ottenne la cancelleria dell'Università di Oxford[239]. In questa sede, intendo soffermarmi sulle *Quaestiones* sulla *Metafisica*, che, secondo le ipotesi di Lewry – accolte con favore da un buon numero di studiosi –, risalirebbero all'incirca al 1272-1273[240]. Ad oggi, sono state individuate due differenti versioni di questa stessa opera: la prima si trova nel manoscritto Worcester, Cathedral Library, Q. 13, ff. 116ra-155rb (Wo), e sembra esplicitamente attribuita a Riccardo di Clive; la seconda, invece, sopravvive anonimamente in Cambridge, Library of Peterhouse, MS 152, ff. 322ra-351rb (Pe)[241]. In realtà, restano ancora molte questioni aperte riguardo alla relazione tra i due testimoni, così come sulla possibilità che abbiano subito interpolazioni o riadattamenti da parte di altri autori. Tuttavia, nonostante le divergenze, l'ordine delle questioni comuni ai due manoscritti rimane invariato. Inoltre, le evidenti somiglianze nelle dottrine, nelle linee argomentative e negli esempi forniti ci permettono di concordare con S. Ebbesen nel sostenere che i due testi «seem to contain basically the same matter, only differently presented»[242].

239. Cfr. Pelster (1934, pp. 257-258); Emden (1957-1959, I, pp. 444-445); Lewry (1981, pp. 247-248; 1985, pp. 30-32); Andrews, Noone (1994, p. 23).

240. Cfr. ivi, p. 24.

241. Le questioni presenti in Wo sono elencate in ivi, pp. 26-24. Per quanto riguarda la lista delle questioni in Pe, cfr. Zimmermann (1971, I, pp. 113-118).

242. Sebbene la versione di Wo sia effettivamente più coincisa e sintetica rispetto a Pe, da ciò non si può inferire con sicurezza che la prima sia antecedente alla seconda o che vi sia una relazione di dipendenza tra le due. Anzi, da questo punto di vista, Wo sembra aver subito delle significative interpolazioni. Amerini (2002, 489-490, n. 4), ad esempio, ha avanzato seri dubbi sulla possibilità che le 64 questioni del libro VII presenti in Wo (e probabilmente quelle del libro VIII) possano essere attribuite a Riccardo di Clive: sebbene, difatti, le questioni dei libri precedenti appaiano molto più vicine a quelle dell'Anonimo Domus Petri e di Pietro di Alvernia, nel settimo libro la distanza con questi filosofi diventa molto più palpabile; inoltre, nel VII libro si dimostra una qual certa dimestichezza con nozioni "scotiste" (come quella di *formalitas*) o le teorie modiste di Rodolfo il Bretone, di certo successive al 1270. Da questo punto di vista, non sembra un caso che queste questioni sono assenti in Pe. A rendere ancora più problematica la situazione, intervengono le parole contenute nel Colophon (f. 116ra) delle questioni sulla *Fisica* contenute in Wo: «Quaestiones libri Phisicorum notate a J. de Aston post magistrum Ricardum de Clive. Questiones Metaphysicae secundum eundem incipiunt». Da tale passo, difatti, diviene difficile comprendere quale sia stata l'operazione condotta dallo scriba, un certo Giovanni di Aston, il cui nome compare anche nell'ultimo *folium* («Liber Johannis de Aston») del manoscritto. Gli studiosi hanno ritenuto poco opportuno considerare il verbo '*notare*' come sinonimo di '*reportare*', dato che Giovanni di Aston è stato ad Oxford soltanto tra il 1294 e il 1295. In quegli anni, come si è detto, Riccardo era già *magister theologiae*, il che rende improbabile l'eventualità che egli stesse ancora tenendo corsi sulla *Metafisica*. Piuttosto, si è pensato che Giovanni di Aston stesse soltanto "copiando" un testo pre-esistente. Tuttavia, a me sembra

In particolare, ciò vale anche per le questioni che intendo esaminare in questa sede, ovvero la 17 e la 21 del libro IV.

Nella prima, l'autore si chiede se, attraverso l'atto di imposizione, i nomi acquisiscano la capacità di rimandare primariamente alla *similitudo* presente nell'anima, oppure alla *res ipsa*. Con incredibile lucidità e servendosi di uno stile argomentativo decisamente lineare, Riccardo di Clive dimostra di aver fatto tesoro delle riflessioni dell'Aquinate sulla specie e su ciò che costituisce il vero oggetto di intellezione. È necessario, difatti, che il *nomen* non sia imposto a significare la *passio*, ma la cosa, poiché soltanto essa «apprehenditur per vocem»[243]. Proprio per questo motivo, il famoso e più volte menzionato passo 16a3-8 del *Peri hermeneias* sta semplicemente ad indicare la fondamentalità dell'atto di intellezione, poiché «si res ipsa numquam fuisset intellecta, numquam fuisset significata»[244].

Date le premesse, diviene necessario precisare il ruolo che in tale processo svolge la *similitudo* presente nell'intelletto:

> [N]on fuit intellectus impositoris imponentis vocem ad significandum quod vox significaret similitudinem existentem in anima [...]. Propter quod dico quod impositor intellexit rem mediante similitudine[245], quia vox est signum obiecti intellectus

che il verbo '*notare*' possa suggerire anche delle operazioni più articolate, rispetto a una mera trascrizione: Giovanni di Aston potrebbe aver affisso "note" al testo, ma potrebbe anche averne rielaborato parzialmente i contenuti, magari integrandoli, o sintetizzandoli. Quest'ultima ipotesi non risulta così implausibile se si pensa che, probabilmente, l'intento di Aston era quello di raccogliere materiali per uso privato, ovvero per preparare le lezioni da lui tenute come maestro delle arti. Un elemento che va a favore di questa lettura, emerge anche nel caso della *Divisio scientiae* di Giovanni di Dacia contenuta nello stesso manoscritto: Otto (1955, p. xxxix), nella sua introduzione all'edizione critica di questo testo, parla di una vera e propria "mania" del copista di Wo «d'abréger le texte». La possibilità che Giovanni di Aston possa avere revisionato Riccardo di Clive è, in realtà, caldeggiata anche da Andrews, Noone (1994, pp. 24-25), sebbene essi si dimostrino più inclini a credere che Pe possa costituire un'espansione di Wo. Tuttavia, i dati qui riportati mi portano ad escludere una diretta dipendenza tra i due testimoni. Per ulteriore letteratura secondaria su Riccardo di Clive, cfr. Donati (2012; 2014, pp. 169-174). Date le difficoltà, in questa sede procederò in questa maniera: userò il testo di Pe come punto di riferimento. Tuttavia, menzionerò in nota i corrispettivi passi di Wo e cercherò di avanzare una linea interpretativa che sia coerente con ambedue le versioni del testo.

243. Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae (Pe)*, IV, q. 17, 2, Ebbesen S., "Words and Signification in 13th-century Questions on Aristotle's Metaphysics", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 71 (2000), pp. 71-114, in part. p. 92. Cfr. anche Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae (Wo)*, IV, q. 17, f. 124va: «Ad oppositum. Illud imponitur vox ad significandum quod per vocem apprehenditur, et quod per vocem de alio praedicatur vel mediante voce aliquid de eo praedicatur. Sed cum dicitur 'homo', apprehenditur res et non passio. Similiter cum dicitur 'homo currit' non apprehenditur similitudo quia ipsa non currit, ergo significat ipsam rem [...]. Ad istud dicitur sic et bene quod vox imponitur ad significandum veram rem et non ipsam passionem sicut patet per rationem ad oppositum».

244. Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae (Pe)*, IV, q. 17, 3, Ebbesen ed., p. 92; Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae (Wo)*, IV, q. 17, f. 124va: «Et non intelligit plus Aristoteles cum dicit "voces sunt notae etc." nisi quod vox non imponitur ad significandum nisi prout intelligitur».

245. In maniera simile, in Wo si rileva come proprio attraverso la specie o l'affezione dell'anima la

> et signum illius quod perficit intellectum; illud vero rei quiditas est sive entitas per Aristotelem tertio *De anima*; igitur vox erit signum verae entitatis rei. Ipsa vero rei entitas in anima non est[246]; ideo planum est quod solam rem significat, eo quo illa est primum quod ab intellectu apprehenditur et de alio praedicatur.[247]

L'atto cognitivo è completato e perfezionato soltanto dal vero *obiectum intellectus*, mentre la specie altro non è che uno strumento[248], un *medium* di cui la mente si serve per giungere al suo reale obiettivo. Conformemente alle direttive comuni dell'insegnamento scolastico del periodo, anche qui l'*obiectum intellectus* viene identificato con la *quidditas*, o comunque con l'*entitas rei*, che si trova al di fuori dell'anima. È essa, dunque, la *res* che viene primariamente significata dalle voci.

Come è possibile vedere, nella teoria dell'autore viene meno la necessità della *conceptio*, o comunque di un elemento mentale ulteriore rispetto alla specie, mancanza che rende possibile uno sbocco di tipo estensionale dal punto di vista della semantica. Le ragioni alla base di questo divergente esito rispetto a quello di Tommaso divengono maggiormente comprensibili se volgiamo la nostra attenzione alla *quaestio* 21 del medesimo libro. Se nella *quaestio* 20, Riccardo di Clive aveva cercato di dimostrare come i nomi comuni siano in grado di significare indifferentemente ciò che esiste e ciò che non esiste, adesso egli si interroga sulla possibilità che questo avvenga in maniera univoca oppure equivoca. Egli, però, non ha dubbi, la prima è l'ipotesi corretta: i termini comuni significano ciò che è e ciò che non è in conformità ad un'unica *ratio impositionis* e, dunque, essi non mutano il proprio significato in un caso o nell'altro, tramutandosi in termini "equivoci". Tutto ciò accade proprio perché ciò che viene significato è la *quidditas rei*:

significazione della cosa possa aver luogo. Cfr. *ibidem*: «Et est sensus: voces sunt notae rerum apprehensarum ab intellectu, quia mediante illa specie – sive passione – imponitur res significari».

246. Anche qui le affermazioni di Wo sono quasi le stesse. Cfr. ivi, f. 124va-b: «Sed nulla est dubitatio quia impositor nominum non imponit vocem ad significandum similitudinem in anima sua quia tunc nullus intelligeret rem nisi apprehenderet similitudinem in anima impositoris. Sed intellexit imponendo nomina quod talem rem talis vox significaret. Vox imponitur ad significandum illud quod est obiectum intellectus: quod eius obiectum est, est vera rei entitas; illa entitas in anima non est; ideo imponitur ad significandum vera rem et primo et per se».

247. Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae (Pe)*, IV, q. 17, 3, Ebbesen ed., p. 93.

248. Cfr. ivi, ad 1.1, p. 95: «Dico quod intellectus constituitur per rem principaliter, per speciem sicut per instrumentum». Anche Wo stabilisce chiaramente che l'intellezione è prodotta al contempo dalla similitudine e dalla cosa. La *res*, in particolar modo, è la *perfectio* dell'intellezione, e non un mero *medium*. Cfr. Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae (Wo)*, IV, q. 17, f. 124vb: «Ad hoc est dicendum quod intellectus constituitur per similitudinem et per rem; per rem principaliter. Res enim perfectio est intellectus non tamquam medium; sed medium per quod perficitur intellectus est vox (*pro*: similitudo?) apprehensa a proferente. Vox principaliter significat rem».

> Dicendum quod 'homo' significat rem veram, et sicut 'humanitas' dicit mihi in abstracto entitatem, sic in concretione dicit mihi esse. Sed duplex est esse: quoddam est esse actualis existentiae, quoddam esse essentiae sive quidditativum. Istud ultimum esse est essentia rei significata per terminum apta nata praedicari de pluribus, indifferens ad praesens, praeteritum et futurum. Quod si praesens, praeteritum et futurum non esset, esset purum figmentum. Et hoc esse vocat Avicenna esse non prohibitum, quia a natura non prohibetur esse. Et hoc esse indicat definitio, et istud esse significat 'homo', de quo dicit Aristoteles quod 'homo' significat id quod est homo, hoc est non significat non hominem, similiter non hominem in potentia, sed rem veram quae est quiditas hominis.[249]

Da questo passo, è possibile evincere in maniera chiara come l'adesione alla lettura "forte" della distinzione tra *esse essentiae* ed *esse existentiae* giochi un ruolo cruciale nella direzione che Riccardo di Clive dà alla propria dottrina semantica. Se, difatti, ciò che viene significato dai termini comuni è quell'essere proprio all'essenza, che sta prima di ogni sua attualizzazione naturale, diviene chiaro perché essi risultino univoci nel rimandare sia ad enti esistenti che a quelli non esistenti.

Alla luce di tali considerazioni, possiamo comprendere ancora meglio che cosa intende l'autore quando, nella *quaestio* 17, afferma che le voci significano le cose, poiché queste ultime soltanto perfezionano l'intelletto. La *res* a cui si riferisce non è quella che si determina tramite l'esistenza attuale, ma l'unica vera *res*, ovvero quella in essere quidditativo. Essa, difatti, è "reale" in un senso molto diverso, ma non per questo meno appropriato, da quello che si predica delle realtà naturali, e a differenza di queste ultime, che sono necessariamente individualizzate a causa della presenza della materia, l'essere dell'essenza è potenzialmente in grado di ricevere l'universalità. D'altra parte, questa non è una proprietà "ontologicamente determinata" che si aggiunge all'essenza, rendendola differente da quella che era; piuttosto, è un tipo di riconoscimento che ottiene nel momento in cui l'intelletto, dopo aver acquisito la quiddità della

249. Cfr. Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae (Pe)*, V, q. 21, 3, Ebbesen ed., p. 101. Cfr. Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae (Wo)*, IV, q. 21, in Ebbesen S., "Talking about What is No More. Texts by Peter of Cornwall (?), Richard of Clive, Simon of Faversham, and Radulphus Brito", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 55 (1987), pp. 135-168, in part. p. 157: «Dicendum quod duplex est ens vel esse, sc. quidditativum et esse actualis existentiae. Esse quidditativum est quod communiter se habet ad praeteritum et futurum et praesens, et vocat Avicenna illud esse "esse non prohibitum" in 5 *Metaphysicae* suae, i.e. esse tale quod natura non prohibet, et hoc esse indicat definitio. <Et idem innuit Aristoteles cum dicit quod> 'homo' significat illud quod est homo, i.e. non significat non hominem, i.e. significat ipsum quod est hominis, i.e. ipsum quid est, et hoc est esse indifferens ad praesens, praeteritum et futurum, sicut vult Avicenna quod domus heptangula est universale etsi non sit».

cosa nella sua integrità, ne valuta l'attinenza alla pluralità. Proprio per questo motivo, il vero *obiectum intellectus* va cercato nell'*esse essentiae*[250].

Sempre agli anni '70 del XIII sembrerebbero risalire le *Quaestiones* sul *Peri hermeneias* di Pietro di Alvernia, personaggio di rilievo nel contesto dell'università di Parigi, nonché particolarmente vicino all'operato di Tommaso d'Aquino. Gli studiosi sono concordi nel ritenere che egli entrò in stretto contatto con l'Aquinate, probabilmente seguendo le sue lezioni su Aristotele durante il secondo periodo di insegnamento a Parigi (1268-1272). Inoltre, Pietro di Alvernia si occupò di completare e integrare alcuni dei commenti aristotelici di Tommaso (tra cui quelli al *De coelo*, alla *Politica* e ai *Parva naturalia*) rimasti incompiuti per la prematura scomparsa dell'Aquinate[251].

Pietro sviluppa la sua *responsio* alla *quaestio* 6, in cui si discute del problema della significazione delle voci, sulla base della simmetria che sussiste tra il *significare* e l'*intelligere*:

> [S]icut est in intelligendo, ita est in significando[252], quia significare sequitur intelligere. Et ideo dicendum quod ipsae voces significant idem quod intellectus intelligit; sed intellectus intelligit res per similitudines [...]; intelligit etiam passiones quae sunt in anima, et hoc per similitudinem suam; quare ita est in significando, scilicet quod quaedam sunt voces quae significant ipsas res, et quaedam quae significant ipsas passiones quae sunt in anima. Ita quod cum intellectus intelligit ipsam rem, et hoc per similitudinem ipsius rei, intellectus imponit ipsam vocem ad significandum ipsam rem, et hoc per similitudinem ipsius rei; cum autem intellectus intelligit passiones quae sunt in anima, sive similitudines, et hoc per similitudinem

250. Cfr. *Quaestiones de universalibus*, q. 3, in Pinborg J., "Petrus de Alvernia on Porphyry", in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 9 (1973), pp. 47-67, in part. p. 65: «Notandum quod universale secundum esse actualis existentiae non est obiectum nostri intellectus, quia si eius obiectum nostrum intellectum oportet fieri non in universalis sed in singulari, et hoc tale esse sit singulare. [...] Relinquitur ergo ipsum esse obiectum intellectus secundum esse naturalis essentiae»; Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, III, q. 9, Badius ed., f. 62r: «Quare secundum modus quae res habet in sua essentia nata concipi ab intellectu, et res ratione sive essentiae non dicit nisi quid absolutum nihil habens in se quod ipsam determinet ad esse in actu vel non esse: mentis igitur conceptus quidditatem et essentia rei absolute concipit absque intellectu conditionis essendi vel non essendi sicut absque sicut absque conditione essendi universale vel singulare [...]. Unde et ratio talis entis, quia est aliquid secundum naturam et essentiam per se, est obiectum intellectus de quo habent esse scientiae: licet nullo modo haberet esse extra singularibus».

251. Cfr. Courtenay (2015, p. 16). Sugli scritti logici di Pietro di Alvernia cfr. Ebbesen (2015; 2003).

252. Questo principio viene ripetuto molto spesso da Pietro. Cfr. Petrus de Alvernia, *Sophisma* III: *Album potest esse nigrum*, 1.3, in Ebbesen S., "Concrete Accidental Terms: Late Thirteenth-Century Debates About Problems Relating to Such Terms as *Album*", in Kretzmann N. (ed.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in Memory of Jan Pinborg*, Kluwer academic publishers, Dordrecht-Boston-London 1998, pp. 107-174, in part. p. 164, ll. 17-18 e 2.2, p. 169, ll. 9-15; Petrus de Alvernia, *Quaestiones super Praedicamentis*, q. 11, in Andrews R., "*Petrus de Alvernia. Quaestiones super Praedicamentis*: An Edition", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 55 (1987), pp. 3-84, in part. p. 20, ll. 20-21.

> suam, tunc intellectus imponit ad significandum passiones quae sunt in anima per similitudinem suam quae est apud intellectum.[253]

Come si vede, l'argomentazione di Pietro di Alvernia procede sulla base di una puntualizzazione del ruolo svolto dai vari elementi del discorso epistemologico e semantico. Da questo punto di vista, dato che la *similitudo* non è di per sé intesa, ma – piuttosto – permette l'acquisizione di tipo conoscitivo di ciò a cui somiglia, lo stesso accade nel caso della significazione. Pertanto, nel caso dei *nomina rerum*, che corrispondono ai cosiddetti termini di *prima impositio*, è la cosa stessa ad essere significata: '*homo*', ad esempio, rimanda all'uomo reale, e non alla sua similitudine presente nell'intelletto, sebbene quest'ultima si dimostri fondamentale affinché la dinamica in questione possa effettivamente aver luogo. Il medesimo processo si ripete anche per i termini di *secunda impositio* (come '*genus*' o '*nomen*'), sebbene le *res* da essi significate non siano effettivamente presenti nella realtà esterna.

Tuttavia, nella stessa *quaestio*, Pietro d'Alvernia dimostra piena consapevolezza delle difficoltà che il percorso da lui proposto incontra quando si considerano le modalità che determinano l'esistenza degli universali compresi dall'intelletto. Anch'egli condivide la tipica posizione di origine avicenniana, secondo cui l'essenza o la *quidditas* della cosa considerata in sé non è né universale né particolare, sebbene possa acquisire potenzialmente la prima proprietà se presente nell'intelletto e la seconda se congiunta alle cose[254]. Se trasposta in ambito semantico tale tesi sembrerebbe contrapporsi apertamente alla possibilità che la significazione possa dirigersi immediatamente in direzione delle *res*, poiché nel caso dei termini "comuni" l'oggetto indicato sussiste soltanto nell'anima[255]; nonostante ciò, Pietro d'Alvernia riesce a mantenersi fedele a tali premesse fondamentali, pur non emulando la moltiplicazione degli elementi mentali operata da Tommaso:

253. Petrus de Alvernia, *Quaestiones super Peri hermeneias*, q. 6, resp., in Ebbesen S., "*Animal est omnis homo.* Quaestions and Sophismata by Peter of Auvergne, Radulphus Brito, William Bonkes, and Others", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 63 (1993), pp. 145-208, p. 154.

254. Cfr. al riguardo Petrus de Alvernia, *Quaestiones super Porphyrium*, q. 5, resp., in Tiné A., "Le questioni su Porfirio di Pierre d'Auvergne", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 64 (1997), pp. 235-333, in part. pp. 281-282.

255. Tra le *argumentationes* a favore del fatto che le voci significhino le *passiones intellectus* viene effettivamente riportata proprio questa possibilità. Cfr. Petrus de Alvernia, *Quaestiones super Peri hermeneias*, q. 6, 1.3, Ebbesen ed., p. 152: «Praeterea, hoc idem arguitur de termino communi sic: Terminus communis significat aliquid commune, immo ex alio non dicitur communis nisi quia significat aliquid commune; sed si significaret aliquid quod esset in re, non significaret aliquid commune; quare videtur quod significet aliquod est apud intellectum».

> [T]erminus communis, ut 'homo' vel 'animal' non significat aliquid commune in actu sed tantum in potentia; significant enim tantum quiditatem hominis vel animalis, et ista quiditas non est universalis nec particularis in actu, sed tantum in potentia se habet ad hoc quod sit universalis vel particularis. Et ideo dicendum quod nihil prohibet quin terminus communis, et quamvis significet aliquid quod sit in re, significet aliquid commune – in potentia.[256]

Innanzitutto, bisogna porre attenzione al fatto che, secondo Pietro, termini come 'uomo' o 'animale' significano *tantum quidditas*, espressione che si riconnette con quell'avicenniano «Equinitas est [...] tantum equinitas» analizzato in precedenza. L'universalità di tipo potenziale che tale essenza in sé possiede diventa infatti una condizione sufficiente perché essa possa essere designata come significata dalle parole, nonché come "intesa" dall'intelletto. Ciò che risulta particolarmente rilevante, tuttavia, è che – diversamente da Tommaso – in questo caso la quiddità, considerata in modo "isolato", viene concepita come qualcosa che è presente *in re* e che, pertanto, possiede una qualche forma di sussistenza. Sebbene non faccia esplicito riferimento alla dottrina dell'*esse proprium* dell'essenza, è chiaro che Pietro di Alvernia la sta presupponendo. D'altra parte, in altre opere sembra accogliere in maniera positiva tale teoria.

Nella *quaestio* 11 sul V libro della *Metafisica*, ad esempio, egli si avvale della distinzione tra l'*esse essentiae* ed *esse in actu* – che egli giudica assolutamente "conveniente"[257] – per spiegare il rapporto che sussiste tra un *subiectum* e i suoi accidenti: è chiaro, difatti, che essi formano un tutto unitario soltanto in relazione al secondo essere, e non al primo[258]. In maniera molto simile, tali concetti riappaiono anche nelle questioni sul *Liber Sex principiorum*, ove Pietro asserisce che in relazione all'*esse essentiae*, l'accidente può sussistere al di fuori di qualsivoglia *subiectum*; ma per quanto riguarda l'essere attuale, ciò non potrebbe mai avvenire[259].

256. Ivi, p. 155.

257. Petrus de Alvernia, *Quaestiones in Metaphysicam*, V, q. 11, ad 1, A.P. Monahan ed., in *Nine Medieval Thinkers. A collection of hitherto unedited texts*, O'Donnell J.R. ed., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1955, pp. 145-182, in part. p. 164: «Sed esse dicitur dupliciter; scilicet essentiae et esse in actu sive in effectum sicut solebant distinguere, et *satis convenienter*» (il corsivo è mio).

258. Ivi, p. 165: «Subjectum ergo et accidens sunt unum in esse, non quidem in esse essentiae, sed in esse existentiae. Et hoc intendebat Philosophus primo *Physicorum*, cum dixit quod aliud est esse albo et susceptibili; aliud enim est esse essentiae uni et alteri, sed non esse existentiae. Unde in esse in effectu indivisionem habent, et per consequens unitatem».

259. Petrus de Alvernia, *Quaestiones super librum sex principiorum*, cit. in Ebbesen (2015, p. 79): «[F]orma accidentalis et substantialis duplex esse habe<n>t [...]. Aliud est esse albo et susceptibili, aliud esse accidentalis existentiae».

Possiamo ricavare una conferma ulteriore delle ipotesi proposte dai testi di Simone di Faversham, esponente di quella che Costantino Marmo definisce la "seconda generazione" di modisti[260]. Stando ai dati che si posseggono sul suo conto, sebbene egli sia stato anche maestro delle arti ad Oxford, gran parte della sua produzione scientifica risale al suo periodo di insegnamento parigino, da collocarsi negli anni '80 del secolo XIII[261]. Ciò parrebbe valere anche per le sue *Quaestiones* sul *Peri hermeneias*, leggermente più tarde, quindi, rispetto a quelle di Pietro di Alvernia o alle questioni sulla *Metafisica* di Riccardo di Clive. In effetti, per quanto riguarda il problema della significazione, l'esposizione di Simone appare più lucida e consapevole. Ciò potrebbe indicare che egli scrive in un periodo in cui alcune idee fondative per la *magna altercatio* avevano raggiunto un maggiore grado di maturazione.

Nella *responsio* della *quaestio* 5, per mostrare come ciò che è significato dai nomi di *prima impositio* sia la *res vera*, Simone di Faversham utilizza due argomentazioni che fanno leva sulla relazione tra semantica e gnoseologia. La prima riprende la definizione del «significare est intellectum constituere» e sottolinea il fatto che ciò viene significato deve essere ciò di cui si produce una intellezione; tuttavia, è chiaro che quest'ultima ha per oggetto la cosa stessa[262]. Sarebbe paradossale pensare che la significazione di nomi come "uomo" o "animale" comporti la produzione di un concetto di "secondo grado" – per utilizzare una terminologia odierna – che ha per oggetto il concetto che possediamo di questi oggetti (*intellectus intellectus rei*).

Segue una direzione simile la seconda argomentazione, che afferma esplicitamente che attraverso le voci si significa ciò che viene conosciuto dall'intelletto. Ma l'*illud quod intelligitur* non è affatto la specie della cosa, quanto piuttosto la *res*, o ancora meglio la *quidditas rei*[263]. Proprio dopo quest'ultima argomenta-

260. Cfr. Marmo (2010, c. 5).

261. Per maggiori informazioni sulla figura e il pensiero di Simone di Faversham, cfr. Mora-Márquez (2024).

262. Simon de Faverisham, *Quaestiones super libro Perihermeneias*, q. 5, Mazzarella ed., pp. 154, l. 29 – 155, l. 2: «Et dico quod [sc. voces] significant rem veram; et hoc patet qua significare est intellectum constituere; et ideo vox illud significat, cuius intellectum constituit; nunc autem ista vox, homo, constituit intellectum alicuius rei existentis extra animam, et non constituit intellectum intellectus rei, quia si constitueret intellectum intellectus rei, tunc de homine non posset verificari aliquod predicatum reale, ut currere. Hec enim oratio falsa, Homo intellectus currit; ille tamen esset sensus, si homo significaret intellectum intellectus hominis, vel 'Hec species hominis currit' etc. Et sic homo significabit rem veram existentem extra animam».

263. Cfr. Simon de Faverisham, *Quaestiones super libro Perihermeneias*, q. 5, resp., Mazzarella ed., p. 155, ll. 3-8: «Item hoc patet quia illa significamus per vocem, que nos intelligimus; nunc autem nos intelligimus ipsas res et non species rerum; ipsa enim quidditas rei est illud quod intelligitur [...]; ideo per nomina significamus res et non species rerum». Cfr. anche Simon de Faverisham, *Quaestiones super tertium De anima*, q. 10, in Sharp D., "Simonis de Faversham (c. 1240-1306). Quaestiones super tertium De anima", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 9 (1934), pp. 307-368, in part. pp. 333-334.

zione, Simone di Faversham pone una precisazione importante relativamente al modo in cui va intesa tale quiddità:

> [V]oces non significant res secundum illam rationem, secundum quam habent esse extra animam, nec secundum illam rationem qua habet esse in anima, sed significat res absolute quantum ad id quod est absolute, circumscribendo quodlibet accidens, sicut apparet de hoc nomine 'homo'.[264]

Dunque, la cosa non viene significata né in riferimento alle ragioni che ne determinano l'esistenza nella realtà fattuale al di fuori dell'anima, né tanto meno a quelle che ne rendono possibile la presenza nell'anima stessa. Piuttosto, le *res* sono significate assolutamente, ovvero in ciò che esse essenzialmente e semplicemente sono e, dunque, in quanto sciolte e separate da qualsivoglia incrostazione di tipo accidentale ad essa "posteriormente" attribuibile.

Ritorna nuovamente la tematica dell'indifferenza dell'essenza; e, tuttavia, come era accaduto anche con Riccardo di Clive e Pietro di Alvernia, anche Simone di Faversham sembra considerare una vera e propria *res* questa quiddità presa nella sua assolutezza e semplicità. D'altra parte, nelle sue opere più mature egli dimostra di caldeggiare una lettura ontologicamente "forte" dell'*esse essentiae*[265]. Nella q. 7 del primo gruppo di questioni sugli *Analitici Posteriori*, ad esempio, egli rileva come, affinché si abbia conoscenza del *quid est* di un determinato soggetto, non occorra affatto pre-conoscerne il suo *esse in effectu*. A favore di tale tesi viene chiamata in causa proprio la *Metafisica* di Avicenna, ove – secondo Simone di Faversham – si stabilisce in maniera inequivocabile l'esistenza di due tipologie di essere della cosa, che sono proprio l'*esse essentiae* e l'*esse existentiae*[266]. Ovviamente le scienze dimostrative che prendono come punto di riferimento i *principia essentialia* si basano esclusivamente sulla prima tipologia di *esse*, potendo, nel loro incedere argomentativo, prescindere da una qualsivoglia informazione sull'esistenza fattuale dell'oggetto considerato:

264. Simon de Faverisham, *Quaestiones super libro Perihermeneias*, q. 5, resp., Mazzarella ed., p. 155, ll. 9-13.

265. Su tale tematica, cfr. Longeway (2000).

266. Cfr. Simon de Faverisham, *Quaestiones super librum posteriorum analiticorum*, q. 7, resp. in Longeway J., *Simon of Faversham and esse in effectu*, *talk* presentato al 35th International Congress on Medieval Studies, Western Michigan University, Kalamazoo, May 5, 2000 (URL: https://longeway.files.wordpress.com/2016/03/longeway-simon-of-fav-on-esse-in-effectu.pdf): «Tamen ad hoc potest adduci auctoritas Avicennae fine V *Metaphysicae* suae. Dicit enim quod duplex est esse rei, quoddam est esse quod res habet naturaliter ex se et illud est esse essentiae, et quoddam est esse quod recipit ab alio et illud est esse existentiae. Per primum esse reponitur res in determinato praedicamento et in determinata specie entis, et hoc esse pertinet ad definitionem, de quod dicitur quod definitio est sermo indicans quid est esse rei».

> [D]e subiecto oportet praecognoscere si est extra animam, hoc est, si est aliqua res et natura quae in suum esse ab anima non dependet. Et in scientiis realibus quamvis in aliis non. Voco enim illud esse extra animam quod ab anima non dependet, et tale *esse essentiae* cui accidit *esse in effectu* et esse intellectum et omnia talia, *esse* enim *in effectu* competit rei secundum quod singularis est, sed esse extra animam competit essentiae rei absolute, quod dicitur extra animam quia ab anima non dependet.[267]

Come si vede, in questa sede Simone di Faversham arriva addirittura ad identificare la cosa nel suo *esse essentiae* come *extra animam*. Ciò sembra quasi in contrasto con quanto egli dice nelle questioni sul *Peri hermeneias*, ovvero che l'oggetto considerato *absolute* non coincide con quello del mondo esterno. Tuttavia, questa differenza rimane in un certo senso più terminologica, che contenutistica: l'essenza è *extra animam*, nel senso che la sua sussistenza non dipende da un'acquisizione gnoseologica.

1.5. Conclusioni di sezione

Ricapitolando brevemente, il percorso da noi seguito ha messo in luce come le origini storico-filosofiche della *magna altercatio* sulla significazione delle voci possano essere adeguatamente comprese solo adottando un approccio più "olistico", capace di superare i limiti di una prospettiva puramente logico-semantica. Tale dibattito presuppone prima di tutto una visione peculiare dei rapporti tra le operazioni di significazione e quelle di intellezione, che sembra in buona parte derivare dalla lettura psicologizzante che Boezio dà della dottrina semantica abbozzata da Aristotele agli inizi del *Peri hermeneias*. L'approccio boeziano, difatti, è stato recepito e ulteriormente ridefinito dagli autori del Tardo Medioevo, per i quali il *significare* diviene un'attività dotata di una precipua finalità psicologico-causativa, come la definisce Paul V. Spade[268], ovvero la produzione di un concetto; per questo motivo, esso non può fare altro che riflettere in maniera speculare i processi dell'*intelligere*.

Attraverso questa fusione tra dimensione epistemologica e semantica, la nozione di *species* del *De anima* entra a pieno titolo negli schemi della logica aristotelica. Per buona parte del XIII secolo, le specie vengono identificate con le *passiones in anima* menzionate nel *De interpretatione*, e considerate come ciò che

267. Ivi, ad 2.
268. Cfr. Spade (1982b, pp. 188-189).

viene primariamente significato dalle voci. In Alberto tale posizione si giustifica proprio alla luce della duplice funzione che l'*intentio* svolge nel quadro della sua epistemologia: la funzione "contenutistica", per cui la specie costituisce ciò che viene primariamente appreso dall'anima; la funzione strumentale, che le permette di trasmettere una certa *notitia* sulla realtà. Entrambe queste funzioni giocano un ruolo decisivo nella sua semantica, legittimando le due fasi della significazione – la prima diretta alle affezioni stesse, la seconda alle cose.

A ben vedere, la visione della specie come un contenuto mentale primariamente conosciuto o percepito dall'anima sembra essere condivisa – più o meno esplicitamente – da diversi autori contemporanei ad Alberto. È proprio in tal senso che acquisisce rilevanza la riflessione di Tommaso, il quale tenta di rimodellare la nozione di specie sulla sola base della sua funzione strumentale. Secondo l'Aquinate, la specie intelligibile costituisce un mero *quo intelligitur*, che possiede la finalità specifica di condurre al vero *quod intelligitur*, ovvero la *res*.

La puntualizzazione di Tommaso diviene problematica se considerata sulla linea di alcuni presupposti della psicologia aristotelica, nonché in relazione al fatto che gli universali esistono soltanto nell'intelletto. Da questo punto di vista, l'Aquinate è costretto a introdurre, oltre la specie, un ulteriore elemento, che diviene il vero prodotto dell'atto di intellezione: la *conceptio intellectus* o *verbum mentis*. La *conceptio*, difatti, rappresenta la sede che rispecchia e accoglie l'essenza universale che pertiene alle *res* esterne. Tale soluzione comporta un primo determinante cambiamento rispetto alla posizione semantica consolidatasi nel secolo XIII: secondo Tommaso, le parole proferite non significano le specie intelligibili, ma le *conceptiones intellectus*.

Dopo Tommaso, i sostenitori della posizione aristotelico-boeziana tendono a differenziare le specie dalle *passiones animae*. Ciò dimostra come il suo appiattimento del ruolo della specie sulla funzione strumentale abbia goduto di largo consenso nei decenni successivi. Tuttavia, le scelte epistemologiche dell'Aquinate non sono sempre state replicate nella loro interezza. Diversi autori, infatti, giudicarono problematica la moltiplicazione degli elementi mentali da lui introdotta, ritenendola una complicazione del discorso epistemologico che rischiava di allontanare l'atto conoscitivo dalla realtà, forse proprio ciò che si cercava di salvaguardare considerando la specie un *quo intelligitur*. D'altra parte, se in Tommaso la *conceptio intellectus* rispondeva a esigenze di coerenza interna, la stessa necessità non fu avvertita da altri autori, che preferirono farne a meno, pur trattenendo alcuni aspetti della riflessione dell'Aquinate.

Da questo punto di vista, abbiamo visto come il dibattito sulla significazione si ricolleghi a delle soluzioni metafisiche e dei nuovi orientamenti ontologici, che contribuirono a direzionare le teorie semantiche ed epistemologiche dei

filosofi medievali verso esiti diversi da quelli di Tommaso. Ciò appare chiaramente in autori che sostengono un realismo più marcato degli universali, come Ruggero Bacone e Sigieri di Brabante. Pur distaccandosi, per molti aspetti, dalle tendenze accademiche dell'epoca, Bacone condivide l'idea che la *species*, in virtù della sua omogeneità con l'agente che la produce, agisca da mero principio strumentale, capace di abilitare la conoscenza dell'oggetto. E sebbene tale funzione di intermediazione si dimostri necessaria affinché i nomi possano nominare il proprio oggetto, sia i termini comuni che quelli singolari possono direttamente significare le cose, poiché nella realtà esistono sia enti individuali che universali. In modo analogo, Sigieri critica esplicitamente la proliferazione di entità mentali operata da Tommaso, ma concorda con lui nel ritenere che l'oggetto propriamente compreso non sia né la *species* né il concetto, bensì la *res* universale. Quest'ultima, dunque, esiste davvero nella realtà e in quanto tale viene primariamente significata da termini comuni di prima imposizione.

Tuttavia, la possibilità di individuare degli enti universali effettivamente esistenti nella realtà extramentale non sembra essere stata l'unica strategia capace di produrre la nuova posizione sulla significazione. Nella seconda metà del secolo XIII, un numero decisamente rilevante di autori, ispirati dalle parole di Avicenna, era giunto ad attribuire un *esse proprium* all'essenza, che in quanto tale prescinde dall'essere esistenziale, che ne rappresenta soltanto una determinazione accidentale. Si tratta di una vera e propria "espansione" dell'ontologia, che permette a questi autori di fondare su una nuova base la considerazione sull'*obiectum* della significazione o di intellezione. Per Riccardo di Clive, Pietro di Alvernia e Simone di Faversham, ciò che viene significato è la *res* nel suo mero *esse quidditativum*, il quale, non essendo affetto dalla singolarità, può accogliere, almeno potenzialmente, attribuzioni di universalità.

Volendo, dunque, sintetizzare ancora ulteriormente, almeno agli inizi della *magna altercatio*, il cambiamento che ha permesso a buona parte degli autori scolastici di adottare una posizione alternativa rispetto a quella di Aristotele è stato di ordine psicologico-gnoseologico: la specie considerata come un mero *medium*, e non come un contenuto che potesse fungere da oggetto di intellezione o significazione. Tuttavia, è chiaro che tale premessa non può affatto considerarsi sufficiente e, per produrre un reinterpretazione estensionale della significazione, necessitava di qualcosa di ulteriore, ovvero di un'interpretazione ontologica capace di dare un certo "tipo" di realtà alle essenze universali.

In questa sede, ho tentato di fornire una chiave di lettura che consentisse di gettar luce sulle prime origini del dibattito, e le sue vere radici, che sfociano in campi come la gnoseologia e l'ontologia. Tuttavia, la *magna altercatio* si complicherà ulteriormente con il passare dei decenni, in simbiosi con le nuove

idee e le proposte teoriche che si andranno via via succedendo negli ambienti accademici. Se nei primi stadi è la reinterpretazione del ruolo della specie a costituire l'origine della nuova posizione semantica, non si può dimenticare che successivamente tale concetto verrà aspramente rigettato da alcuni autori. Un caso eclatante è quello del teologo francescano Pietro di Giovanni Olivi, che negli anni '80-'90 del secolo XIII polemizzerà in maniera decisa su tale argomento[269]. Secondo questo autore – su cui torneremo nel prossimo capitolo – la riqualificazione della specie come un *medium* non è sufficiente a legare l'atto di conoscenza alla *res*, poiché, di fatto, nel momento in cui la specie è posta come tale, essa non può che fungere da oggetto compreso o percepito[270]. Da questo punto di vista, il movimento di ritorno "alle cose stesse" di cui parlava Panaccio diviene ancor più forte e cogente in Olivi, il quale si dimostra particolarmente attento a eliminare ogni possibile intermediario tra l'intelletto e il suo oggetto. Va da sé che questa operazione, che porta agli estremi limiti un intento probabilmente presente anche in Tommaso, si traduca in ambito semantico anche in un'ammissione di una diretta relazione – completamente priva di intermediari – tra la *vox* e il suo significato[271].

Questo esempio mostra chiaramente come non si possa dare un "perimetro" preciso alla *magna altercatio* sulla significazione. Nella sua capacità di accogliere e arricchirsi di contenuti teoretici sempre nuovi e vari, essa si conferma un terreno fertile per lo scontro e il confronto di tendenze e visioni differenti sull'essenza stessa del linguaggio, della conoscenza umana e la struttura della realtà. Ed è con questa consapevolezza che potremo addentrarci alle novità del secolo XIV, e al modo in cui verranno integrate nei sistemi logico-semantici di Ockham e di Buridano.

269. Su Pietro di Giovanni Olivi cfr., Pasnau, Toivanen (2021).
270. Cfr. *infra*, c. 2, pp. 164-169.
271. Cfr. Olivi, *Quaestiones logicales*, q. 4, Brown ed., pp. 346-347.

I diversi orientamenti delle dottrine ontologiche ed epistemologiche di Ockham e Buridano

Sezione II

Capitolo 2

Le premesse della dottrina epistemico-ontologica di Guglielmo d'Ockham

2.1. Introduzione

Nel capitolo precedente abbiamo constatato come la *magna altercatio* generatasi sulla nozione di significazione nel Tardo Medioevo vada inquadrata nel più generale tentativo, condotto dagli autori del periodo, di tenere tra di loro insieme in maniera per quanto possibile coerente una serie determinante di assunti e contenuti filosofici, anch'essi, talvolta, soggetti a cambiamenti di vario genere. Per fini di chiarezza, i punti fondamentali coinvolti nel decidere i primi esiti di tale dibattito possono essere così sintetizzati: 1. la forte correlazione tra semantica ed epistemologia, già presente *in nuce* in Aristotele, ma resa teoreticamente rilevante ed efficace dalla lettura boeziana del *De interpretatione*; 2. l'assunto aristotelico concernente l'oggetto della conoscenza scientifica, che dalla maggior parte degli autori del secolo XIII verrà interpretato come un'attestazione del fatto che l'intelletto può avere un'apprensione diretta e immediata soltanto degli universali; 3. la nozione di "specie" del *De anima* e le discussioni sul ruolo da essa svolto nei processi di cognizione; 4. la pressione dell'ontologia, che aveva costretto Tommaso a moltiplicare gli elementi del discorso mentale, ma anche guidato ad uno sbocco estensionale quegli autori disposti a riconoscere con più decisione la presenza effettiva di nature universali nella realtà delle cose, oppure coloro che, appropriandosi delle vedute di Avicenna sull'*esse essentiae*, individuavano in un'espansione dell'ontologia un nuovo sentiero per la semantica.

Dunque, proprio nel contesto di una più generale analisi della dottrina logico-semantica di Guglielmo d'Ockham, l'intento di questo capitolo sarà quello di evidenziare le trasformazioni concettuali da lui operate rispetto ai quattro punti sopra citati. Tuttavia, anche nell'ottica di un inquadramento storico-filosofico che ci aiuti a valutare con maggiore consapevolezza le dipendenze di pensiero del *Venerabilis Inceptor*, e le ragioni delle sue scelte teoretiche, l'esposizione delle sue teorie sarà in larga parte accompagnata da una ricapitolazione

delle principali evoluzioni e innovazioni sorte nel passaggio tra XIII e XIV secolo. In particolar modo, nel paragrafo 2.2 mi concentrerò sul "nominalismo" di Ockham e sui principali contenuti della sua dottrina ontologica. Nel paragrafo 2.3, mi soffermerò sulla distinzione tra *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*, che funge da premessa dell'intero sistema epistemologico del *Venerabilis Inceptor* e ne sostiene le varie ramificazioni. Nei paragrafi 2.4 e 2.5 prenderò in considerazione rispettivamente il modo in cui l'autore riesce a svincolarsi dalla classica dottrina delle specie e la sua critica alla tradizionale separazione aristotelica tra l'oggetto del senso e quello dell'intelletto, con la conseguente attestazione dello *status* dell'oggetto singolare come *primum cognitum*. Infine, nel paragrafo 2.6, analizzerò lo statuto ontico-epistemico del concetto in Ockham, nonché l'evoluzione del suo pensiero su questo punto, che lo porta a una progressiva sintatticizzazione della mente. In questa maniera, potremo acquisire anche qualche importante elemento concernente il modo in cui l'autore concepisce le relazioni tra epistemologia e semantica.

2.2. Il nominalismo di Ockham

2.2.1. *Un'introduzione alla vita e alle opere di Ockham*

Ben poco è noto delle prime fasi della vita di Guglielmo d'Ockham[1]. Stando ad alcune congetture, egli potrebbe essere nato intorno al 1287-1288 nel villaggio di Ockham, situato a Sud-Ovest di Londra, e avrebbe iniziato a frequentare abbastanza presto – forse a soli 7 anni di età – la scuola francescana di Londra, decidendo, in seguito, anche di aderire al suddetto ordine religioso. Gli studi di teologia di Ockham sono cominciati intorno al 1310; tuttavia, non si hanno certezze definitive sulla sede in cui tale formazione teologica è iniziata, sebbene si sappia che almeno tra il 1318-9 abbia condotto i suoi studi presso l'Università di Oxford, trattenendosi nella stessa città probabilmente fino al 1321. Tra il 1317 e il 1319, il *Venerabilis Inceptor* tenne un ciclo di lezioni sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che sopravvive in due versioni: 1. dei libri 2, 3 e 4 possediamo delle *Reportationes*, ovvero una serie di trascrizioni delle lezioni prodotte da uno o più studenti o copisti presenti in aula, ufficialmente designati dal docente per assolvere a questo compito[2]; 2. la seconda versione,

1. La presente ricapitolazione delle tappe fondamentali della vita e della produzione di Ockham è basata prevalentemente sui seguenti contributi: Wood (1997, pp. 3-11); Keele (2010); Panaccio, Pelletier, Spade (2024, § 1).

2. Cfr. Keele (2010, pp. 62-63).

invece, è l'*Ordinatio*, che comprende soltanto il primo libro e, a differenza della *Reportatio*, è stata completata all'incirca 2/3 anni dopo la fine del ciclo di letture. Il titolo dell'opera, difatti, richiama l'operazione di revisione condotta dal docente stesso, che, solitamente proprio a partire dalle reportazioni, andava a "ordinare" i materiali delle sue lezioni, talvolta rielaborando e integrandone in maniera significativa i contenuti.

Con ogni probabilità a partire dal 1321 e fino al 1324, Ockham insegnò presso lo *studium generale* francescano di Londra. Proprio a questa fase risale la maggior parte della sua produzione filosofico-teologica: l'*Expositio aurea*, tratta da una serie di lezioni tenute dall'autore su alcuni libri fondamentali del *curriculum* logico del Tardo Medioevo, ovvero l'*Isagoge* di Porfirio, le *Categorie*, il *De interpretatione* e le *Confutazioni sofistiche*; l'esposizione della *Fisica* di Aristotele, nonché il commento in forma di questioni dedicato alla stessa opera, quest'ultimo, però, rimasto incompiuto nella sua parte finale; il *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei*; i due trattati sul problema della quantità, ovvero il *De quantitate* e il *De corpore Christi*; e, ovviamente, il suo *opus magnum*, ovvero l'ampio trattato di logica che porta il nome di *Summa logicae*.

Nel 1324, Ockham lasciò per la prima volta – e definitivamente – l'Inghilterra, per recarsi ad Avignone e rispondere alle accuse di eresia mossegli da una commissione papale, che aveva estrapolato dalle sue opere ben 51 proposizioni passibili di censura. Durante il suo soggiorno francese completò il suo ultimo lavoro teoretico, ovvero i *Quodlibeta*, occasionati da una serie di dispute tenutesi a Londra tra il 1322 e il 1324, ma definitivamente revisionati ed ultimati intorno al 1325. Sebbene gli scritti di Ockham non ottennero alcuna condanna formale da parte del papa, egli entrò nondimeno in conflitto con quest'ultimo, a seguito di una controversia emersa tra l'ordine dei francescani e Giovanni XXII, sul tema della povertà apostolica. Dopo aver esaminato a fondo la questione su richiesta di Michele di Cesena, Ockham assunse una posizione fortemente polemica contro il papa, arrivando a dichiarare eretici non solo i suoi insegnamenti, ma finanche la sua condotta di vita.

Non sorprende, dunque, che nel 1328 egli sia stato costretto a lasciare Avignone per recarsi a Pisa, che in quel momento ospitava la corte del Sacro Romano Imperatore, Ludovico il Bavaro, presso cui i francescani entrati in disputa con Giovanni XXII avevano cercato protezione. Secondo una – leggendaria – storia tradizionale, in quell'occasione Ockham avrebbe pronunciato le famose parole: «O Imperator, defende me gladio et ego defendam te verbo». Di fatto, il *Venerabilis Inceptor* seguì l'imperatore quando quest'ultimo decise di fare ritorno a Monaco, verso il 1329; Ockham trascorse gli ultimi vent'anni

della sua vita in questa città, dedicandosi soltanto a scritti di politica ecclesiologica, colto dalla morte nella notte tra il 9 e il 10 aprile del 1347.

Se questa breve sintesi degli eventi rilevanti della vita di Guglielmo d'Ockham ci ha permesso anche di introdurre alcuni dettagli sulla datazione delle sue opere maggiori, a tutto ciò va, però, aggiunto che gli studiosi sono soliti dividere la sua produzione teologico-filosofica (senza contare, quindi, quella politica) in due fasi: una più giovanile e una matura[3]. Tale differenziazione è dovuta a un'evoluzione rilevante nel pensiero del *Venerabilis Inceptor*, che, in realtà, è stata assunta come criterio per stabilire una cronologia più precisa delle sue opere: nelle prime fasi della sua produzione teoretica, difatti, Ockham aderiva alla cosiddetta teoria del *fictum*, riconoscendo ai concetti un tipo di esistenza meramente intenzionale. Di converso, in età più matura Ockham si dimostra estremamente critico nei riguardi di quest'ultima posizione, preferendo identificare i concetti con gli atti di intellezione.

Esamineremo in seguito i dettagli tecnici e le implicazioni di queste due vedute. In questa sede, occorre specificare che l'adesione di Ockham alla prima posizione trova riscontro nella *Reportatio*; la seconda, invece, è pienamente appoggiata nelle questioni sulla *Fisica*, nella *Summa logicae*, nonché nei *Quodlibeta*. Tuttavia, questi due esiti sono intervallati da un periodo di transizione, in cui emerge il progressivo avvicinamento di Ockham alla teoria dell'*actus*. In un primo momento, evidente soprattutto nelle prime distinzioni dell'*Ordinatio*, l'autore ci presenta questa tesi come "plausibile", preferendo, però, dare il proprio assenso ancora alla dottrina del *fictum*; nella *Expositio in librum Perihermeneias*, invece, l'autore presenterà le due alternative come egualmente valide, prospettiva, quest'ultima, che compare anche nelle distinzioni finali dell'*Ordinatio*, il che mostra come Ockham, nelle operazioni di revisione del suo ciclo di lezioni sulle *Sentenze*, abbia progressivamente cercato di riadattarne i contenuti in funzione del suo cambiamento di prospettiva sullo *status* dei concetti.

2.2.2. *L'etichetta di 'nominalismo'*

Agli inizi della sua fondamentale monografia, divisa in due volumi, dedicata alla figura del *Venerabilis Inceptor*, Marilyn M. Adams individuava nell'ontologia il principale *focus* speculativo dell'autore[4]. L'attenzione a tale aspetto, difatti,

3. Su tali punti cfr. Böhner (1946a; 1951); Leff (1975); Adams (1987, I, p. 74, in particolare anche la n. 10).

4. Cfr. Adams (1987, I, p. 3): «Ockham's philosophical focus, whether he is doing logic, natural science, or theology, is on the branch of metaphysics commonly called "ontology"». Al riguardo, cfr. anche Normore (1987, p. 212).

permea nel profondo la cospicua produzione filosofica di Ockham e traspare in maniera evidente non soltanto nelle sedi in cui si sofferma su tematiche di chiara impronta metafisica, ma anche nei contesti dedicati agli altri ambiti del sapere: teologia, psicologia, epistemologia, filosofia naturale, logica, semantica etc. Questo dato sicuramente rende ragione del modo in cui tale autore è passato alla storia ed è stato – e viene ancora oggi – riconosciuto dalla comunità degli accademici: ovvero, come un nominalista, nonché come il fondatore del movimento dei *nominales* nel secolo XIV. Tuttavia, è proprio l'etichetta di 'nominalismo' a dimostrarsi quanto mai ambigua e fraintendibile. Tale concetto, difatti, viene utilizzato per indicare una incredibile varietà di tesi filosofiche, non sempre tra di loro assimilabili[5].

Nel suo senso più tradizionale, l'etichetta di 'nominalismo' può esser vista in opposizione a quella di 'realismo', e contrassegnerebbe quella posizione filosofica che nega l'esistenza, nella realtà extra-mentale, di entità di tipo universale. Tuttavia, in età contemporanea essa viene anche utilizzata per indicare il pensiero di quegli autori, tra cui può esser ricordato Willard V.O. Quine, che rigettano qualsivoglia entità di tipo "astratto". Ma, come ha messo in luce anche Claude Panaccio[6], secondo una prospettiva anch'essa contemporanea, il nominalismo nega la possibilità stessa di individuare delle "proprietà" negli oggetti esterni. In tal senso, i sostenitori della teoria dei tropi non sarebbero nominalisti, ma "particolaristi", poiché al loro rigetto delle entità universali non si accompagna anche un rifiuto di proprietà individuali – anzi, per costoro il mondo sarebbe composto solo da queste ultime[7].

A ciò si aggiunge il fatto che, nel caso del Medioevo, il nominalismo viene talvolta assimilato al "terminismo", ovvero a quella nuova dottrina logica elaborata dagli autori medievali che pone al centro della sua analisi il termine, le sue proprietà e le funzioni da esso svolte in contesto proposizionale[8]. Tale tendenza, tuttavia, ha procurato parecchie confusioni nella valutazione di due prodotti peculiari della produzione teoretica medievale, che – per quanto possano essere in qualche modo relati – appartengono, comunque, ad ambiti

5. Sui vari significati che il termine 'nominalismo' ha assunto nel tempo, cfr. Panaccio (2023b); Cowling, Giberman (2025).

6. Ivi, p. 9.

7. Cfr. Campbell (1990, p. 27).

8. Cfr. ad. es. Bazzicchi (2003, p. 68): «Essenzialmente sinonimo del nominalismo è il terminismo, cioè la logica della supposizione, per la quale i concetti sono termini che stanno in luogo delle cose reali»; *Terminismo (sine anno)*: «[U]na delle forme del nominalismo della tarda scolastica, in partic. quello di Guglielmo d'Occam (1a metà del sec. 14°), secondo cui gli universali non esistono nella realtà [...], ma neppure sono semplici parole (*flatus vocis*), essendo invece più propriam. "termini", cioè parole significanti concetti, i quali sono conosciuti in quanto risultano dall'attività astraente dell'intelletto, e il cui essere si riduce al loro essere pensati»; *Terminismo* (1996).

distinti e non riducibili. I terministi, difatti, non sono necessariamente nominalisti; anzi, tra i teorizzatori e i sistematizzatori della "logica dei moderni" compaiono personaggi di chiara ispirazione realista, come ad esempio, Guglielmo di Sherwood, Pietro Ispano e Lamberto di Auxerre, per il secolo XIII, o Walter Burley e Gerardo di Odone, per il XIV.

A complicare le cose, interviene il fatto che nessuna delle definizioni proposte sembra cogliere l'essenza del nominalismo ockhamiano. Certo, potremmo fermarci alla prima lettura e designare Ockham come un impegnato e irreprensibile anti-realista; eppure, per quanto corretta, questa interpretazione risulta troppo generica. Nel capitolo precedente, difatti, abbiamo visto come anche per Tommaso la realtà sia composta soltanto da enti individualizzati attraverso la materia, mentre l'universalità è un tipo di proprietà che è possibile attribuire – in senso proprio – soltanto a quanto si rende presente nella mente. Dovremmo per questo enumerare tra i nominalisti anche il Dottor Angelico? Analogamente, agli inizi del secolo XIV vi sono stati anche altri autori impegnati ad affermare la singolarità di tutto ciò che esiste, come è evidente nel caso di Pietro Aureoli. Tuttavia, sebbene quest'ultimo sia talvolta contrassegnato come un precursore dello stesso Ockham, gli studiosi sono abbastanza concordi nel non considerare Aureoli un nominalista, ma piuttosto un "concettualista".

Paradossalmente, quest'ultimo aggettivo è stato utilizzato in passato anche per designare la dottrina di Ockham, fatto che aveva finito con il procurare dei fraintendimenti rilevanti; a partire da tale etichetta, difatti, in contesto neoscolastico si era arrivati a considerare il pensiero del *Venerabilis Inceptor* come una specie di idealismo, implicato nell'individuare all'interno della mente, e non nella realtà, il contenuto di conoscenza espresso dai termini universali. Proprio per spianare il terreno da questa pista fuorviante, Philotheus Böhner era arrivato a parlare di un "concettualismo realistico" nel caso di Guglielmo d'Ockham[9]. Ma tutto ciò sembra creare ancora più confusione: il *Venerabilis Inceptor* è, dunque, un nominalista o un concettualista? Forse, ambedue le attribuzioni possono essere considerate valide in questo caso, ammissione che – come abbiamo detto – non sarebbe possibile in casi come quello di Aureoli, e in questa sede cercheremo di spiegare il perché[10].

Prescindendo, dunque, da ogni possibile definizione conclusiva ed univoca, che finirebbe col procurare soltanto fraintendimenti ed eccessive approssimazioni, possiamo dire che sono almeno tre i nuclei teoretici principali che il ter-

9. Cfr. Böhner (1946b).
10. Sulla teoria della conoscenza di Aureoli e Ockham, cfr. Adams (1977).

mine "nominalismo" richiama alla mente nel caso di Ockham: 1. la sua dottrina degli universali; 2. l'attribuzione di realtà agli enti estrapolati soltanto da due categorie aristoteliche, ovvero la sostanza e la qualità, sebbene ad essi vadano affiancati alcune relazioni *in divinis* e – in un certo senso – i *ficta*, almeno per quanto concerne la prima teoria del concetto di Ockham; 3. il principio di parsimonia. Nei paragrafi che seguono, esamineremo questi punti in maniera dettagliata.

2.2.3. *La negazione dell'esistenza degli universali*

Le sedi in cui Ockham discute del problema degli universali sono, come già detto, molteplici. D'altra parte, egli ritiene il riconoscimento di realtà ulteriori rispetto a quelle singolari come il «peggior errore» che è possibile commettere quando si fa filosofia[11]. Questa constatazione, però, è accompagnata anche dalla lucida consapevolezza che la quasi totalità dei suoi contemporanei sostiene una visione diametralmente opposta alla sua:

> [O]mnes quos vidi concordant, dicentes quod natura, quae est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo, quamvis aliqui dicant quod distinguitur realiter, aliqui quod tantum formaliter, aliqui quod nullo modo ex natura rei sed secundum rationem tantum vel per considerationem intellectus.[12]

Dunque, stando a quanto il *Venerabilis Inceptor* riporta nella sua *Ordinatio*, precisamente nella d. 2, q. 7, nella sua vita egli non ha mai incontrato qualcuno che non accettasse la presenza, quantomeno potenziale, di realtà universali all'interno degli enti individuali. Questa posizione, di matrice aristotelica, è comunemente nota – almeno a partire dall'età moderna – con il nome 'realismo moderato', sebbene abbia assunto nel tempo forme e sfumature differenti. Ockham stesso riassume le strategie adottate dai suoi contemporanei e predecessori per spiegare il modo in cui la *res universalis* si distingue dall'oggetto individuale, identificando tre possibilità principali: 1. secondo una distinzione reale; 2. soltanto formalmente, che è la posizione di origine Scotista; 3. mediante una considerazione da parte dell'intelletto. Di certo, anche questa di-

11. Cfr. Ockham, *EPer*, I, Pro., OPh, II, § 8, p. 363, ll. 14-17: «Sed istam opinionem, quantum ad hoc quod ponit esse aliquas res extra praeter singulares existentes in eis, reputo omnino absurdam et destruentem totam philosophiam Aristotelis et omnem scientiam et omnem veritatem et rationem, et quod est pessimus error in philosophia».

12. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 7, OTh, II, pp. 225, l. 17 – 226, l. 3. Cfr. anche Adams (1987, I, p. 13).

versificazione si presenta come incredibilmente sommaria, dato che ognuna di queste posizioni potrebbe esser ripartita ulteriormente, a seconda delle strategie argomentative o degli approcci adottati dai singoli autori. Le opinioni 1 e 2, implicando un maggiore impegno "ontologico", risultano sicuramente più facilmente differenziabili dal nominalismo ockhamiano. Il discorso si fa più complicato per la 3, che è la posizione sostenuta proprio da Tommaso d'Aquino.

Proprio nella d. 2, q. 7, il *Venerabilis Inceptor* si sofferma diffusamente su questa linea di pensiero, rilevando come essa sia stata formulata in maniere differenti. Conviene focalizzarci quantomeno sul secondo *modus ponendi*:

> Alii autem ponunt quod res secundum esse suum in effectu est singularis, et eadem res secundum esse suum in intellectu est universalis, ita quod eadem res secundum unum esse vel secundum unam considerationem est universalis, et secundum aliud esse vel secundum aliam considerationem est singularis.[13]

La maggioranza degli autori del secolo XIII era generalmente concorde nel ritenere che una determinata *res* si singolarizzasse soltanto dopo aver acquisito una esistenza attuale e fattuale; di converso, nell'intelletto essa permane nella sua unicità pur essendo predicabile di una molteplicità indefinita di individui. Ebbene, anche questa modalità argomentativa – che costituisce indubitabilmente una delle più moderate forme di realismo, al punto tale che potrebbe esser quasi equiparata a una sorta di concettualismo per il suo riconoscimento di enti universali soltanto nella mente – viene considerata da Ockham insensata e profondamente illogica:

> Igitur si illa res quae realiter est singularis est universalis secundum esse suum in intellectu, quod non est possibile nisi propter intellectionem, igitur quaelibet res quae potest intelligi consimiliter potest esse universalis eodem modo, et ita Sortes potest esse universalis et communis Platoni secundum esse suum in intellectu. Similiter, essentia divina secundum suum esse in intellectu poterit esse universalis, quamvis ipsa secundum suum esse reale in effectu sit singularissima; quae omnia sunt absurda.[14]

Se ammettiamo che un determinato oggetto diviene universale nel momento in cui è in qualche modo assunto nell'intelletto, allora è necessario

13. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 7, OTh, II, p. 227, ll. 9-13.
14. Ivi, 241, ll. 5-13.

che lo stesso trattamento venga riservato a tutto ciò che può essere da noi compreso. Eppure, è chiaro che quando nell'intelletto si produce una cognizione specifica di un ente singolare, come Socrate o Platone, ciò non può implicare che questi individui diventino universali nella mente. Sostenere una posizione di questo genere risulterebbe, difatti, controintuitivo oltre che estremamente paradossale. Da questo punto di vista, subito dopo Ockham mette chiaramente in luce che se una determinata *res* è singolare – e, anzi, tutto ciò che esiste non può che esserlo –, allora non possiamo pensare che una causa esterna possa esser capace di attribuirle un qualcosa che va contro la sua stessa natura, ovvero l'universalità[15]. Essa, dunque, manterrà la sua individualità, e nessuna intellezione potrà donarle un essere che sia differente, allo stesso modo in cui nessuna considerazione potrebbe esser capace di rendere un uomo un asino[16].

Dunque, se il *Venerabilis Inceptor* nega in maniera decisa che una qualsivoglia *res* possa acquisire un essere universale, anche solo a livello intramentale, resta da chiarire su cosa si fondi, per Ockham, la possibilità stessa dell'esistenza dei "nomi comuni". Ma il punto è che per risolvere questo dilemma non bisogna fuoriuscire dall'ambito stesso della significazione. Come è stato messo in luce da Paul V. Spade, Ockham fa saltare la definizione "metafisica" dell'universale (la quale prevede che esso sia un qualcosa di presente simultaneamente e nella sua interezza in tutti gli individui che lo condividono), per mantenerne soltanto la lettura logica (ovvero, quella secondo cui l'universale è semplicemente un qualcosa che si predica di una pluralità di enti)[17]. Da questo punto di vista, l'universale è sempre e comunque una *res* di tipo singolare, dotata però della capacità di significare – o meglio ancora – di "stare per" (*supponere pro*) una pluralità più o meno definita di oggetti. Naturalmente, tale prerogativa è un qualcosa che compete primariamente ai concetti, poiché essi significano naturalmente, e soltanto secondariamente alle voci o alle *litterae*; è in questo senso che anche la definizione di "concettualismo" potrebbe essere adeguata, se vogliamo segnalare quest'aspetto peculiare del pensiero di Ockham. Tuttavia, per il *Venerabilis Inceptor* i concetti sono in senso proprio "nomi"; in quest'ottica, anche l'etichetta di 'nominalismo' ha la propria ragion d'essere e risulta in un

15. Cfr. ivi, ll. 14-19: «Et confirmatur, quia quando aliquid repugnat ex natura rei alteri per nihil extrinsecum potest sibi competere; sed cuilibet rei repugnat ex se quod sit communis alteri rei; igitur nulli rei per aliquid extrinsecum potest communitas convenire. Et ita, sive intelligatur sive non intelligatur illa res quae est singularis, secundum nullum esse suum poterit esse communis seu universalis».

16. Cfr. ivi, p. 249, ll. 1-6: «[I]ta quod tanta est impossibilitas quod aliqua res extra animam sit quocumque modo universalis [...] quanta impossibilitas est quod homo per quamcumque considerationem vel secundum quodcumque esse sit asinus».

17. Cfr. Spade (1999, p. 111).

certo senso compatibile con quella di 'concettualismo', poiché ambedue fanno leva su aspetti diversi, ma complementari della dottrina ockhamiana.

Dunque, volendo sintetizzare quanto detto fino ad ora, possiamo dire che mentre la posizione di matrice tomista tentava in qualche modo di recuperare la definizione metafisica dell'universale almeno a livello mentale, ammettendo la possibilità che una determinata natura, individualizzata nella realtà, possa essere astratta dall'intelletto in maniera tale da assumere un essere universale, le cose sono ben diverse per Ockham: tutto ciò che esiste è *ipso facto* singolare; proprio per questo motivo, non c'è nessun ente, quand'anche solamente mentale, che possa perdere la propria individualità costitutiva. Piuttosto, si dà semplicemente il caso che un certo elemento possa riferirsi, in quanto segno, a una molteplicità, senza che ciò implichi la presenza del segno stesso – a diverso titolo – nelle cose. Tale struttura portante rimarrà costante nel pensiero di Ockham. Tuttavia, dato il suo cambiamento di prospettiva sulla natura stessa dei concetti, che – di fatto – sono ciò a cui primariamente compete la definizione (logica) di 'universalità', possiamo anche asserire senza eccessivi indugi che egli ha sostenuto due teorie diverse dell'universale[18].

2.2.4. *Sostanze e qualità*

Tra le opere logiche di Aristotele, le *Categorie* dimostrano un particolare legame con l'ontologia. Boezio stesso aveva rilevato come questo lavoro avesse lo scopo precipuo di parlare di *voces* capaci di significare le cose, affermazione che aveva cercato di rendere compatibile con la dottrina del *Peri hermeneias* ricorrendo alla funzione di *medietas* che l'intelletto assume nel momento in cui tesse insieme parole ed oggetti. Tuttavia, proprio a partire da questa forte e chiara interconnessione di piani, si comprende come il passaggio di transizione da categorie-di-parole a categorie-di-oggetti fosse decisamente breve e perfettamente giustificabile; e, in effetti, Boezio stesso e buona parte degli autori medievali hanno individuato nei *Praedicamenta* non soltanto uno studio di tipo logico, ma anche una descrizione peculiare delle strutture che compongono l'universo, il quale compendierebbe tante "tipologie" di enti, quante sono le categorie elencate da Aristotele[19].

18. Su questi punti cfr. anche *infra*, pp. 201-216.

19. Cfr. ad es. Boethius, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, I, c. 10, PL, LXIV, 161A: «Ergo decem praedicamenta quae dicimus, infinitarum in vocibus significationum genera sunt sed quoniam omnis vocum significatio de rebus est, quae voce significantur in eo quod significantes sunt, genera rerum necessario significabunt. Ut igitur concludenda sit intentio, dicendum est in hoc libro de primis vocibus, prima rerum genera significantibus in eo quod significantes sunt, dispositum esse tractatum»; Boethius, *In Isa-*

Agli occhi di Ockham, tale impostazione aveva finito con il generare equivoci determinanti. La tendenza a individuare per ogni termine un oggetto "reale" e determinato che funga da referente costituisce – di fatto – la radice di una grande moltitudine di errori commessi nella storia della filosofia. Proseguendo su questa strada, difatti, si rischia di arrivare a ontologizzare anche le funzioni espresse da particelle come gli avverbi, le congiunzioni, le preposizioni e simili:

> Et hoc est principium multorum errorum in philosophia: velle quod semper distincto vocabulo correspondeat distinctum significatum, ita quod tanta sit distinctio rerum significatarum quanta est nominum vel vocabulorum significantium, etiam quando illa nomina vel vocabula non sunt synonyma. Sicut si aliquis crederet quod alia res significaretur per casum rectum et obliquum et per numerum singularem et pluralem, et per coniunctiones, praepositiones et adverbia; quae sunt absurda et contra philosophiam.[20]

È proprio questa intuizione fondamentale che permette ad Ockham di trattare con una diversa consapevolezza la dottrina dei *Praedicamenta*. Egli ritiene "fantasiosa" l'idea che la distinzione tra le dieci categorie implichi una corrispondente differenziazione tra dieci *parvae res*, ovvero tipologie minime di cose distinte[21]. Piuttosto, la dottrina di Aristotele va vista come una mera classificazione dei predicati operata sulla base dei diversi interrogativi a cui essi rispondono sull'individuo sostanziale («de individuo substantiae»): i termini, difatti, che rispondono alla domanda del "che cos'è", e si riferiscono a un ente che si presenta come completo, ricadono entro il genere della sostanza[22]; allo stesso modo, gli attributi che rispondono alla domanda sul "quale", e che dunque qualificano la sostanza, rientrano in quella della qualità[23]; mentre quelli

gogen Porphyrii commenta. Secunda editio, I, c. 4, S. Brandt ed, pp. 143, l. 20 – 144, l. 1. Per quanto concerne le diverse teorie medievali sulle categorie, cfr. Newton, ed. (2008).

20. Ockham, *Summula philosophiae naturalis*, III, c. 7, OPh, VI, p. 270, ll. 87-94.

21. Cfr. Ockham, *Quodl.*, V, q. 22, OTh, IX, p. 569, ll. 125-130: «[D]ico quod decem sunt praedicamenta prima, quia decem sunt incomplexa prima de aliis inferioribus praedicabilia modo suo, quibus tamen non correspondent decem parvae res distinctae secundum imaginationem modernorum, quae imaginatio falsa est et impossibilis»; Ockham, *Brevis summa libri Physicorum*, IV, c. 2, OPh, VI, p. 66, ll. 71-72.

22. Cfr. Ockham, *Quodl.*, IV, q. 22, OTh, IX, p. 567, ll. 68-76: «Distinctio praedicamentorum sumitur ex distinctione interrogatorum de individuo substantiae, quia secundum quod ad diversas quaestiones factas de individuo substantiae per diversa incomplexa respondetur, secundum hoc diversa incomplexa in diversis praedicamentis collocantur. Nam incomplexa per quae respondetur ad quaestionem facta per 'quid est' de individuo substantiae sunt in praedicamento substantiae, cuiusmodi sunt 'homo, 'animal', 'lapis', et breviter omnes termini absoluti significantes ens completum in genere substantiae»; Ockham, *SL*, I, c. 41, OPh, I, pp. 116-117, ll. 64-115.

23. Ockham, *Quodl.*, IV, q. 22, OTh, IX, p. 567, ll. 77-89.

che la "quantificano", dando risposta al quesito sul "quanto", ricadono nella quantità, e così via per tutte le altre categorie.

Già dal modo in cui il *Venerabilis Inceptor* imposta il suo discorso, è facile comprendere come egli cerchi di dare alla dottrina di Aristotele una formulazione che limiti – nella misura del possibile – le sue implicazioni di tipo ontologico: le domande a cui i vari predicati rispondono, difatti, concernono tutte l'*individuum substantiae*. Ciò costituisce una chiara indicazione dell'esistenza di determinate *res* individuali che possono essere considerate "sostanze", termine che – nel senso che Ockham assume in contesti di questo tipo – si riferisce a tutto ciò che non inerisce o forma parte essenziale di qualcos'altro, differendo proprio per questo motivo dagli accidenti[24]. Naturalmente, questa determinata tipologia di oggetti singolari viene significata in maniera diretta e *absoluta* – ovvero senza dettagli connotativi – proprio dai termini che ricadono nel genere della sostanza. Ma le cose stanno molto diversamente per le altre categorie.

La quantità, ad esempio, non corrisponde a una *res* a sé stante che differisce dal suo *subiectum* di riferimento[25]. Ockham affronta la questione in maniera sistematica e approfondita, analizzando nel dettaglio ciascuna delle nozioni incluse in questa categoria. Ai nostri fini, può essere utile richiamare il modo in cui egli interpreta i cambiamenti di dimensione (*magnitudo*) osservabili nei fenomeni fisici della *rarefactio* e della *condensatio*. Com'è noto, la prima consiste nell'aumento di volume di una sostanza materiale con conseguente diminuzione della sua densità; la seconda, al contrario, si verifica quando qualcosa si restringe, diventando più compatto. Secondo l'autore, tali fenomeni presuppongono un semplice movimento delle parti di un'unica e identica *res*, che è la sostanza[26]. Proprio per questo, allora, l'acqua che – per effetto del calore – evapora occupando un maggiore volume nell'aria, non raggiunge questo stato per mezzo dell'acquisizione di accidenti reali che sono quantità[27]; analogamente,

24. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 42, OPh, I, p. 118, ll. 11-14: «Aliter dicitur substantia strictissime de illo quod nec est accidens alteri inhaerens nec est pars alicuius essentialis, quamvis possit componere cum aliquo accidente. Et isto modo substantia ponitur genus generalissimum».

25. Cfr. ivi, c. 44, OPh, I, pp. 126, l. 120 – 127, l. 123: «[N]on est de mente Aristotelis quod quantitas sit quoddam accidens realiter distinctum a substantia, inhaerens realiter illi, et realiter exsistens subiectum qualitatum corporalium, sicut multi moderni quod quantitas est unum accidens exsistens in substantia et realiter subiectum qualitatum»; ivi, c. 44, p. 134, ll. 66-68; Ockham, *EPrae*, c. 10, OPh, II, p. 205, ll. 15-21.

26. Cfr. Ockham, *Summulae philosophiae naturalis,* I, c. 20, OTh, VI, pp. 193, l. 69 – 194, l. 88: «[M]ateria non fit maioris quantitatis vel minoris per receptionem alicuius accidentis absoluti in ea, sed per solam condensationem vel rarefactionem quae non est nisi partes materiae magis vel minus sibi invicem appropinquari, quod potest fieri per solum motum localem partium materiae»; Ockham, *EPhy*, IV, c. 17, § 3, OTh, V, p. 174, ll. 6-26; Ockham, *Quodl.*, IV, q. 25, OTh, IX, pp. 420, l. 99 – 421, l. 123; Ockham, *EPrae*, c. 10, OPh, II, p. 217, ll. 340-346; Ockham, *Tractatus de quantitate*, q. 3, OTh, X, pp. 71, l. 164 – 72, l. 186. Sull'argomento, cfr. Adams (1987, I, 178-186); Dewender (2016, pp. 193-194).

27. Questo esempio è di origine aristotelica. Cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, c. 9, 217a21-217b12. Ockham

quando il freddo fa condensare le nuvole di vapore, che così ricadono verso il basso, l'acqua non perde alcuna *res* accidentale. Piuttosto, i due fenomeni si spiegano immaginando che il riscaldamento e il raffreddamento procurino rispettivamente un moto locale di allontanamento o un avvicinamento delle parti della stessa sostanza, sicché cambi anche lo spazio da essa occupato.

Lo svuotamento ontologico dei *praedicamenta* viene portato a compimento anche nel caso della relazione (*ad aliquid*), del luogo (*ubi*), del tempo (*quando*), dello stare (*positio*), dell'avere (*habitus*), dell'agire (*actio*) e del patire (*passio*). L'unica eccezione ammessa da Ockham riguarda la qualità[28]. A scanso di equivoci, dobbiamo dire che per l'autore non a tutto ciò che è posizionabile all'interno di questa categoria corrisponde un qualcosa che si distingue realmente dalla sostanza. Secondo la suddivisione tradizionale, difatti, esistono quattro specie differenti di qualità, ovvero: 1. gli stati abituali e le disposizioni (come le virtù, la salute, la malattia); 2. le capacità o incapacità (ad esempio la facoltà di sentire o quella di vedere); 3. le affezioni dei sensi (quali colori, suoni, temperature); 4. la figura e la forma (ad esempio la larghezza o la curvità di un corpo). Ockham ritiene che solo nelle prime tre specie sia possibile incontrare realtà realmente distinte dalle sostanze. Le qualità del quarto gruppo, invece, non hanno mai consistenza autonoma.

Questo aspetto del pensiero di Ockham non manca sicuramente di generare perplessità. Assodata, difatti, la possibilità di ricondurre le distinzioni categoriali a mere differenziazioni di predicati in grado di stabilire relazioni semantiche diversificate con una quantità ridotta di oggetti, il punto che non è chiaro è cosa lo abbia spinto a moderare i toni nel caso della qualità. Secondo Spade, una plausibile spiegazione dell'atteggiamento di Ockham può esser individuato nella teologia[29]. Da questo punto di vista, sullo sfondo degli scrupoli che il *Venerabilis Inceptor* dimostra nel de-ontologizzare la categoria della qualità, si porrebbe il problema del miracolo della transustanziazione. Se, difatti, gli accidenti del pane e del vino non costituissero delle realtà separate, a quel

lo menziona esplicitamente in Ockham, *SL*, I, c. 44, pp. 132, l. 24 – 133, l. 37; Ockham, *EPhy*, IV, c. 17, §3, OPh, V, p. 174.

28. Cfr. Ockham, *Quodl.*, I, q. 18, p. 93, ll. 8-9: «[O]mnis res est qualitas absoluta vel substantia»; Ockham, *EPhy*, III, c. 2, OPh, IV, § 5, pp. 421, l. 24 – 422, l. 25: «Omnis res una vel est substantia vel qualitas, sicut alibi est ostensum et nunc suppono»; Ockham, *SL*, I, c. 49, OPh, I, p. 154, ll. 23-24.

29. Cfr. Spade (1999, p. 106): «Why should being red not be thought of simply as a substance that "exists in a certain way" – redly? Ockham already in effect does this for the other accidental categories. Ockham does not explicitly address this question, but this is tempting to suppose the answer lies in the doctrine of the Eucharist interpreted according to the theory of transubstantiation. That theory holds that at the moment of consecration the bread and wine of the sacrament cease to exist and are replaced by the body and blood of Christ. But the accidents of the bread and wine remain (without inhering in the newly present body and blood of Christ, or in any other substance)».

punto non si capirebbe come essi potrebbero permanere pur tramutandosi le sostanze in cui ineriscono nel sangue e nel corpo di Cristo.

Naturalmente, le ipotesi proposte da Spade mostrano una propria ragionevolezza. Non di rado, il confronto con la teologia costringe Ockham ad ammettere una serie di "eccezioni" ai normali parametri imposti dalla ragione naturale. Un caso evidente è quello delle relazioni *in divinis*: se nel mondo creaturale le relazioni non comportano il riconoscimento di alcuna entità aggiuntiva rispetto alle *res* tra di loro "relate", lo stesso ragionamento non può esser condotto nel caso di quelle intra-trinitarie[30]. La *paternitas*, ad esempio, è davvero presente in Dio e, tuttavia, rimane in qualche modo una *res* distinta rispetto all'essenza divina, poiché – di fatto – non tutto ciò che può essere affermato del Padre può essere attribuito anche all'essenza stessa[31].

Un ulteriore caso interessante è quello della sinonimia dei termini concreti-astratti del genere della sostanza. Sebbene i nomi sostanziali astratti del tipo di '*equinitas*', '*bovinitas*', '*animalitas*' siano sinonimi dei loro rispettivi concreti, ovvero '*equus*', '*bos*' e '*animal*', il discorso si complica nel caso della coppia '*homo*'-'*humanitas*'. Stando agli usuali criteri naturali, anche in quest'ultimo caso bisognerebbe ragionare in maniera simile[32]; tuttavia, l'assunzione della natura umana da parte del Figlio di Dio, attraverso l'evento dell'Incarnazione, spinge a negare la relazione di sinonimia tra i due termini. Il termine '*humanitas*', in effetti, può essere predicato di qualsiasi altro essere umano, come nel caso di '*Sortes est humanitas*' o '*Plato est humanitas*', ma ciò non vale per il caso di Cristo; di lui si può semplicemente dire '*est homo*', ma non '*est humanitas*'. Questo significa che i due termini non condividono lo stesso numero di referenti.

Spade potrebbe sicuramente avere ragione nel fare appello ad uno sfondo teologico per giustificare la concezione ockhamista della qualità. Tuttavia, vi sono anche altri elementi da prendere in considerazione[33]. In linea di massima, Ockham sembra sempre riconoscere il valore di anomalia e di eccezione che le verità teologiche comportano nei ragionamenti di tipo teoretico, al punto tale

30. Cfr. Ockham, *Quodl.*, VI, q. 30, OTh, IX, pp. 700-701, ll. 50-60: «Tamen secundum veritatem theologiae est prima intentio et relatio realis, quia licet secundum unam opinionem, quae est Philosophi, relatio non significet aliquam rem creatam extra animam, tamen secundum theologos significat relationes divinas, quae sunt extra animam. Et ideo secundum veritatem est relatio realis et prima intentio, quia sine omni operatione intellectus paternitas divina est relatio, et filiatio similiter, quidquid sit de relatione quae est genus. Tamen relationes speciales, puta similitudo, aequalitas et huiusmodi sunt relationes reales et significant et supponunt pro rebus extra animam».

31. Cfr. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 11, OTh, II, p. 364, ll. 7-22; ivi, d. 30, q. 4, OTh, IV, pp. 366, l. 16 – 367, l. 9.

32. Ockham, *SL*, I, c. 7, OPh, I, pp. 23, ll. 21-67.

33. Da questo punto di vista, mi allineo a un'intuizione fondamentale che Adams (1987, I, p. 279) aveva formulato già anni prima della comparsa dell'articolo di Spade.

da preoccuparsi costantemente di segnalare e distinguere il modo in cui bisognerebbe ragionare filosoficamente – che, generalmente, ci viene insegnato da Aristotele – dalle direzioni verso cui conduce la fede cattolica[34]. Nel caso della qualità, invece, non adotta questo approccio, e nessun passaggio suggerisce in modo univoco che siano state "soltanto" considerazioni teologiche a guidarlo verso certe soluzioni ontologiche. In aggiunta, si può di certo ammettere che la reificazione delle qualità dimostra una propria innegabile funzionalità per una coerente spiegazione dell'eucarestia; ma, in un altro senso, si può anche argomentare che per dirimere la questione sul sacramento Ockham sembra avere introdotto più "entità" del necessario: allo stesso modo delle relazioni intratrinitarie, il *Venerabilis Inceptor* avrebbe potuto considerare reali soltanto quelle qualità direttamente implicate nel miracolo eucaristico, andando in questo modo a sottolineare ulteriormente l'eccezionalità di un evento che si muove, comunque, su di un'orbita soprannaturale.

Di fatto, nelle sedi in cui ne parla, il francescano inglese fa chiaramente intendere che la ragione naturale stessa possa dedurre da sola l'esistenza di certe tipologie di qualità; a tal riguardo, egli ritiene addirittura di poter formulare una regola generale: «[I]mpossibile est aliquid transire a contradictorio in contradictorium sine acquisitione et deperditione cuiuscumque rei, ubi non salvatur per transitionem temporis et motum localem»[35]. Se l'attribuzione di predicati contraddittori – in instanti di tempo differenti – ad un determinato oggetto non può essere spiegata né ricorrendo al moto locale né allo scorrere del tempo, allora siamo costretti a postulare una *res* ulteriore che spieghi il cambiamento. Come si vede, i principi guida chiamati in causa dall'autore sono due. Il primo, già menzionato in riferimento all'interpretazione ockhamiana della *rarefactio* e della *condensatio*, invita a verificare se certe mutazioni siano effetto del moto delle parti di una stessa *res*. Il secondo si applica ai casi in cui il cambiamento si spiega unicamente con il fluire del tempo: ad esempio, quando il *nunc* diventa *heri* per il solo passare delle ore[36].

34. Possiamo prendere come punto di riferimento anche il caso delle coppie di proposizioni contraddittorie sui futuri contingenti, di cui, stando alla lettura ockhamiana di Aristotele, non dovrebbe esser filosoficamente possibile sapere quale parte sia vera e quale falsa. Eppure, la *veritas fidei* impone di credere che Dio conosca quale parte della contraddizione è vera e quale falsa, altrimenti si negherebbe la sua onniscienza. Cfr. Ockham, *SL*, III-3, c. 32, OPh, I, p. 710, ll. 46-69.

35. Ockham, *Quodl.*, VII, q. 2, OTh, IX, p. 707, ll. 12-15; *EPhy*, I, c. 15, OPh, IV, p. 161, ll. 103-108; Ockham, *Ord.*, I, d. 30, q. 4, OTh, IV, p. 369, ll. 6-9. Su questo principio, cfr. anche Adams (1987, I, pp. 280-285); Panaccio (2023b, pp. 65-66).

36. Cfr. Ockham, *Ord.*, I, d. 30, q. 2, pp. 331, ll. 12-15. Di fatto, Ockham riserva al criterio della *transitio temporis* un ruolo più marginale nelle discussioni sulla qualità; non a caso, esso non viene menzionato nelle discussioni su questa categoria contenute nella *Summa logicae*. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 55, p. 180, ll. 20 – 181, l. 35.

Partendo da questa base, Ockham deduce che le qualità del quarto gruppo, ovvero quella della figura e della forma, non corrispondono ad alcunché di reale. La predicazione successiva dei termini '*rectum*' e '*curvum*' ad un certo oggetto, ad esempio, può essere semplicemente ricondotta al progressivo avvicinarsi delle parti dello stesso, sicché esso da "dritto" diventi "curvo"[37]. Diversamente – e su tale punto Ockham è incredibilmente assertivo[38] – le qualità del terzo gruppo, cioè le affezioni sensibili, devono essere ammesse come realtà a sé stanti. Né il moto locale né il mero *transitum temporis*, difatti, riescono a spiegare come mai un certo oggetto possa esperire un passaggio di stati del tipo *album-nigrum* o *calidum-frigidum*[39]. Da ciò segue che la bianchezza e la nerezza, il calore e il freddo sono qualità reali, suscettibili di essere acquisite o perdute da un corpo.

Per quanto riguarda le altre due specie di qualità, Ockham adotta toni meno forti, ma ci sono diversi aspetti da sottolineare. Egli ritiene che le distinzioni tra le prime tre tipologie di qualità siano in gran parte convenzionali e soggette a continue intersezioni. Così, il calore e la freddezza oltre a costituire affezioni sensibili, possono essere intese come disposizioni fisiche (primo gruppo) o come potenze naturali capaci di produrre azioni (secondo gruppo)[40]. Già questa constatazione conferma l'esistenza di enti reali in tutte e tre le specie. Addirittura, Ockham ammette esplicitamente che alcune tipologie di *habitus*, qualità apparentemente specifiche del primo gruppo, si ritrovano anche nel secondo o nel terzo[41]. In questo senso, si comprende come la materia debba essere affrontata senza predisporre distinzioni eccessivamente rigide.

Ad ogni modo, in diversi passaggi testuali Ockham si impegna, spesso richiamandosi ai principi del *motus localis* o della *transitio temporis*, a dimostrare filosoficamente l'esistenza di specifiche qualità, arricchendo progressivamente la propria ontologia. Così, ad esempio, nella q. 18 del *Quodlibet* I egli inferisce l'esistenza degli *habitus* della scienza e della virtù, poiché soltanto queste *res*

37. Cfr. Ockham, *Quodl.*, VII, q. 2, OTh, IX, p. 708: «Huiusmodi sunt 'curvum', 'rectum' et huiusmodi. Nam quando aliquid est rectum, si postea nulla alia re adveniente, partes ipsius per motum localem approximentur, ita quod minus distent quam prius, illud dicitur curvum; et ideo curvitas et rectitudo non important alias res a rebus rectis et curvis»; Ockham, *SL*, I, c. 55, pp. 180-181, ll. 24-29.

38. Cfr. ad es. Ockham, *Quodl.*, VII, q. 2, OTh, IX, p. 707, ll. 11-12: «[D]ico quod qualitates de tertia specie differunt realiter a substantia».

39. Cfr. ivi, 707, ll. 15-18: «[H]omo est primo non-albus et postea albus, et iste transitus non salvatur per motum localem nec per transitum temporis; igitur albedo distinguitur realiter ab homine»; ivi, 708, ll. 51-54: «Sed sic non est de albedine et nigredine, quia non per hoc solum quod partes alicuius moventur localiter, fit album vel nigrum, calidum vel frigidum; et ideo omnia talia important res distinctas a substantia»; Ockham, *SL*, pp. 180, l. 31 – 181, l. 35.

40. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 55, OPh, I, pp. 181, l. 58 – 182, l. 67; Ockham, *EPrae*, c. 14 § 5, p. 276, ll. 54-57.

41. Cfr. ivi, p. 276, ll. 58-61; § 8, p. 282, ll. 67-71.

ulteriori possono rendere capaci, rispettivamente, l'intelletto e la volontà di compiere ciò che prima non era loro possibile[42]. Nella stessa sede arriva persino a riconoscere l'esistenza della *beatitudo* dei santi, intesa come condizione stabile che può essere acquisita soltanto attraverso un *aliquid absolutum* – e non di certo mediante un moto delle parti o una mera *transitio temporis*[43]. Oppure, nelle *Summulae philosophiae naturalis*, egli sviluppa un ragionamento simile per sostenere l'esistenza, come *res absolutae*, degli atti dell'anima, sia di tipo cognitivo ('*intellectio*', '*sensatio*', '*visio*') sia appetitivo-affettivo ('*dilectio*', '*volitio*', '*actus amoris*')[44].

Tutto questo, ovviamente, non deve portare a concludere che, per Ockham, ogni termine che indica qualità estranee al quarto gruppo designi necessariamente qualcosa di reale; al contrario, egli stesso riconosce l'esistenza di casi particolari che meritano di essere valutati attentamente[45]. Nonostante ciò, è estremamente rilevante il fatto che egli mostri piena fiducia nella possibilità di stabilire criteri razionali e sistematici per costruire così un'ontologia solida. In tal senso, è indubbio che egli cerchi di fondare questo punto della sua dottrina filosofica su una base che non può essere considerata meramente teologica[46].

2.2.5. *Il principio di parsimonia*

Potrebbe certamente apparire stravagante la mia scelta di discutere soltanto in ultima istanza del cosiddetto principio di parsimonia di Ockham. D'altra parte, esso sembrerebbe porsi alle radici dei risultati ottenuti dal *Venerabilis Inceptor* in riferimento alla negazione degli universali (§ 2.2.3) e all'operazione di de-ontologizzazione delle categorie aristoteliche (§ 2.2.4). La mia decisione, tuttavia, risponde a ragioni precise, legate alle difficoltà che emergono nel mo-

42. Cfr. Ockham, *Quodl.*, I, q. 18, OTh, IX, pp. 93, l. 8 – 94, l. 18.

43. Ivi, p. 94, ll. 19-28.

44. Cfr. Ockham, *Summulae philosophiae naturalis*, III, OTh, VI, c. 20, p. 309, ll. 24-38. Per altri passaggi in cui Ockham deduce l'esistenza di qualità reali – con o senza esplicito riferimento ai principi menzionati –, cfr. ivi, c. 20, p. 293, ll. 11-19; ivi, Ockham, *EPrae*, c. 12, p. 244, ll. 158-161; Ockham, *EPhy*, Pro., §2, OPh, IV, p. 5, ll. 5-26 e I, c. 12, §, 1, p. 119, ll. 36-39. Ockham, *Rep.*, III, q. 7, OTh, VI, p. 214, l. 13; Ockham, *Ord.*, I, d. 1, q. 3, OTh, I, pp. 409, l. 17 – 410, l. 3; Ockham, *Summulae philosophiae naturalis*, III, c. 14, OTh, VI, p. 293, ll. 11-19; ivi, c. 20, pp. 309, ll. 24-38; Ockham, *QV*, q. 6, art. 11, OTh, VIII, p. 308, l. 487-490; Ockham, *Quodl.*, VI, q. 6, OTh, IX, p. 605, ll. 25-28.

45. Un caso rilevante, ad esempio, è quello della parola '*sanitas*'. Essa non può significare una singola entità, poiché, piuttosto, deve riferirsi a una pluralità di umori e qualità reali disposti in una relazione armonica – funzionando, in tal senso, in maniera simile a nomi collettivi, come '*populus*'. Cfr. Ockham, *EPrae*, c. 14, § 5, OPh, II, p. 271, ll. 29-46 e c. 14, § 12, pp. 286, l. 44 – 287, l. 52; Ockham, *Rep.*, III, q. 7, OTh, VI, p. 204, ll. 10-14.

46. Proprio per questo, mi sembra si possa concordare con quanto aveva già rilevato da Adams (1987, I, p. 279): sul tema della qualità la fede e la ragione sono, in realtà, in accordo completo (*fully agreement*).

mento in cui si cerca di chiarire il ruolo effettivo che tale principio assume nel pensiero ockhamiano.

Com'è ben noto, sul famoso rasoio di Ockham sono stati versati interminabili fiumi di inchiostro, che hanno provocato l'insorgere di opinioni e luoghi comuni sul suo conto, talvolta quasi privi di fondamento. Come ha messo in luce Rondo Keele, esso è stato interpretato in senso anti-religioso e visto come lo *slogan* di un estremo razionalismo, che spinge a servirsi dei propri lumi per spiegare le realtà e i fenomeni naturali, senza farsi abbindolare dalle follie dei teisti[47]. Ancor di più, il rasoio di Ockham è generalmente associato all'idea dell'assoluta semplicità dell'universo, ovvero all'assunto di chi ritiene che esso non contenga al suo interno nulla di inutile e di superfluo[48]. Tuttavia, nemmeno gli studiosi contemporanei sono sempre concordi sul valore da attribuire al principio di parsimonia. Vi è stato, difatti, chi ha ritenuto che esso implichi di per sé l'adozione di una precisa visione della costituzione metafisica dell'universo[49], mentre altri hanno preferito etichettarlo come un mero principio metodologico, che di per sé non decide nulla sulla realtà stessa e le sue strutture[50]. Tra questi ultimi, non è nemmeno mancato chi è si è scagliato contro l'immagine stessa del rasoio, ritenendola fuorviante e, di certo, ben lontana dalle reali tendenze teoretiche del *Venerabilis Inceptor*[51].

Evitando di riassumere in maniera frettolosa ed approssimativa i termini di una questione complessa, in questa sede desidero semplicemente mettere in evidenza alcuni aspetti che potrebbero aiutarci a collocare più precisamente il principio di parsimonia nel contesto del pensiero ockhamiano. In primo luogo, è importante ricordare che esso non è un'invenzione di Ockham[52]. Alcune delle sue formulazioni rilevanti e conosciute in contesto medievale sono presenti negli scritti dello stesso Aristotele. Nel libro VIII della *Fisica*, ad esempio, egli si avvale di questo principio per mostrare come l'ipotesi di esistenza di un solo motore immobile sia più vantaggiosa rispetto alla possibilità di "più motori". In linea di massima, se determinati effetti possono essere spiegati da una più ridotta serie di principi, allora risulta inopportuno porne in numero maggiore[53].

47. Cfr. Keele (2010, pp. 102-103).
48. Cfr. ivi, pp. 103-104.
49. Cfr. Maurer (1984, p. 474).
50. Cfr., ad es., Adams (1987, I, pp. 158-159).
51. Cfr. Ariew (1977).
52. Tale punto è stato già segnalato dagli studiosi. Cfr. Hübner (1983); Mauer (1984, pp. 463-464). Molti degli esempi che ho riportato in questa sede sono stati rinvenuti in questi contributi.
53. Cfr. Aristoteles, *Physica*, VIII, c. 6, 259a6-10. Per degli esempi ulteriori, cfr. ivi, I, c. 4, 188a17; Aristotele, *Analytica posteriora*, I, 25, 86b7-9.

Tuttavia, degli usi notevoli di tale principio si ritrovano anche nel Tardo Medioevo. Tommaso d'Aquino, ad esempio, lo adotta come un criterio orientativo che mantiene una propria validità di fondo nello stabilire l'alternativa teoretica più cogente, e ce ne propone diverse modalità di utilizzo: di tipo positivo, quando lo usa per confermare la proprie tesi, ad esempio in riferimento al problema della distinzione, nell'essere divino, tra la *potentia generandi* e la *potentia creandi*[54]; molto spesso, esso compare nelle *argumentationes* presentate all'inizio delle questioni. Un esempio interessante è la prima argomentazione presente della q. 2, a. 3, parte I della *Summa theologiae*, in cui si nega l'esistenza di Dio, considerata un'ipotesi inutile per la spiegazione dei fenomeni naturali. In casi di questo genere, Tommaso non si scaglia mai contro il principio in sé; piuttosto, prova a mostrare come le sue teorie non contengano dei postulati "aggiuntivi" e "superflui", ma quelli necessari a una piena esplicazione teoretica del problema preso di volta in volta in considerazione[55].

Ancora, il principio di parsimonia trova degli ulteriori riscontri in Duns Scoto, che, ad esempio, nel negare la possibilità che nella materia esista una qualche *ratio seminalis* della forma stessa, arriva a decretare «pluralitas non est ponenda sine necessitate»[56]. E non mancano di certo dei riferimenti nel già citato Aureoli, il quale se ne avvale per risolvere problematiche come quelle dell'esistenza della materia nei cieli oppure della presenza di forme "reali" nell'intelletto[57].

Già questa rapida panoramica lascia emergere alcune perplessità: se tutti questi autori conoscevano il principio di economia, al punto tale da utilizzarlo in riferimento a una vasta serie di interrogativi, il problema rimane quello di capire come mai nessuno di questi sia giunto agli stessi esiti di Ockham. Quest'ultimo ne fa senza dubbio un uso molto più sistematico e metodico, ma dagli esempi riportati sembra difficile che questo, da solo, possa spiegare la distanza che lo separa dalla tradizione precedente. Ma la materia può esser sicuramente chiarificata analizzando più nel dettaglio le formulazioni che Ockham dà del principio di parsimonia.

54. Cfr. Aquinas, *QDP*, q. 2, a. 6, s. c. 2, Peisson ed., pp. 36-37. Per altri utilizzi positivi, cfr. Aquinas, *Sentencia De sensu*, t. 1, l. 4, n. 10.

55. Cfr. ad. es. Aquinas, *ST*, Iª, q. 2, a. 3, arg. 2, CL, IV, p. 31a e ad 2, p. 32b. Cfr. anche Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, IV, d. 2, q. 1, a. 2, arg. 2, CL, VII, 2, p. 480b; ivi, d. 6, q. 1, a. 1, arg. 2, p. 555b.

56. Cfr. Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 12, n. 7, OPh, IV, § 44, p. 208, ll. 1-15. Cfr. anche ivi, III, q. 4, § 41, OPh, III, p. 108, ll. 1-5; Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, 3ª, q. 1, CV, III, §369, p. 224, ll. 16-18; Duns Scotus, *De primo principio*, c. 2, n. 10, Vivès ed., IV, p. 735a-b.

57. Petrus Aureoli, *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 2, ex typographia Aloysii Zannetti, Romae 1605, II, p. 189a; Petrus Aureoli, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, d. 9, art. 1, ex Typographia Vaticana, Romae 1596, p. 319b.

Come messo in luce dagli studiosi[58], il ben noto slogan che recita «Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem» non trova riscontro nel *corpus* ockhamiano; vi sono, tuttavia, delle formule frequenti che sicuramente gli somigliano[59]: «Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora»[60], «[P]luralitas non est ponenda sine necessitate»[61], e così via. In questa sede, mi soffermerò su quella che può essere considerata la formulazione più completa ed esplicita del principio, che compare in maniera molto simile nell'*Ordinatio*, nella *Reportatio* e nel *Tractatus de Quantitate*:

> Nulla pluralitas est ponenda nisi per rationem vel experientiam vel auctoritatem illius, qui non potest falli nec errare potest, <nec> convinci.[62]

> Quia nihil debet poni sine ratione assignata nisi sit per se notum vel per experientiam scitum vel per auctoritatem Scripturae.[63]

Secondo il *Venerabilis Inceptor*, sono tre le motivazioni che possono legittimare la posizione di una determinata entità: 1. una dimostrazione razionale certa; 2. un'esperienza diretta e chiara concernente l'oggetto; 3. l'autorità di ciò che non può incorrere in errore, ovvero Dio o – meglio – la sua parola che trova riscontro nella Sacra Scrittura. Volendo collegare il discorso con quanto detto in precedenza, potremmo dire che è l'esperienza a confermarci l'esistenza di *res* singolari contraddistinte da determinate peculiarità, ma in quanto tali distinte da tutte le altre: Socrate, Platone, questo cane, questa pietra etc. Proprio tali realtà vengono significate in quanto individui da termini appartenenti al genere della sostanza, e per questo si può asserire che nel mondo sono presenti determinate realtà, contrassegnabili come *individua substantiae*. Questo, ovviamente, non vuol dire che ci è possibile giungere a una conoscenza piena e completa di che cosa sia la sostanza, ma che il criterio 2 ci dà delle prove sufficienti che vi sono delle entità singolari che ricadono sotto questa categoria[64].

In riferimento al criterio 1, possiamo menzionare il caso della qualità: sebbene, difatti, la bianchezza non ci appaia solitamente come un qualcosa di

58. Cfr. Spade (1999, p. 101); Gernert (2009, p. 134).

59. Per un elenco più esaustivo, cfr. Adams (1987, I, pp. 156-157).

60. Ockham, *Tractatus de quantitate*, q. 3, OTh, X, p. 58, ll. 103-104; Ockham, *Tractatus de corpore Christi*, c. 29, OTh, X, p. 157, ll. 9-10.

61. Ockham, *Ord.*, I, d. 30, q. 2, OTh, IV, p. 322, ll. 9-10. Cfr. anche Ockham, *Rep.*, II, q. 18, OTh, V, p. 404, ll. 5-6.

62. Ockham, *Tractatus de corpore Christi*, c. 29, OTh, X, pp. 157-158, ll. 11-13.

63. Ockham, *Ord.*, I, d. 30, q. 1, OTh, IV, p. 290, ll. 1-3. Cfr. anche Ockham, *Rep.*, IV, qq. 3-4, OTh, VII, pp. 51, l. 26 – 52, l. 3; Ockham, *Rep.*, III, q. 9, OTh, VI, p. 281, ll. 6-9.

64. Sulla conoscenza della sostanza in Ockham, cfr. Adams (1987, I, pp. 539-544).

distinto e di slegato da qualsivoglia altro oggetto, una dimostrazione di tipo razionale ci permette di determinarne la realtà ontologica. Se essa non fosse una *res*, non sarebbe possibile spiegare il cambiamento che conduce lo stesso oggetto ad essere dapprima bianco, e successivamente non-bianco. Forse, come abbiamo detto, l'esistenza di *res* qualitative potrebbe anche essere giustificata per ragioni di tipo teologico, ma questo non costituirebbe davvero un problema, poiché molteplici possono essere le evidenze capaci di condurre all'ammissione di una determinata entità. Tuttavia, per offrire un esempio univoco del criterio 3, può essere menzionato il caso delle relazioni *in divinis*: la Sacra Scrittura spinge a dare una concreta realizzazione alle relazioni tra le persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; senza una tale ammissione, difatti, sarebbe il concetto stesso di Trinità a venir meno.

Quanto detto rende di certo più evidente i limiti e il perimetro entro cui si muove il programma ontologico ockhamiano: non si tratta di un processo di riduzione che viene portato avanti in maniera dogmatica e incondizionata, crogiolandosi sulla pretesa dell'assoluta semplicità del mondo; piuttosto, esso sottostà ai criteri che gli provengono dalle molteplici fonti della conoscenza. Proprio su questa base, possiamo comprendere che se Ockham ha potuto spingersi un po' più in là rispetto ai suoi predecessori, ciò è avvenuto anche perché i canoni della scienza medievale avevano cominciato a mutare, e con essi i parametri che permettevano di esprimere un giudizio sulla "necessità" di un determinato ente.

Possiamo tentare di chiarificare ancora di più questo aspetto prendendo in considerazione un esempio ulteriore. Come già accennato, tra gli autori precedenti a Ockham, Pietro Aureoli è uno di quelli che si è maggiormente distaccato dalle pretese e disposizioni del "realismo moderato". Egli afferma con decisione che tutto ciò che esiste non può che essere singolare, asserzione che di per sé conclude qualsiasi discussione su un presunto principio di "individuazione". Tuttavia, a differenza di Ockham, Aureoli non ritiene che gli universali siano tali per la loro capacità di riferirsi a una molteplicità di realtà esterne. Piuttosto, i concetti comuni trovano un proprio fondamento nella realtà, poiché rispecchiano quegli aspetti quidditativi o meglio quelle *rationes*[65]

65. Queste *rationes* hanno, di fatto, uno statuto ambiguo, poiché sono al contempo reali, ma dipendenti dalle operazioni dell'intelletto. Cfr. Petrus Aureoli, *Scriptum super sententiarum*, I, d. 23, a. 2, L.M. de Rijk ed., in Giraldus Odonis, *Opera Philosophica*, 2 voll., Brill, Leiden 1997-2005, II, pp. 695-747, in part. p. 719, ll. 20-26: «Cum igitur animal, in quantum differt ab homine ratione non sit praecise res, ymo includens aliquid rationis, nec sit praecise ratio, ymo includens aliquid vere realitatis, nec sit compositum ex realitate et ratione tamquam ex duobus que distinguibilia sint, sed sit aliquid simplicissime et indistinguibiliter adunatum, – tam "vera res" quam "prima intentio" predicari possunt per se de ipso, quia non se habent per modum partis».

che sono presenti in maniera similare (*simillimae*) in un determinato insieme di oggetti appartenenti allo stesso genere o alla stessa specie[66]. Tale visione implica, dunque, un'adesione non trascurabile dell'universale concettuale alla natura delle cose singolari; proprio per questo, egli si muove ancora al di fuori dell'orbita nominalistica, e la sua posizione può essere considerata, al massimo, come una forma di "concettualismo moderato", per riprendere un'espressione di Giacomo Fornasieri[67].

Quel che, però, occorre sottolineare è che probabilmente Aureoli non sarebbe potuto giungere ad un esito di tipo ockhamista. Se guardiamo, ad esempio, alla sua concezione della conoscenza, emerge come egli si muova ancora nel contesto della separazione prevista da Aristotele tra l'oggetto del senso, che è singolare, e quello della scienza, che volge verso gli universali[68]. L'intelletto, difatti, viene comunque visto come una potenza che per il suo stesso modo di essere incorporeo è portata ad "astrarre" il proprio oggetto da ogni collocabilità spaziale (*situs*)[69], rendendolo in tal modo *communicabilis*, ovvero atto ad adattarsi a una molteplicità indistinta di *res* individuali. Da questo punto di vista, una snaturazione forte e viscerale del concetto di universale come quella condotta in ambiente nominalista avrebbe potuto – nel contesto della filosofia di Aureoli – privare l'intelletto del contenuto a sé proprio, sradicando con ciò la possibilità stessa della conoscenza scientifica. Di converso, se pensiamo che Ockham adotta una concezione tutta nuova della scienza, che fa dell'intuizione intellettuale del singolare il proprio punto di forza, diviene più chiaro per-

66. Cfr. ad es. Petrus Aureoli, *Reportatio in II Sententiarum*, d. 9, q. 3, a. 1, in Fornasieri G., *Teoria degli universali e conoscenza della realtà in Pietro Aureoli*, 2 voll., PhD thesis, Università degli Studi di Salerno, AA 2017/2018, II, p. 38: «[Q]uando duae rationes sunt ad invicem simillimae, possibile est intellectum formare de eis aliquem unum conceptum communem illis».

67. Cfr. Fornasieri (A.A. 2017/2018, I, p. 353): «Per quanto, infatti, egli abbracci i presupposti ontologici che normalmente si accompagnano ad una posizione nominalista in merito agli universali, Aureoli assume piuttosto una forma di concettualismo o realismo moderato. Per un verso, tutto ciò che esiste, per il fatto stesso di esistere nella realtà extra-mentale, è particolare. [...] Per l'altro, egli mantiene che i concetti che l'intelletto elabora non siano pure convenzioni linguistiche, ma, al contrario, riflettano la vera natura delle cose. Per Aureoli, il pensiero coglie l'essenza degli oggetti. Proprio per questo motivo, il concettualismo di Aureoli non è potuto giungere agli stessi esiti di quello di Ockham»; Fornasieri (2021a, p. 87).

68. Cfr. ad es. Petrus Aureoli, *Reportatio in II Sententiarum*, d. 9, qq. 2-3, Fornasieri ed., § 24, p. 8: «[D]ico quod ratio supponit falsum, quod actus sensationis terminetur ad aliam realitatem quam individui; secundum enim Aristotelem intellectus est universalium, sensus vero particularium». Cfr. anche Petrus Aureoli, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, II, d. 35, 4ª, a. 1, prop. 2, Romae ed., pp. 808ab-809a. Cfr. anche Perler (1994); Friedman (2000).

69. Cfr. ad es. Petrus Aureoli, *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, I, d. 35, 4a, a. 1, prop. 1, Romae ed., II, p. 807b: «Cum intellectiva potentia sit abstracta, quia incorporea et non-quanta, necesse est quod abstrahat ab isto modo cognoscendi, et per consequens nihil potest cognoscere demonstrando vel situando, dicendo videlicet 'hanc lineam' vel 'hanc quantitatem' vel 'hominem istum'; sed abstrahendo concipit lineam simpliciter vel quantitatem vel hominem, alioquin haberet modum cognoscendi materialem et quantitativum». Cfr. anche ivi, p. 808a.

ché egli possa intraprendere con maggiore convinzione una strada che a molti suoi contemporanei e predecessori sembrava preclusa.

A parte la cognizione dei singolari, vi sono sicuramente altri aspetti da tenere in considerazione; tuttavia, ciò che qui mi interessa sottolineare è che l'operazione ontologica di Ockham può essere pienamente compresa solo se collocata e valutata all'interno di un più ampio contesto di mutamenti e variazioni, che ne definiscono lo spazio d'esistenza. In tal senso, non sembra casuale che, dopo i celebri casi del secolo XII di Roscellino e di Abelardo, il nominalismo abbia dovuto attendere quasi due secoli prima di ritrovare nuova luce – certamente in forma diversa – nel contesto dell'Occidente latino. Se, difatti, su molti aspetti la storia del pensiero tardomedievale, in particolar modo quella del XIII secolo, è concepibile come una progressiva ri-acquisizione delle dottrine di Aristotele – compendiate, ovviamente, dai commenti ed elaborazioni degli autori arabi, nonché da una serie di infiltrazioni neoplatoniche –, bisogna anche dire che queste non avrebbero mai potuto di per sé produrre uno sbocco nominalista. Piuttosto, il nuovo intenso bagaglio di contenuti, cui il Basso Medioevo aveva avuto accesso, necessitava di tempo per essere pienamente assorbito e filtrato, dimodoché diventasse più malleabile e progressivamente meno legato a quegli assunti che per molti decenni ne hanno condizionato le direzioni e le strategie filosofiche.

2.3. Cognizioni intuitive e astrattive

2.3.1. *Un'introduzione storica: Duns Scoto*

Duns Scoto rappresenta per molti aspetti il punto di inizio di una nuova era nella speculazione tardomedievale. Al suo operato teologico-filosofico si devono numerose elaborazioni e concettualizzazioni originali che, tra consensi e opposizioni, hanno saputo aprire nuovi spiragli nel tradizionale modo di affrontare le classiche questioni filosofiche. Ockham stesso nutrirà una profonda riverenza verso il più anziano confratello francescano. Certo, il più delle volte polemizzerà con le soluzioni del Dottor Sottile ben troppo sapide di artifici retorici e linguistici; nondimeno, egli rappresenterà per il *Venerabilis Inceptor* un costante punto di riferimento, dal quale trarrà alcuni importanti contenuti[70].

Tra le teorie di Scoto che hanno influenzato in maniera rilevante gli svolgimenti della speculazione tardomedievale, va contemplata sicuramente la di-

70. Su tali argomenti cfr. Langston (1979); Pelletier (2013).

stinzione tra la *cognitio intuitiva* e quella *abstractiva*. Nonostante la sua fortuna singolare per la costruzione delle dottrine epistemologiche del secolo XIV, tale dottrina sembra esser stata elaborata, in origine, con finalità più squisitamente teologiche[71]. In effetti, uno dei luoghi testuali in cui il *Doctor Subtilis* si sofferma più diffusamente su di essa compare nei *Quodlibeta*, precisamente nella q. 6, a. 1, ove ci si chiede se la relazione di uguaglianza nella divinità abbia un fondamento reale. In un punto specifico di tale articolo, Scoto evidenzia come l'*essentia* divina possieda per natura una propria *magnitudo*, che è quella dell'infinità. Tra le argomentazioni che confermano tale tesi vengono chiamate in causa le modalità d'essere che competono all'oggetto beatifico e, dunque, il perché l'atto che è capace di attingere a tale oggetto può conseguire la beatitudine eterna. Tuttavia, per spiegare questo punto, Scoto deve innanzitutto distinguere due diverse tipologie di atti intellettuali che possono procurare un'apprensione di un oggetto semplice.

Il primo tipo di intellezione si contraddistingue per la sua indifferenza rispetto alla presenza reale e all'esistenza di un certo ente[72]. Secondo Scoto, tale modalità conoscitiva è esperita – per così dire – quotidianamente dagli uomini. Ogni qual volta che l'intelletto dell'uomo giunge a una comprensione di un certo universale, ad esempio, tale acquisizione non permette un'inferenza sull'effettiva presenza di tale quiddità in un soggetto. Ma ancor di più, è in tal maniera che procedono le discipline scientifiche. Difatti, le conclusioni sillogistiche o la conoscenza dei principi permangono nell'intelletto anche quando gli oggetti di riferimento sono momentaneamente assenti, oppure non esistono affatto. Scoto può a questo punto concludere che tale atto può essere definito "astrattivo", proprio perché la sua prerogativa è quella di astrarre la cosa conosciuta dalle informazioni concernenti la sua esistenza fattuale:

> Iste actus intelligendi, qui scientificus dici potest, quia praevius et requisitus ad scire conclusionis, et ad intelligere principii, potest satis proprie dici abstractivus, quia abstrahit objectum ab existentia et non existentia, praesentia et absentia.[73]

71. Non a caso, Dumont (1989, pp. 591-594) ha messo in luce come la distinzione scotiana tra *notitia intuitiva* ed *abstractiva* costituisca una rielaborazione delle riflessioni condotte da Enrico di Gand sulla possibilità della conoscenza teologica da parte dell'intelletto umano.

72. Cfr. Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, q. 6, a. 1, Vivès ed., XXV, p. 243b: «Distinguitur de duplici actu intellectus, et hoc loquendo de simplici apprehensione sive intellectione objecti simplicis, unus indifferenter potest esse respectu objecti existentis, et non existentis, et indifferenter etiam respectu objecti, non realiter praesentis, sicut et realiter praesentis; istum actum frequenter experimur in nobis, quia universalia, sive quidditates rerum intelligimus aeque, sive habeant ex natura rei esse extra in aliquo supposito, sive non, et ita de praesentia et absentia».

73. *Ibidem*.

Il secondo tipo di *actus intelligendi*, che poco dopo Scoto rileverà essere quello di tipo intuitivo, si dimostra capace di cogliere con certezza l'oggetto nella sua presenza ed esistenza effettiva. A differenza, però, di quanto avviene per la *cognitio abstractiva*, questa ulteriore modalità conoscitiva non viene solitamente esperita a livello intellettivo dall'essere umano; tuttavia, ciò non significa che la possibilità dell'intuizione gli sia in linea di principio preclusa. A ben vedere, Scoto mette in luce come la conoscenza che avviene mediante i sensi esterni possieda questa tipologia di *perfectio*: la percezione avviene soltanto nel momento in cui l'oggetto è effettivamente presente al senso, e proprio per questo motivo essa non può non restituirci un'informazione concernente la sua esistenza. Il senso della vista, ad esempio, non potrebbe mai vedere il proprio oggetto, se esso non fosse realmente presente.

Tutto ciò permette a Scoto di precisare due elementi importanti. Innanzitutto, il fatto che una *notitia* di questo genere deve essere possibile anche a livello intellettuale, e ciò per il "principio di gerarchia"[74] tra le potenze dell'anima: non si dà il caso che una determinata perfezione sia presente in una facoltà inferiore, in questo caso il senso, e che manchi in quella superiore, ovvero l'intelletto. Ma ancor più rilevante è che la differenza di contenuto tra l'atto intuitivo e quello astrattivo deriva, in realtà, dal differente oggetto a cui si dirigono. La conoscenza astrattiva non attinge all'oggetto in sé; piuttosto, si avvale di una *similitudo* derivante dalla cosa conosciuta, ma che nondimeno possiede un *esse deminutum* rispetto a quest'ultima[75]. In altra sede, Scoto specifica come anche l'immaginazione procuri cognizioni di tipo astrattivo. Quel che cambia tra la potenza immaginativa e quella intellettiva è il tipo di intermediario che viene utilizzato: nel primo caso un *phantasma*, nel secondo invece una *species intelligibilis*. Ambedue le tipologie di similitudini, tuttavia, sono in grado di rappresentare un qualcosa che può esistere o non esistere, e che può essere presente oppure non presente[76].

Diverso è, invece, il caso della *cognitio intuitiva*, che emerge quando le potenze dell'anima riescono ad attingere immediatamente all'oggetto, e non a una sua similitudine. Affinché ciò sia possibile, però, è chiaro che la *res* deve essere

74. Prendo in prestito l'espressione da Böhner (1948, p. 402), che in riferimento allo stesso argomento presente in Aureoli, parlava di un «principle of hierarchy».

75. Sul concetto di '*esse deminutum*' torneremo successivamente. Cfr. *infra*, pp. 197-199.

76. Cfr. Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, d. 45, q. 2, CV, XIV, § 65, p. 158, ll. 508-519: «Et ita, ut videtur, probatur quod necesse est rem ipsam immediate sufficere ad cognitionem intellectualem habendam de ipsa, quia solum phantasma non sufficit ad cognitionem intuitivam obiecti, quia phantasma repraesentat rem existentem vel non-existentem, praesentem vel non praesentem, – et per consequens per ipsum non potest haberi cognitio de re ut existente, in propria existentia praesente. [...] sed nec ista intellectio intuitiva haberi potest per speciem praesentem, quia illa repraesentat rem – indifferenter – existentem et non-existentem, praesentem et non-praesentem».

realmente esistente e presente come tale alla facoltà conoscitiva. Da questo punto di vista, si comprende che per essere ottenuta anche nelle facoltà più alte dell'anima, l'intelletto deve raggiungere una sorta di «extrasensory perception»[77], come la definisce Robert Pasnau, una *visio* che non è basata sui sensi. D'altra parte, come ammesso da Scoto stesso, "*intuitivus*" deriva da '*intuitio*'[78], termine che nel contesto della tradizione della *Perspectiva* era utilizzato per indicare quel tipo di visione diretta capace di penetrare nel profondo della cosa visibile, procurando una comprensione di tutte le sue parti[79].

La riflessione della q. 6 dei *Quodlibeta* serve a Scoto per segnalare il particolare statuto della conoscenza dei santi: i beati sono davvero tali perché attingono direttamente a un oggetto che contiene infinitamente ciò a cui l'intelletto primariamente tende, ovvero l'essere. Ciò, dunque, dà conferma di quanto anticipato poco fa, ovvero che la conoscenza intuitiva sia a livello intellettuale quanto meno possibile alla creatura umana, dato che i beati la posseggono in riferimento all'oggetto più rilevante. Il discorso, però, si complica in relazione alla condizione dell'uomo nel tempo della sua vita terrena, dato che i testi di Scoto brulicano di spunti e riferimenti che sembrano andare in direzioni tra di loro contrastanti.

Nella d. 3 del libro II della *Lectura*, ad esempio, Scoto rileva come la comprensione intellettuale dell'essere umano (terreno) possa avvenire soltanto per astrazione[80]; tale affermazione, che pare evidentemente negare la possibilità di una visione intellettuale, trova conferma nella reiterata constatazione – presente, ad esempio, nel terzo libro dell'*Ordinatio* – di come l'intelletto del viatore non subisca l'azione, o meglio non entri in contatto diretto con le cose stesse, ma con i loro *phantasmata*: «Sed pro statu isto intellectus noster nihil cognoscit nisi quod potest gignere phantasma, quia non immutatur immediate nisi a phantasmate vel phantasiabili»[81].

Tuttavia, in una *quaestio* proveniente da una delle *Reportationes* parigine di Scoto, che alcune edizioni di età moderna hanno fatto confluire nell'*Ordinatio*, si contempla quantomeno un'eccezione: ovvero, la riflessione sui propri atti

77. Cfr. Pasnau (2003, p. 297).

78. Cfr. Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, q. 6, Vivès ed., XXV, p. 244b: «Ista, inquam, intellectio potest proprie dici intuitiva, quia ipsa est intuitio rei, ut existentis et praesentis».

79. Cfr. Alhazen, *De aspectibus*, II, c. 4, in *Alhacen's Theory of Visual Perception. A Critical Edition, with English Translation and Commentary, of the First Three Books of Alhacen's* De Aspectibus, *the Medieval Latin Version of Ibn-al-Haytham's* Kitāb Al-Manāẓir, 2 voll., A.M. Smith ed., American Philosophical Society, Philadelphia 2001, I, pp. 218-219, ll. 47-70. Cfr. anche Biard (2020 [2011], p. 870b).

80. Cfr. Duns Scotus, *Lectura*, II, d. 3, 2ª, q. 1, CV, XVI, § 250, p. 308, ll. 12-15: «Sed modo, quia nihil intelligimus nisi per abstractionem, igitur si obiectum extra esset praesens intellectui, non esset praesens in ratione intelligibilis, quia non in ratione universalis».

81. Duns Scotus, *Ordinatio*, III, d. 14, q. 3, n. 9, CV, IX, § 123, p. 473, ll. 903-905.

di intellezione. Secondo il Dottor Sottile, l'uomo percepisce in maniera certa (*certitudinaliter*) che determinati atti esistono dentro di lui. Ciò corrisponde proprio alla consapevolezza dell'esistenza effettiva dell'oggetto conosciuto, che la *cognitio intuitiva* è capace di donare e che, in questo caso, deriva dal fatto che gli atti intrinseci sono immediatamente presenti all'uomo: «Praeterea, si non haberemus de aliquo cognitionem intuitivam, non sciremus de actibus nostris si insunt nobis, vel non certitudinaliter (de actibus dico intrinsecis), sed hoc est falsum»[82]. Eppure, nel libro II dell'*Ordinatio*, partendo dalla constatazione – ricordata poc'anzi – di come in questa vita nessun oggetto possa muovere direttamente l'intelletto, Scoto asserisce che finanche l'apprensione dei propri atti interiori non è immediata, ma dipende strutturalmente dall'azione degli *imaginabilia*: «Non autem potest statim intelligere se, nullo alio intellecto, quia non potest statim moveri a se, propter ordinem eius necessarium pro statu isto ad imaginabilia»[83].

A rendere ancora più disorientante la situazione, interviene un'ulteriore affermazione nel libro IV dell'*Ordinatio*, in cui Scoto sembra sostenere con sicurezza che l'intelletto conosce "intuitivamente" le sensazioni, nonché il loro contenuto. Ciò permette di salvaguardare la possibilità della memoria al livello intellettuale:

> Supposito enim quod intellectus non tantum cognoscat universalia [...], sed etiam intuitive cognoscat illa quae sensus cognoscit, quia perfectior et superior cognoscitiva in eodem, cognoscit illud quod inferior, et etiam quod cognoscat sensationes [...], sequitur quod in intellectu possint inveniri omnes conditiones prius dictae pertinentes ad recordari.[84]

Risulta davvero difficile spiegare in che modo tutte queste affermazioni contrastanti possano andare insieme. Tra le ricostruzioni più coerenti e credibili vi è di certo quella di Alan B. Wolter, il quale ha cercato di evidenziare gli *step* evolutivi del pensiero di Scoto, che lo hanno portato ad una progressi-

82. Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, d. 49, q. 8, Vivès ed. XXI, p. 306. Oltre all'edizione Vivès, il testo è tramandato nella versione dell'*Ordinatio* riportata nel vol. X dell'edizione Wadding (1639) e in numerosi manoscritti. Sono stati gli editori del vol. XIV dell'edizione vaticana dell'*Ordinatio* a riconoscere la sua provenienza dalle *Reportationes* parigine di Scoto stesso (cfr. CV, XIV, p. 394). Per della letteratura sulle diverse versioni del commento alle *Sentenze* di Scoto, cfr. Dumont (2018).

83. Ivi, II, d. 3, 2ª, q. 1, n. 14, CV, VII, § 293, p. 539, ll. 1-3. Cfr. anche ivi, §§ 289-292, pp. 535, l. 18 – 538, l. 12.

84. Ivi, IV, d. 45, q. 3, in Wolter A.B., Adams M.M., "A Treatise on Memory and Intuition from Codex A of Ordination IV, Distinction 45, Question 3", *Franciscan Studies*, 53 (1993), pp. 193-230, in part. § 17, p. 205.

va apertura alla possibilità di un'intellezione intellettuale nella vita terrena[85]. Tuttavia, non è mancato chi, tra gli studiosi, ha ritenuto questa ipotesi problematica. Pasnau, difatti, evidenzia come una certa chiusura verso la *cognitio intuitiva* sia presente anche nelle opere più mature di Scoto, ad esempio, nei *Quodlibeta* prima presi in esame; se volessimo salvare, dunque, la teoria di Wolter, dovremmo dire che tale cambiamento è avvenuto in maniera quasi repentina in un lasso di tempo estremamente ridotto, ipotesi che sembra un po' forzata[86].

In questa sede, non intendo di certo fornire una soluzione definitiva al problema; tuttavia, quel che risulta rilevante è che proprio questi spunti diversificati, queste possibilità mai univocamente aperte, ma che rimangono – in un certo senso – socchiuse, si sono dimostrate fondamentali nel determinare gli sviluppi dell'epistemologia successiva. Se i contorni della distinzione tra *cognitio intuitiva* ed *abstractiva* rimangono sfumati e fraintendibili per certi aspetti in Scoto stesso, tale ambiguità si riversa proprio nel XIV secolo, in cui si assiste a un proliferare di differenti modi di vedere e interpretare tali nozioni, arrivando – di fatto – a condividere solo la forma lessicale.

2.3.2. *L'interpretazione di Pietro Aureoli*

Un ulteriore passaggio determinante nella storia delle nozioni di *cognitio intuitiva* ed *abstractiva* è rappresentato da Pietro Aureoli, che arriva a proporre una teoria ben differente da quella di Scoto. Come abbiamo visto, per il *Doctor Subtilis* il differente corredo di informazioni che le due tipologie di conoscenza sono in grado di trasferire dipende in ultima istanza dal tipo di oggetto che si rende presente alla facoltà dell'anima. Aureoli giudica estremamente fuorviante tale pretesa "oggettivizzante", ritenendo più opportuno parlare di diverse relazioni conoscitive che le facoltà dell'anima sono in grado di instaurare con una medesima realtà. Ciò viene espresso con particolare efficacia nella *Reportatio* del suo commento alle *Sentenze*:

> Dico quod istae duae notitiae, intuitiva et abstractiva, non differunt ex parte obiecti, sed ex parte modi cognoscendi, ita quod cum dicitur quod intuitiva est obiecti existentis et praesentis, hoc non debet intelligi obiective, sed modaliter tamquam conditio se tenens ex parte notitiae.[87]

85. Cfr. Wolter (1990).

86. Cfr. Pasnau (2003, p. 299): «Even if his bolder remarks were written after the *Quodlibeta*, it is hard to believe that Scotus could have changed his mind so dramatically in such short time».

87. Petrus Aureoli, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, I, Pro., q. 1, in Böhner P., "*Notitia*

Le notizie astrattive ed intuitive, dunque, si fanno semplicemente portavoce di un differente *modus cognoscendi*. Tale considerazione si basa su una realizzazione che costituisce uno dei punti più originali della dottrina di Aureoli: la visione intuitiva può aver luogo anche nel momento in cui l'oggetto a cui essa volge risulta momentaneamente assente o – addirittura – non esistente, possibilità che, invece, era stata esplicitamente negata da Scoto[88]. Secondo l'autore, tale dato può essere provato in due modi: 1. appellandosi all'esperienza, e, dunque, *a posteriori*; 2. seguendo un mero ragionamento deduttivo *a priori*. In riferimento alla *prima via*, l'autore chiama in causa cinque esempi cogenti desunti – per così dire – dalla quotidianità. Il primo è tratto dal *De trinitate* di Agostino, e può risultare particolarmente esemplificativo. Quando l'essere umano chiude i suoi occhi, dopo averli esposti verso una forte fonte di luce, come ad esempio il sole, i colori luminosi continueranno a risplendere nel suo spettro visivo, scomparendo a poco a poco. Secondo Aureoli, ciò è una chiara dimostrazione di come la percezione visiva, e dunque intuitiva, della fonte luminosa continui a permanere anche nel momento in cui l'esposizione diretta a tale oggetto viene a mancare[89].

In riferimento alla seconda *via*, quella *a priori*, Aureoli fa appello al principio dell'Onnipotenza divina. Nulla impedisce che Dio possa mantenere in essere qualche elemento fondativo di una relazione (*fundamentum relationis*), quand'anche l'altro termine della stessa relazione venga meno. Ma la *cognitio intuitiva* è un *aliquid absolutum* che forma e dà fondamento ad un *respectum*, ovvero a quel vincolo che la riconnette intenzionalmente all'oggetto che mediante essa viene conosciuto. Ne consegue che Dio potrebbe conservare tale cognizione nella mente dell'uomo quand'anche manchi l'oggetto, dando vita a un'intuizione che, però, non corrisponde a un qualcosa di realmente e attualmente esistente[90].

Avendo, dunque, precisato che una *notitia* non può esser detta intuitiva o astrattiva a causa dell'oggetto a cui essa attinge, rimane però da specificare in che cosa tali modalità conoscitive si differenzino. Nello *Scriptum super Sententiarum*, l'autore individua quattro elementi che rendono differente la percezio-

intuitiva of non existents according to Peter Aureoli, O.F. M", *Franciscan Studies*, 8.4 (1948), pp. 388-416, in part. p. 415.

88. Tale punto è spiegato con particolare chiarezza in Adriaenssen (2017, pp. 156-159).

89. Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, Pro., sect. 2, q. 2, a. 3, D.M. Buytaert ed., 2 voll., Louvain-Paderborn, The Franciscan Institute of St. Bonaventure, 1952-1956, I, § 82, pp. 198-199, ll. 48-60. Cfr. Böhner (1948, pp. 392-393).

90. Cfr. Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, Pro., sect. 2, q. 2, a. 3, Buytaert ed., I, § 93, p. 201, ll. 139-147.

ne (intuitiva) dall'immaginazione (astrattiva): 1. la *rectitudo*[91]; 2. la *praesentialitas*; 3. l'*actuatio obiecti*; 4. la *positio existentiae*[92]. La prima fa riferimento al fatto che la sensazione consente un'apprensione diretta ed immediata dell'oggetto, mentre l'immaginazione giunge ad esso in una maniera quasi inferenziale (*argumentative*), ovvero attraverso una serie di passaggi intermedi. Allo stesso modo, l'occhio può vedere il suo oggetto soltanto in quanto presente, e ciò accade anche quando quest'ultimo è – in realtà – assente, come è evidente nel caso delle illusioni sensoriali; di converso, la presenzialità non conviene all'immaginazione, che funziona in maniera tale da tendere a qualcosa da assente. Relato ai primi due punti è anche l'attualizzazione effettiva della cosa. Il senso percepisce un'eclissi solare soltanto come un qualcosa che sta effettivamente avvenendo (quand'anche non sia così), mentre quando essa viene immaginata non si arriva a constatarne la sua esistenza attuale. E, ovviamente, da tutto ciò risulta evidente il punto 4: la facoltà immaginativa non fa apparire come esistenti le cose che in sé stessa si figura, mentre l'esatto contrario accade con la percezione visiva. Ovviamente, Aureoli trasferisce queste caratteristiche alle facoltà più alte dell'anima, che vede le intellezioni intuitive contrapporsi a quelle astrattive proprio sulla base del diverso modo in cui esse fanno "apparire" la *res* conosciuta:

> Transferendo itaque ista ad intellectum, ibi sunt isti duo modi cognitionis. Primus videlicet qui directe apparere facit rei praesentialitatem, actualitatem et existentiam, immo non est aliud illa cognitio nisi quaedam praesentialis et actuativa apparitio et directa existentia rei; et iste modus est intuitivus. Secundus vero, qui non directe nec ex se, nec praesentialiter nec actuative facit res apparere; et hic est abstractivus.[93]

Contrariamente a quello che ci si potrebbe aspettare, la de-oggettivizzazione della distinzione tra *cognitio intuitiva* ed *abstractiva*, in favore di una sua lettura "modale", non produce in Aureoli uno sbocco più "ottimista" relativamente all'opportunità di una visione intellettuale che abbia luogo in questa vita. Anzi, a differenza di Scoto che – almeno in alcune sedi – sembra fornire qualche apertura in tal senso, Aureoli si limita a constatare il fatto che la *notitia intuitiva* rientra nelle possibilità dell'intelletto creaturale, come è evidente

91. Sulla *rectitudo*, cfr. anche Böhner (1948, pp. 398-399).

92. Per un'esposizione lineare di questi punti, cfr. Riserbato (2016, pp. 299-300).

93. Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, Pro., sect. 2, q. 2, a. 3, Buytaert ed., I, § 110, p. 205, ll. 67-73. Sulla nozione di *esse apparens*, cfr. *infra*, pp. 198-201.

nel caso dei beati; nondimeno, il *viator* è strutturalmente incapace di farne esperienza:

> Sic in intellectu poni debet utraque ista notitia, licet pro statu viae non experiamur intuitivam, propter coniunctionem cum intuitione sensitiva. Quamvis enim intellectus geometrae, triangulum descriventis in pulvere et de angulis demonstrantis per intellectum, intuatur triangulum; non tamen distinguit per experientiam, quia simul intuetur per sensum.[94]

C'è da dire, però, che le affermazioni di Aureoli danno quantomeno adito a qualche perplessità. Dalle sue parole risulta difficile comprendere se la *notitia intuitiva* manchi del tutto nell'intelletto del viatore[95], oppure se essa sia in qualche modo presente ma la commistione con la visione sensitiva gli impedisca di averne consapevolezza e, dunque, di riconoscerla. In ogni caso, si può essere d'accordo con i critici nel sottolineare come tutto ciò sia una conseguenza della caduta dell'uomo[96], che ha debilitato enormemente i parametri di giudizio del suo intelletto.

2.3.3. *L'inversione dei parametri della scienza:* cognitio intuitiva *ed* abstractiva *in Ockham*

Guglielmo d'Ockham dimostra di conoscere approfonditamente la posizione di Scoto sulle cognizioni intuitive ed astrattive. Allo stesso tempo, egli potrebbe aver recepito anche qualche spunto di Pietro Aureoli, autore che confessa esplicitamente di conoscere, anche se in maniera abbastanza superficiale[97]. Tuttavia, il *Venerabilis Inceptor* si distacca dai suoi due confratelli francescani su una serie di punti focali, per dare una forma del tutto peculiare al suo modo di intendere la dicotomia che c'è tra l'intuire e l'astrarre. Bisogna precisare,

94. Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, Pro., sect. 2, q. 2, a. 3, Buytaert ed., I, § 121, p. 209, ll. 78-83. Cfr. anche ivi, I, d. 35, pars 4, a. 1, in *The Electronic Scriptum*, R.L. Friedman, C. Schabel, W.O. Duba edd. (URL: http://www.peterauriol.net/), p. 8. «[I]ntuitiva notitia est possibilis poni in intellectu. Certum est autem quod, pro statu intellectus coniuncti in via, nullas substantias intuetur, alioquin posset cognosci absentia panis in sacramento altaris et potuisset Eva cognovisse intuitive demonem qui loquebatur in serpente. Igitur multa sunt possibilia intellectui simpliciter quae non potest prout est phantasmati coniunctus pro statu viatoris».

95. Friedman, Fornasieri (2026, §4) sembrano mettere in luce tale ambiguità, lasciando spazio a tutte e due le interpretazioni: «Because the intellect of the wayfarer (*viator* – the person in this life) is dependent upon the senses and their cognition of particulars, Auriol denies that we can have (or at least that we can know that we have) intellectual cognition with the direct and present, ocular-like cognition that is characteristic of intuitive cognition».

96. Cfr. *ibidem*; Riserbato (2016, pp. 301-302).

97. Cfr. Ockham, *Ord.*, d. 27 q. 3, OTh, IV, p. 238, ll. 5-10.

però, che il pensiero di Ockham su tale materia, pur ruotando su alcuni fulcri fondamentali, ha conosciuto evoluzioni più o meno significative, specialmente per quanto riguarda la *notitia abstractiva*. La visione più giovanile trova una propria esposizione più sistematica e completa nel *Prologum* dell'*Ordinatio* e nella q. 13 del II libro della *Reportatio*. Ai fini di una profilazione dell'impalcatura generale della teoria della conoscenza del primo Ockham, in questa sede seguirò maggiormente il primo testo, che su questa materia specifica appare più dettagliata. Tuttavia, farò anche riferimento alla *Reportatio*, che in alcuni casi presenta informazioni integrative.

Nel *Prologo* dell'*Ordinatio*, la discussione sulla *notitia intuitiva* ed *abstractiva* funge da premessa per rispondere agli interrogativi sul tipo di evidenza che il viatore è in grado di acquisire sulle verità teologiche. Innanzitutto, il *Venerabilis Inceptor* pone una distinzione preliminare tra due tipologie di atti che possono aver luogo a livello intellettuale: ovvero, quelli di tipo apprensivo e quelli di tipo giudicativo. I primi, come rileva Panaccio, comportano un «intellectual grasping»[98], ovvero un afferrare mentalmente degli elementi, che possono essere sia incomplessi, ovvero gli oggetti stessi o i termini universali, sia complessi, come nel caso di proposizioni, dimostrazioni *et similia*. Differentemente dal primo, l'atto giudicativo può riferirsi soltanto a delle complessioni linguistiche; esso, difatti, permette di assentire o dissentire, ovvero di riconoscere la falsità o verità degli elementi previamente appresi. Tuttavia, gli *incomplexa* non asseriscono alcunché sulla realtà esterna, e dunque non possono essere riconosciuti come veri o falsi. Parole come 'uomo' o 'cavallo', ma anche termini vuoti come 'centauro' o 'chimera', sono tutti neutri dal punto di vista del valore di verità; soltanto nel momento in cui essi vengono inglobati in determinate tipologie di composti, ovvero gli enunciati, esprimono un contenuto che può essere giudicato vero o falso.

Tale premessa serve ad Ockham per marcare la differenza fondamentale tra le due tipologie di notizie: sebbene un determinato oggetto possa esser appreso sia intuitivamente che astrattivamente, il punto è che non ambedue le modalità consentono di formulare un atto di giudizio su alcune caratteristiche che gli appartengono. In effetti, l'autore rileva come la *notitia intuitiva*, che viene procurata comunque da un atto apprensivo, permetta anche un'inferenza su una serie di verità contingenti della cosa: innanzitutto, sulla sua esistenza o non-esistenza; ma a questo dato vanno aggiunte anche le relazioni con le altre cose che sono conosciute nella stessa modalità. Ad esempio, immaginando che un eventuale individuo, che chiameremo Marco, veda intuitivamente sia un gatto,

98. Panaccio (2004, p. 6). Su tali punti, cfr. anche Schierbaum (2014, pp. 190-214).

sia la bianchezza che caratterizza il suo pelo, egli potrà esprimere un proprio evidente assenso – o dissenso – alle proposizioni che utilizzano tali apprensioni come propri estremi. In tal maniera, Marco potrà considerare veri enunciati del tipo 'un gatto esiste', 'un oggetto bianco esiste', 'questo gatto è bianco'; al contempo potrà dissentire dal contenuto veritativo espresso da proposizioni come 'nessun gatto esiste', 'questo gatto non è bianco' etc.

Da quanto detto, potrebbe sembrare che Ockham non faccia altro che sviluppare ulteriormente l'idea originaria di Scoto, secondo cui la *notitia intuitiva* occorre in presenza di un oggetto ed è, dunque, capace di fornire un'evidenza indubitabile sulla sua esistenza. Questo potrebbe, forse, esser vero se essa viene acquisita in maniera naturale, poiché in questo caso si richiede che l'oggetto «existat praesens in debita approximatione»[99], ovvero che oltre ad essere reale, esso sia anche sufficientemente vicino alla facoltà che prova a carpirlo. Tuttavia, Ockham ritiene che la cognizione intuitiva possa avere anche una causa di tipo soprannaturale[100].

Con ciò, però, non bisogna credere che il *Venerabilis Inceptor* stia semplicemente integrando nel suo sistema lo spunto di Aureoli sulla visione intuitiva dei non-esistenti. Quest'ultimo, difatti, vedeva tale possibilità come un "errore" che trae origine da una modalità conoscitiva che ci porta a vedere come esistenti, presenti ed attuali, realtà che non lo sono. Ockham, invece, non considera l'intuizione dei non-esistenti come una sorta di "abbaglio" o di difetto gnoseologico, poiché anche questa permette di formulare dei giudizi veritieri sulle proprietà contingenti della cosa; in questo caso, però, le proposizioni a cui dare assenso attesteranno la non-esistenza di tale oggetto. Per fare un esempio, se si immagina che Dio causi in Marco una conoscenza intuitiva degli enti non-attualmente-reali x e y, allora egli non darà il proprio assenso a proposizioni come 'x esiste', 'y esiste' o 'y inerisce a x', come accade, invece, per le intuizioni di tipo naturale. Piuttosto, in questo caso Marco giudicherà vere proprio le corrispettive contraddittorie 'x non esiste', 'y non esiste', 'y non inerisce a x'[101].

99. Ockham, *Rep.*, II, qq. 12-13, OTh, V, p. 258.

100. In realtà, nella *Reportatio* Ockham fa riferimento a tre modalità in cui Dio può suscitare una *notitia intuitiva*. Egli può: 1. originare *ex nihilo* una notizia intuitiva; 2. conservare nell'essere una cognizione intuitiva che, però, ha avuto un'origine naturale; 3. al contempo originarla e conservarla. Cfr. ivi, pp. 259, l. 19 – 260, l. 25. Cfr. anche Ockham, *Quodl.*, VI, q. 6, OTh, IX, pp. 604-606, ll. 10-44.

101. Potrebbe sembrare strano che Ockham ammetta la possibilità di una *visio intuitiva* di un oggetto non esistente che permetta comunque un'inferenza certa e veritiera sulle sue proprietà contingenti. Tuttavia, quest'evento, che appare paradossale all'uomo, trova una realizzazione stabile e regolare nella mente divina. Secondo Ockham, difatti, è Dio stesso che conosce intuitivamente tutte le cose, sia quelle che esistono, sia quelle che non esistono; ciò, però, non lo porta ad errare, e sarebbe empio crederlo. Piuttosto, proprio grazie a questo tipo di visione totalizzante, Egli conosce con certezza ogni verità con-

Possiamo, a questo punto, passare ad esaminare le prerogative della *notitia abstractiva*. Nell'*Ordinatio* Ockham propone due diverse definizioni di tale nozione. Secondo una prima accezione, l'aggettivo '*abstractivus*' fa riferimento all'operazione che permette all'intelletto di estrarre dai singoli una conoscenza di tipo universale. Meglio ancora, si tratta di quel processo che porta all'elaborazione dei concetti comuni o che comunque consente di prendere in esame soltanto alcuni aspetti dell'oggetto, tenendo, però, fuori tutti gli altri[102]. Secondo questa definizione, dunque, la *cognitio abstractiva* non condivide lo stesso oggetto di quella intuitiva.

La seconda accezione di *notitia abstractiva* presuppone la sospensione di ogni giudizio sulle verità contingenti che possono concernere le cose del presente: si tratta, dunque, di un astrarre la *res* da tutte le informazioni appositive che l'intuizione è in grado di donarci sulla sua esistenza – o non esistenza –, nonché sulle proprietà non-essenziali e gli accadimenti che le riguardano[103]. Da questo punto di vista, immaginando che Marco abbia una *notitia* di questo genere di Socrate e della sua bianchezza, egli non potrebbe dare il proprio assenso o dissenso né a proposizioni come 'Socrate esiste', o 'Socrate è bianco', né alle loro contraddittorie[104]. A differenza, però, di quanto si è detto in riferimento alla prima accezione, in questo caso la *notitia abstractiva* e la corrispettiva *intuitiva* hanno come punto di riferimento lo stesso oggetto, considerandolo sotto i medesimi rispetti: «Non aliquid cognoscatur per notitiam intuitivam quod non cognoscitur per notitiam abstractivam, sed item totaliter et sub omni eadem ratione cognoscitur per utramque notitiam»[105].

Tutto ciò ci permette di precisare alcuni aspetti, che mettono in rilievo la profonda originalità di Ockham su questa tematica. In precedenza, abbiamo visto come sia Scoto sia Aureoli avessero dimostrato alcune perplessità nel trasferire la *notitia intuitiva* nell'intelletto del viatore; di converso, ambedue ritenevano palese la presenza dell'*abstractiva* nella mente umana. Ockham sfida nel cuore questa ammissione, mostrando come – in realtà – la *notitia intuitiva*

tingente. Dunque quando una certa cosa esiste, Egli la conosce come tale; quando non esiste, questo dato non è di certo precluso alla scienza divina. Cfr. Ockham, *Ord.*, I, prol., q. 1, OTh, I, p. 39, ll. 7-10.

102. Cfr. Ockham, *Ord.*, prol., q. 1, OTh, I, p. 65, ll. 4-9: «Potest tamen postea intellectus abstrahere multa: et conceptus communes, et intelligendo unum coniunctorum in re non intelligendo reliquum. Et hoc non potest competere sensui. Si autem illa abstractio intelligatur universaliter, intelligenda est a parte intellectionis, quia illa est simpliciter immaterialis; non autem sic cognitio sensitiva».

103. Cfr. ivi, pp. 31, ll. 9 – 32, l. 3.

104. Cfr. ivi, p. 32, ll. 10-15: «Similiter, per notitiam abstractivam nulla veritas contingens, maxime de praesenti, potest evidenter cognosci. Sicut de facto patet, quod quando cognoscitur Sortes et albedo sua in absentia, virtute illius notitiae incomplexae nec potest sciri quod Sortes est vel non est, vel quod est albus vel non est albus, vel quod distat a tali loco vel non; et sic de aliis veritatibus contingentibus».

105. Ivi, p. 31, ll. 6-9.

sia quella che l'intelletto primariamente acquisisce, e senza quest'ultima sarebbe addirittura impossibile – se non soprannaturalmente – entrare in possesso di una qualsiasi conoscenza astrattiva. Certo, secondo il *Venerabilis Inceptor*, l'intelletto del *viator* non è davvero in grado di avere di per sé ed immediatamente una *notitia intuitiva* evidente dell'oggetto sensibile esterno, prerogativa che invece spetta agli angeli e alle anime separate. Ciò gli è possibile soltanto in riferimento ad alcuni *intelligibilia*, ovvero ai suoi stati interni che ricadono al di sotto dei sensi, come gli atti di volontà e di pensiero, o emozioni, come il piacere, il dolore e la tristezza[106]. Per quanto riguarda la realtà esterna, l'intelletto del viatore rimane in ogni caso legato al senso e, dunque, alla *notitia intuitiva sensitiva*:

> Per hoc patet ad omnes auctoritates quod tales veritates contingentes non possunt sciri de istis sensibilibus nisi quando sunt sub sensu, quia notitia intuitiva intellectiva istorum sensibilium pro statu isto non potest haberi sine notitia intuitiva sensitiva eorum. Et ideo sensitiva non superfluit, quamvis sola notitia intuitiva intellectiva sufficeret, si esset possibile eam esse naturaliter pro statu isto sine notitia intuitiva sensitiva, sicut est in angelis et in anima separata, ubi ad notitiam evidentem talium veritatum non requiritur aliqua notitia intuitiva sensitiva, sicut post dicetur.[107]

Dunque, a differenza di quanto riteneva Aureoli, per Ockham la sensazione non "oscura" la vista dell'intelletto, ma anzi rende ad esso possibile la *notitia intuitiva*, ovvero la formulazione di un giudizio veritiero sulle caratteristiche contingenti dell'oggetto sensibile. Avendo stabilito ciò, il *Venerabilis Inceptor* può mettere in evidenza come soltanto a partire dall'evento primario dell'intuizione si apra la possibilità della *notitia abstractiva*, e ciò vale per ambedue le definizioni poc'anzi menzionate. Nel caso dell'astrazione universale, difatti, si presuppone, innanzitutto, che vi sia stata un'acquisizione intuitiva di un individuo, dal quale divenga poi possibile tirar fuori – in un secondo momento – un'informazione applicabile ad una più grande molteplicità[108]. Ma questo vale ancor di più per la seconda accezione dell'astrattiva. Se, difatti, la *notitia intuitiva* intellettuale dell'oggetto sensibile dipende strettamente da quella *intuitiva sensitiva*, ciò vuole dire che la prima potrà esser conservata fintanto che la seconda permane, ovvero finché dura la sensazione stessa. L'esperienza comune,

106. Cfr. ivi, pp. 28, l. 5 – 29, l. 18; ivi, pp. 39, l. 18 – 40, l. 3.
107. Ivi, p. 27, ll. 10-18.
108. Cfr. ivi, pp. 64, l. 19 – 65, l. 9.

però, ci dice che l'informazione acquisita non verrà del tutto dimenticata dal soggetto che ha esperito tale intuizione. Da questo punto di vista, come rileva anche Eleonore Stump[109], la seconda tipologia di *notitia abstractiva* permette ad Ockham di spiegare il funzionamento della memoria: quando un oggetto viene ricordato, esso appare alla mente in una maniera consona al modo in cui è stato percepito; tuttavia, non è più possibile asserire – almeno non con la stessa certezza ed evidenza di prima – che esso sia attualmente presente ed esistente.

Rispetto allo schema che ho tentato di tracciare fino a questo punto, bisogna precisare anche la natura delle evoluzioni di pensiero conosciute da Ockham sul concetto di *cognitio abstractiva*[110]. Delle definizioni che l'autore dà di questa nozione nell'*Ordinatio*, proprio la seconda, ovvero quella capace di concernere i "singolari", sembrava avere un ruolo maggiormente rilevante per spiegare la differenza tra notizie intuitive ed astrattive; e, in effetti, nelle qq. 12-13 della *Reportatio* soltanto questa fa la sua comparsa. Quel che davvero stupisce è che in una delle sue ultime opere, ovvero i *Quodlibeta*, l'autore sembra mantenere soltanto l'altra definizione, arrivando ad affermare che non esiste alcuna cognizione di tipo astrattivo semplice che possa essere propriamente singolare. Tutto ciò sembra indicare chiaramente che, per l'Ockham più maturo, le notizie astrattive ed intuitive non possano avere lo stesso oggetto, il che corrisponderebbe ad un grande cambiamento rispetto alle asserzioni presenti nell'*Ordinatio* e la *Reportatio*.

Su tale argomento, ritorneremo anche successivamente[111]. In questa sede, però, occorre quantomeno mettere in luce come tale evoluzione non alteri alcuni dei nuclei teoretici fin qui esaminati. Innanzitutto, anche per il tardo Ockham l'intelletto può giungere in maniera astrattiva alla comprensione del singolare. Certo, non lo fa mediante degli atti astrattivi semplici, ma attraverso delle operazioni di composizione che gli permettono di mettere insieme dati e informazioni immagazzinate nella memoria concernenti un determinato ente.

In secondo luogo, e ciò costituisce uno dei punti più rilevanti, anche nei *Quodlibeta* il *Venerabilis Inceptor* continua a ritenere che la differenza fondamentale tra la *notitia intuitiva* e *abstractiva* consista nell'atto di assenso che la prima – a differenza della seconda – consente in riferimento all'esistenza attuale e alle altre proprietà contingenti della *res*:

109. Cfr. Stump (1999, pp. 182-184).

110. In realtà, vi è anche una evoluzione sulla *notitia intuitiva*, che non riguarda, però, la sua definizione, quanto la possibilità che essa costituisca un vero e proprio concetto. Tale cambiamento è correlato all'abbandono della teoria del *fictum* e la conseguente accettazione di quella dell'*actus*, che condurrà l'autore a considerare concetti non soltanto le cognizioni universali, ma anche quelle singolari. Su questo punto, cfr. *infra*, pp. 201-216.

111. Cfr. *infra*, c. 5, pp. 403-408.

> [D]ico ad praesens quod dupliciter differunt: uno modo, per hoc quod per notitiam intuitivam assentitur primo contingenti, et per abstractivam non; alio modo, per hoc quod per notitiam intuitivam non tantum iudico rem esse quando est, sed etiam non esse quando non est; per abstractivam neutro modo iudico.[112]

Allo stesso modo, non cambia il rapporto di strutturale dipendenza della *cognitio abstractiva* intellettuale da quella *intuitiva*. Proprio questo primato, al contempo contenutistico e temporale, di cui gode la conoscenza intuitiva sembra porsi alla base del tentativo messo in atto da Ockham di riformare la nozione stessa di scienza. Essa non viene più ad articolarsi come un discorso che dipende strutturalmente da un'astrazione concettuale, che porta a validare una serie di inferenze e argomentazioni sillogistiche, le quali, però, non hanno nulla a che fare con l'esistenza effettiva degli oggetti designati. Queste erano le ragioni che avevano portato Duns Scoto a definire 'scientifici' gli atti di tipo astrattivo. Per Ockham, invece, ogni acquisizione propriamente scientifica presuppone alla sua base una *notitia intuitiva*, intellettualmente intesa, capace di restituire certezza sull'esistenza dell'oggetto e le sue caratteristiche. Senza di essa, nessun assenso sarebbe possibile; e vane diverrebbero anche le proposizioni universali, che, non potendo esser riconosciute come vere, non potrebbero essere inquadrate in alcun apparato disciplinare[113].

2.4. Il rifiuto della dottrina delle specie

2.4.1. *Le teorie di Enrico di Gand e Pietro di Giovanni Olivi*

Nel nuovo assetto che Ockham conferisce alla dicotomia tra notizia astrattiva e intuitiva, che di fatto implica un vero e proprio capovolgimento di prospettiva sulle loro relazioni di priorità, gioca un ruolo di primario rilievo il suo radicale rifiuto della teoria delle specie, che per lungo tempo aveva dominato il panorama speculativo della psicologia tardomedievale. Sicuramente, e ciò lo abbiamo già detto, il *Venerabilis Inceptor* non è stato il primo ad adottare un atteggiamento polemico nei riguardi della dottrina delle specie. Già nell'ultimo

112. Ockham, *Quodl.*, V, q. 5, OTh, IX, p. 496, ll. 14-19.

113. Cfr. Ockham, *Rep.*, II, qq. 12-13, OTh, V, p. 261, ll. 10-13: «Et illa cognitio est causa propositionis universalis quae est principium artis et scientiae, I *Metaphysicae* et II *Posteriorum*, id est, est causa assensus propositionis universali formatae stante cognitione intuitiva perfecta»; Ockham, *Ord.*, I, Pro., q. 1, OTh, I, p. 33, ll. 2-7.

quarto del secolo XIII alcuni autori avevano cominciato a metterne in discussione alcuni degli aspetti più centrali e determinanti.

In questo senso, suscita parecchio interesse, soprattutto per la grande influenza esercitata sui suoi contemporanei e successori, la figura di Enrico di Gand. Dopo una fase iniziale di aderenza alla teoria delle specie intelligibili – che emerge chiaramente dal I dei suoi *Quodlibeta*, databile al 1276 –, Enrico modifica significativamente la propria posizione già nel IV *Quodlibet*, composto tra il 1279 e il 1280, approdando a conclusioni differenti. A scanso di equivoci, occorre precisare un aspetto decisivo: Enrico non tenterà mai di sradicare *in toto* la nozione di somiglianza dall'ambito della psicologia, come mostra il fatto che egli continui a ritenere fondamentali le specie sensibili e fantasmi; piuttosto, il suo bersaglio critico saranno soltanto le specie intelligibili, da lui ritenute – almeno nel tradizionale resoconto offerto dai suoi contemporanei – superflue e incapaci di resistere al famoso 'principio di economia', che dimostra di conoscere tramite Aristotele[114].

Secondo Michael E. Rombeiro[115], che fornisce una delle spiegazioni più convincenti e coerenti della questione, le ragioni che hanno condotto Enrico di Gand a sostenere una posizione così singolare, almeno nel contesto del secolo XIII, vanno individuate nella visione peculiare che egli ha del processo "materiale" che porta all'impressione delle specie nelle facoltà dell'anima. Su questo punto, egli è chiaramente ispirato dalla tradizione della *Perspectiva* e, in particolare, dalle riflessioni di autori come Ruggero Bacone. Per quest'ultimo – e lo abbiamo visto nel primo capitolo – l'attività di produzione delle specie si sviluppa sulla base di una completa omogeneità in essenza, operazione e definizione tra l'agente e il suo effetto[116]; questo perché il primo, operando sulla realtà circostante, agisce in maniera tale da assimilarla completamente e, dunque, renderla a sé uguale. Secondo questa dottrina, dunque, la specie non può essere vista come un'entità dotata di esistenza meramente intenzionale o spirituale; piuttosto, proprio perché prodotto di un processo naturale, la specie costituisce una realtà materiale e corporea[117].

Riprendendo questa intuizione, Enrico di Gand vede il processo di moltiplicazione delle specie come un'incessante susseguirsi di *immutationes* fisiche,

114. Cfr. ad. es. Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, IV, q. 7, Badius ed., f. 93vS; ivi, V, q. 14, f. 179rC. Cfr. anche Pasnau (1997, p. 307).

115. Cfr. Rombeiro (2011).

116. Cfr. ivi, pp. 192-193. Cfr. *supra*, c. 1, pp. 94-95.

117. Cfr. Rogerius Bacon, *DMS*, III, c. 2, p. 186, ll. 3-7: «Secundo considerandum an species agentis corporalis debeat dici res corporalis vel spiritualis, propter hoc quod multi solebant dicere quod species habet esse spirituale et in sensu. Et patet quod est vere res corporalis, quia non est anima nec intelligentia nec prima causa; sed omne aliud ab illis est vere res corporalis».

che consentono ad esse di proseguire per i *media* rarefatti sino a giungere agli organi di senso; da qui, poi, possono proseguire verso la memoria e, infine, nella facoltà immaginativa, dove avrà origine il fantasma[118]. A differenza di quanto riteneva Bacone, però, per Enrico il processo di moltiplicazione non può davvero protrarsi fino all'intelletto, che, essendo una facoltà di tipo immateriale, non può esser soggetto a trasmutazioni di tipo corporeo:

> Sed talis immutatio per impressionem speciei a nulla re omnino fit in quacumque vi intellectiva: quia non est nisi materialis et per materialem transmutationem; et quaelibet vis intellectiva immaterialis est.[119]

L'impossibilità di replicare, nel caso dell'intelletto, la dinamica che porta alla produzione della specie nelle facoltà conoscitive inferiori, costringe Enrico ad individuare una fonte diversa per l'oggetto dell'attività intellettuale. La soluzione che gli appare più adeguata consiste nel fermarsi proprio sull'ultimo gradino del processo di ascesa delle specie, ovvero al *phantasma*.

Questa prospettiva fa emergere un problema: allo stesso modo di Tommaso e molti altri, anche Enrico di Gand ammette che l'immaginazione si avvale di rappresentazioni singolari degli oggetti; l'intelletto, di converso, ha a che fare solo con gli universali. Sembra, dunque, che il legame con la singolarità renda il *phantasma* praticamente inservibile agli scopi più propri della conoscenza scientifica. Enrico risolve questa problematica chiamando in gioco l'intelletto agente, il quale è capace di ricavare ed astrarre dal contenuto stesso dell'immaginazione un *phantasma universale*. Quella operata, però, non è un'astrazione che porta alla produzione di un elemento che sia ulteriore e distinto rispetto alla similitudine già presente nella *vis imaginativa*, passaggio che, invece, era centrale nella prospettiva tomista; piuttosto, si tratta di una separazione di tipo potenziale e virtuale, che porta a considerare questo stesso fantasma come disgiunto da tutte quelle condizioni che ne determinano l'individualizzazione, aspetto segnalato con molta chiarezza nell'articolo 58 della *Summa quaestionum ordinarium*:

> Hic vero non est aliud re phantasma particulare et species quae est phantasma universale, sicut nec res universalis est alia a re particulari. Nec ipsa species quae

118. Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, V, q. 14, resp., Badius ed., f. 176vM: «Sicut a sensibili extra per medium generatur species eius in organo sensus particularis extra, et ipsum immutat ad actum sentiendi, sic a sensu particulari extra species per medium nervorum [ed. numerorum] intra generatur in organo memoriae. [...] Species existens in memoria immutat ad actum imaginandi imaginativum, sicut sensibile extra immutat ad actum sentiendi sensum particularem». La sostituzione di '*numerorum*' con '*nervorum*' è proposta anche da Rombeiro (2011, p. 193, n. 55).

119. Ivi, q. 14, resp., f. 176vM.

> est phantasma universale abstrahitur a phantasmate particulari per modum separationis realis aut generationis aut multiplicationis in intellectu, ut quem informat ad eliciendum in intellectu actum intellectionis, sed solum per quandam separationem virtualem condicionum materialium et particularium, et illarum sequestrationem ab ipso.[120]

Il fantasma particolare, dunque, non si differenzia realmente da quello universale. Si tratta semplicemente di modi differenti in cui l'uno e l'altro possono esser considerati, di differenti *rationes* – come si afferma esplicitamente nella q. 13 del *Quodlibet* VIII[121] – prese in esame. Quel che, però, è rilevante è che tale operazione di astrazione potenziale è in grado di fornire all'intelletto possibile ciò di cui ha bisogno per l'attualizzazione delle proprie funzioni conoscitive[122].

Dunque, Enrico non provvede affatto ad eliminare dall'ambito della psicologia tutte le specie rappresentative, né ritiene che queste stesse siano superflue per la conoscenza intellettuale; piuttosto, egli preferisce soltanto negare che l'intelletto riceva le proprie specie tramite "impressione", ovvero come se fossero delle nuove forme che entrano e ineriscono a un dato "soggetto"[123]. Tuttavia, l'autore ritiene ancora possibile parlare nel caso della conoscenza intellettuale di specie *expressivae*, le quali non presuppongono affatto un'inerenza formale – e per questo non c'è bisogno di vederle come realmente differenti dai fantasmi –, ma espletano soltanto la funzione di rendere presente, tramite rappresentazione, l'oggetto alla facoltà cognitiva[124].

Rispetto alle conclusioni di Enrico di Gand, ben più radicali risultano quelle raggiunte da un altro eclettico pensatore del XIII secolo, attivo sia nelle scuole francescane del sud della Francia che nella città di Firenze: Pietro di Giovanni Olivi. Se proprio la forte aderenza alla tradizione dottrinale della

120. Henricus de Gandavo, *Summa quaestionum ordinarum*, a. 58, q. 2, G. Wilson ed., *Opera omnia*, XXXII, p. 154, ll. 646-653.

121. Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, VIII, q. 13, resp., Badius ed., f. 324vE.

122. Henricus de Gandavo, *Summa questionum ordinarium*, a. 58, q. 2, *Opera omnia*, XXXII, pp. 154-155, ll. 668-676.

123. Secondo Pini (2004, p. 31, n. 98), Tommaso considerava imprescindibile la possibilità che la specie funzioni da forma inerente per il corretto assolvimento delle funzioni cognitive. Di converso, Enrico di Gand adotta un atteggiamento più morbido al riguardo, ritenendo la presenza dell'oggetto in quanto mera "rappresentazione" come sufficiente ad attualizzare i processi di conoscenza intellettuale, senza dover necessariamente presupporre un'inerenza in senso proprio.

124. Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, IV, q. 21, resp., Badius ed., f. 136vH: «Intellectus vero materialis ab obiecto nullam recipit speciem impressivam, sed solum expressivam, qua de potentia intelligente fit actu intellegens»; ivi, q. 7, resp., f. 94vA: «Tale enim quod est praesens per suam essentiam intellectui: similiter est magis coniunctum ei, ut forma eius existens in ipso, non ut in subiecto, tamquam forma inhaerens impressiva et informans ad actum essendi, sed ut obiectum in cognitivo, tamquam forma exemplaris expressiva sive repraesentativa, praesens et movens ad actum intellegendi».

Perspectiva sembra aver giocato un ruolo determinante nel procurare l'evoluzione di pensiero di Enrico di Gand, nel caso di Olivi è la vena polemica nei riguardi di tale scuola, nonché – più in generale – nei confronti dei paradigmi della psicologia peripatetica, a guidarlo verso soluzioni originali e innovative.

Olivi contesta l'eccessiva enfasi che i suoi contemporanei attribuiscono alle funzioni passive delle facoltà dell'anima, le quali, secondo i paradigmi tradizionali, apprenderebbero i propri oggetti soltanto nella misura in cui subiscono l'azione di questi ultimi, o più precisamente delle loro specie. A suo avviso, questa concezione tradizionale conduce a conseguenze paradossali, la più grave delle quali è la negazione della libertà umana[125]. Secondo l'autore, l'idea di un'attività cognitiva basata esclusivamente sulla ricezione di qualcosa di esterno genera una catena causale necessitaristica, che rende le potenze superiori strutturalmente dipendenti dall'influenza di quelle inferiori. Queste ultime finirebbero per "spingere" gli *exteriora obiecta* verso le facoltà più elevate, arrivando così a predeterminarle e condizionarle nel loro agire[126]. Animato da un impulso volontarista, che lo porta a considerare la volontà non solo come una facoltà indipendente, ma anche gerarchicamente superiore all'intelletto, Olivi si vede dunque costretto a spezzare questa catena di ricezioni indotte, riabilitando le funzioni attive dell'anima già a partire dalla sensazione.

Per comprendere meglio la proposta dell'autore, bisogna innanzitutto familiarizzare con il concetto di *aspectus*[127]. Dal punto di vista etimologico, tale parola deriva da '*aspiciere*', verbo che indica un guardare che viene rivolto verso qualcosa di preciso e dunque – per estensione – anche un esaminare o considerare accuratamente un certo oggetto. Ma per comprendere a pieno la portata teoretica del concetto di '*aspectus*' può esser utile menzionare un esempio di Olivi. Una certa massa di metallo potrebbe passare dall'avere un aspetto informe a divenire una spada affilata attraverso una *protensio*, ovvero una distensione e dunque un modellamento di quelle parti che prima erano "avvolte" su sé stesse. In maniera simile, la *potentia cognitiva* quando non tende verso alcunché risulta *in se involuta*. Tuttavia, essa può protender verso un oggetto esterno, affinandosi progressivamente fino a raggiungerlo. Questo è, dunque, l'"aspetto attuale":

125. Cfr. anche Tachau (1988, p. 40).

126. Cfr. ivi, p. 25: «Septimo, quia secundum hoc actio superioris potentiae, puta, intellectivae, influeretur ab actu potentiae inferioris; quia exteriora obiecta non intrant ad potentias superiores et ad earum actus nisi per intermedios actus potentiarum inferiorum. Absurdum autem est dicere quod actus tangendi vel sentiendi influat in intellectu actum intelligendi aut quod actus intelligendi influat in voluntate actum volendi».

127. Cfr. sull'argomento Martin (2019, pp. 316-326).

> Sicut enim ferrum aliquando recusum est velut massa informis et versus se involuta aliquando vero per protensionem suarum partium acuitus in modum ensis: sic potentia cognitiva aliquando stat velut recusa et in se involuta, ita quod sua vis intentiva in nullum obiectum intendit, aliquando vero sic intra se protenditur et protendendo acuitur quod est acute ad aliquod sibi obiectum intenta. Hunc autem modum existendi et se habendi vocamus eius actualem aspectum.[128]

Come è possibile vedere, nel passo riportato, oltre '*pro-tendere*', compare un altro verbo che fa riferimento allo spettro semantico della tensione: ovvero, '*intendere*'. In altra sede, Olivi rileva come l'*aspectus* consista in una «conversionem virtualem seu intentionalem potentiae ad obiectum»[129]. Pur non volendo esaurire definitivamente la portata di un concetto che ha attratto l'attenzione di molti studiosi, anche e soprattutto per la sua vicinanza con i resoconti odierni sull'intenzionalità, l'*intendere* sembrerebbe descrivere la direzione intrapresa dalla potenza cognitiva, che può considerarsi attiva soltanto se si volge verso un oggetto, stabilendo con esso una relazione diretta ed immediata[130].

A questo punto, possiamo ora tentare una descrizione più puntuale delle dinamiche che regolano l'agire delle potenze dell'anima, prendendo le mosse da una definizione proposta da Olivi all'inizio della q. 72 del commento al secondo libro delle *Sentenze*:

> Quartus modus est, quando agens agit intra se, dirigendo vim suam activam in obiectum extrinsecum et etiam eo ipso aperiendo et applicando suam potentiam passivam ad ipsum obiectum, acsi deberet illud obiectum intra se capere. Et hoc modo immediatum principium actionis apprehensivae vel volitivae agit intra potentiam animae; [...] nunc autem sufficiat dicere quod quantumcunque potentia cognitiva per habitum et species ab actione cognitiva differentes sit informata, non potest in actionem cognitivam exire, nisi prius intendat actualiter in obiectum, ita quod aspectus suae intentionis sit actualiter conversus et directus in illud. Et ideo dato quod species praecurrens actionem cognitivam sit influxa ab obiecto, adhuc praeter hoc oportet quod potentia actualiter intendat et intellective aspiciat in obiectum.[131]

128. Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, q. 73, Jansen ed., III, pp. 63-64. L'esempio è discusso anche da Pasnau, da cui si è tratto ispirazione in questa sede, Pasnau (1997, p. 133).

129. Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, q. 59, Jansen ed., II, p. 543.

130. Per una discussione articolata del concetto di intenzionalità in Pietro di Giovanni Olivi, cfr. Perler (2002, pp. 107-146).

131. Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, q. 72, Jansen ed., III, pp. 9-10.

Dunque, Olivi vede l'azione della potenza cognitiva innanzitutto come un agire dentro di sé, poiché è proprio in sé stessa che giace il principio stesso dell'atto apprensivo. Quando quest'ultimo ha inizio, inoltre, la potenza fissa intenzionalmente il suo *aspectus* in un oggetto, dirigendosi verso di esso quasi come se dovesse appropriarsene o assorbirlo (*imbibere*)[132]. Senza tale tensione attuale da parte della potenza, a nulla vale la funzione informativa, o meglio l'influenza che le specie provenienti dall'oggetto stesso esercitano sull'azione cognitiva.

Potrebbe sembrare strano che, dopo quanto detto, Olivi faccia uso della nozione di specie. In realtà, l'autore non rifiuta *in toto* la dottrina delle *species in medio*, ritenendo che essa renda conto in maniera plausibile e coerente di molti fenomeni naturali, come ad esempio la diffusione nell'atmosfera della luce solare. Tale dato, che in passato è stato trascurato da alcuni studiosi, è stato messo efficacemente in luce da Pasnau, il quale ha individuato una fonte che testimonia in maniera chiara quanto detto[133]. Si tratta di una lettera polemica, in cui Olivi, controbattendo ad un suo contemporaneo che gli attribuiva una negazione della moltiplicazione delle specie *in medio*, asserisce non solo di sostenere tale dottrina, ma di averla data per presupposta nell'elaborazione dei suoi *Quodlibeta* (e per estensione, anche nell'intero suo *corpus*)[134].

Il vero punto della critica oliviana, dunque, non consiste in una negazione totale delle specie, quanto piuttosto della loro capacità di "causare" direttamente ed immediatamente degli atti di apprensione. L'autore illustra tutto ciò con un esempio interessante, quello di una persona dormiente. Negli organi di senso di tale individuo – finanche quello della vista, se immaginiamo che soffra di lagoftalmo – continueranno a fluire le stesse specie che recepisce quando egli è desto; tuttavia, egli non riesce ad averne percezione. Questo perché la percezione esige comunque che la potenza dell'anima tenda, mediante un *aspectus* attuale, verso l'oggetto da cui le specie provengono:

132. Cfr. ivi, pp. 35-36: «Nam actus et aspectus cognitivus fingitur in obiecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbibitum; propter quod actus cognitivus vocatur apprehensio et apprehensiva tentio obiecti. In qua quidem tentione et imbibitione actus intime conformatur et configuratur obiecto; ipsum etiam obiectum se ipsum praesentat seu praesentialiter exhibet aspectui cognitivo et per actum sibi configuratum est quaedam representatio eius».

133. Cfr. Pasnau (1997, pp. 168-169). Cfr. anche Toivanen (2013, pp. 130-131).

134. Cfr. Olivi, *Epistola ad fratrem R.*, S. Piron, C. Kilmer, E. Marmursztejn edd., *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998), pp. 33-64, § 13, p. 55, ll. 190-201: «Multiplicationes specierum in solis radiis et in refulgentia colorum irradiatorum visus ita sensibiliter comprobat: quod quasi poena indiget qui hoc negat, et parcat Deus illis qui hoc mihi imposuerunt, cum ego hoc ubique asseram, et in quibusdam quaestionibus quas de actione agentis nimis breviter nimisque obscure conscripsi, non solum asseritur multiplicatio specierum, sed etiam presupponitur quasi subiectum quaestionum ipsarum».

> Quod ergo praeter omnes species vel habitus exigantur praedicti aspectus probo sic. Constat enim quod dormiens, auribus apertis et naribus et tactu praesente vestibus sibi iunctis, habebunt fluere species a presentibus obiectis in aperta organa sensuum; et tamen non sufficit ad videndum et audiendum vel ad sensum odoratus et tactus, nisi actualis aspectus sensuum pervigiliter ibi intendat.[135]

La negazione della possibilità che qualcosa di esterno possa come tale muovere le potenze dell'anima, se già di per sé conduce a una forte destabilizzazione della funzione svolta dalle specie che si moltiplicano nei *media* rarefatti del mondo, procura, però, delle conseguenze ancor più radicali nel caso di quelle sensibili o intellegibili, entità assolutamente contestate da Olivi. Tra le varie argomentazioni che l'autore elabora a tal riguardo, ai nostri fini risulta sicuramente utile soffermarci su quelle che prendono di mira la funzione di rappresentazione svolta dalle specie.

Come abbiamo potuto osservare nel capitolo 1, tale aspetto costituiva un contenuto centrale dello schema psicologico adottato dagli autori medievali da Tommaso in poi, i quali ritenevano che l'atto cognitivo necessitasse della specie non come suo "fine", ma come uno strumento capace di condurre all'oggetto stesso, poiché capace – nella sua somiglianza con esso – di rappresentarlo fedelmente. Secondo Olivi, quand'anche si cerchi di re-interpretare la specie intelligibile (o sensibile) come un mero *quo intelligitur* (o *sentitur*), non si può davvero fuggire da una prospettiva rappresentazionalista. Se, per espletare le proprie funzioni, è necessario che la potenza intellettiva converta il suo "sguardo" dapprima verso la specie, allora sarà questa ad essere appresa e a diventare il *primum cognitum*, e non l'*obiectum* da cui deriva[136].

Addirittura, l'autore sembra adottare una strategia che – come ha messo in luce Dominik Perler – nei modi e nella terminologia può essere considerata antesignana della critica del *veil of ideas* che in età moderna autori come Thomas Reid muoveranno alla filosofia cartesiana[137]. L'oggetto, stando a quanto sostiene Olivi, è in grado di rappresentare sé stesso in maniera molto più appropriata di quanto potrebbe farlo una qualunque specie. Proprio per questo, se quest'ultima si interponesse tra la facoltà cognitiva e l'*obiectum*, alla fine ri-

135. Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, q. 73, Jansen ed., III, p. 89.

136. Cfr. ivi, 58, Jansen ed., II, p. 469: «[I]llud ad quod aspiciendum potentia convertitur, ab ipsa potentia apprehenditur et cognoscitur tanquam eius obiectum. Si igitur aspicit ipsam speciem, ergo cognoscit eam tanquam suum obiectum, et si primo aspicit eam, ita quod primo terminatur in eam, aspectus suus erit eius primum cognitum tamquam eius primum obiectum, et ita semper primo cognosceremus speciem quam ipsam rem obiectam».

137. Cfr. Perler (2002, p. 120).

sulterebbe soltanto di impedimento, e non di aiuto all'apprensione, arrivando a "velare" ed occultare la *res* stessa:

> Praeterea, nulla species ita repraesentat obiectum sicut ipsummet obiectum repraesentat se ipsum; ergo quando aspectus potentiae praesentialissime fingetur in ipso obiecto, non oportebit quod per aliud sibi repraesentetur quam per semetipsum, immo si aliquid aliud interponeretur inter aspectum potentiae et ipsum obiectum, illud potius velaret rem et impediret eam praesentialiter aspici in se ipsa quam ad hoc adiuvaret.[138]

Alla luce di questi primi esempi di opposizione alla classica dottrina delle specie, ci diviene, dunque, possibile dare una contestualizzazione più precisa al pensiero di Ockham.

2.4.2. *La totale passività dell'intelletto secondo Ockham*

Ockham dimostra consapevolezza dell'evoluzione di pensiero di Enrico di Gand, anche se sembra ritenere che egli si sia spinto così in là da negare "ogni specie" rappresentativa[139]. Per quanto concerne la figura di Olivi, la faccenda diviene più delicata. Sembrerebbe, in effetti, che Ockham non lo menzioni mai esplicitamente e che – come mette in luce Pasnau – non siano nemmeno riscontrabili dei passaggi in cui si possa dire con certezza che abbia Olivi stesso «in mente»[140]. Nondimeno, la loro vicinanza di pensiero è così forte che, secondo Katherine H. Tachau, si può asserire che, in riferimento al problema della critica delle specie, il *Venerabilis Inceptor* faccia sicuramente affidamento alle riflessioni di Olivi[141]. Questo è sicuramente un punto importante che apre questioni sui rapporti di dipendenza tra i due autori, che restano ancora da esplorare opportunamente. Tuttavia, quel che è a noi interessa segnalare è che, nonostante le somiglianze, i due danno alle loro dottrine gnoseologiche un'impostazione molto differente.

Abbiamo visto poco fa come il nucleo fondamentale della riflessione psicologica di Olivi vada individuato nella centralità che egli attribuisce alle funzioni attive dell'anima, che lo porta ad opporsi al tradizionale resoconto peripatetico, nonché alla dottrina delle specie, che trovava proprio nella sot-

138. Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, q. 58, Jansen ed., II, p. 469. Su tali punti, cfr. anche Toivanen (2013, pp. 131-135).

139. Cfr. Ockham, *Rep.*, IV, q. 14, OTh, VII, p. 285, ll. 5-8: «Si dicis quod in anima separata requiritur obiectum in se vel in specie repraesentante contra: ille Doctor <Gandavensis> alibi negat omnem talem speciem, quamvis I *Quodlibet* q. 12 ponat eam». Cfr. anche Tachau (1988, p. 130).

140. Cfr. Pasnau (1997, p. 25).

141. Cfr. Tachau (1988, p. 130).

tolineazione dell'aspetto passivo delle facoltà il proprio punto di forza. Come messo bene in luce proprio da Pasnau, Ockham pare intraprendere un sentiero molto differente da quello di Olivi, arrivando ad enfatizzare e radicalizzare alcuni aspetti della linea aristotelica tradizionale.

A tal proposito, conviene prendere in esame la quinta delle sue *Quaestiones disputatae* – che risalgono orientativamente allo stesso periodo della *Reportatio*[142] –, in cui Ockham si interroga sulla possibilità che l'intelletto umano o angelico abbia un ruolo attivo nei processi di conoscenza. Procedendo in maniera alquanto atipica rispetto agli schemi tradizionali delle dispute scolastiche, il *Venerabilis Inceptor* annuncia la propria idea ancor prima di presentare le *rationes pro sic*, asserendo che non c'è alcuna argomentazione razionale che conduce all'ammissione necessaria di una funzione attiva da parte dell'intelletto; piuttosto, è proprio il contrario[143]. Il punto fondamentale della prospettiva ockhamiana è che, se si presuppone che la facoltà cognitiva svolga una funzione recettiva – dato che all'autore sembra in qualche modo autoevidente e innegabile –, allora è "superfluo" vedere questa stessa facoltà anche come attiva. Come abbiamo più volte ripetuto, però, il principio di parsimonia, che Ockham espone esplicitamente verso la fine della trattazione[144], di per sé non decide nulla sulle premesse che è necessario porre per la risoluzione di una determinata problematica filosofica. Piuttosto, l'autore deve mostrare come la sola potenza cognitiva passiva di per sé basti a rendere conto dei fenomeni di naturale apprensione delle realtà sensibili o intelligibili. A tal fine, il primo aspetto che occorre enfatizzare è il ruolo attivo della *res*.

A più riprese, Ockham sottolinea che la *notitia* viene prodotta al contempo dal soggetto conoscente e dall'oggetto conosciuto, ma a diverso titolo. Il primo si comporta come un mero recipiente, una causa materiale – per riprendere la terminologia aristotelica – che si fa modellare da un qualcosa di differente, ovvero l'oggetto esterno. Soltanto quest'ultimo, dunque, funziona come una propria e attiva causa efficiente:

> [A] cognoscente et cognito paritur notitia, sed diversimode, quia a cognoscente sicut a materia propria recipienti et a cognito sicut a causa efficiente. Et ideo utrumque est causa, quia unum efficiens et aliud materiale.[145]

142. Per la loro datazione, cfr. l'introduzione di Etzkorn, Kelley e Wey (1967-1986, VIII, p. 13*).

143. Cfr. Ockham, *QV*, q. 5, *quaest. disp.* III, OTh, VIII, p. 155, ll. 4-7: «Circa activitatem et passibilitatem intellectus, sciendum quod circumscripta omni auctoritate Sanctorum et Philosophorum, propter nullam rationem necessario concludentem oportet ponere intellectum activum, sed solum passivum».

144. Ivi, p. 182, ll. 557-562.

145. Ivi, p. 167, ll. 220-225.

Nella *quaestio* in oggetto l'autore si sofferma diffusamente soltanto sull'intelletto, ma è chiaro che quanto detto vale anche per i sensi. D'altra parte, ho accennato a ciò anche in precedenza: la prima *notitia* sensitiva acquisibile naturalmente dall'anima è di tipo intuitivo, e questa presuppone la presenza della *res* come causa diretta ed immediata dell'apprensione di sé, della sua esistenza e delle sue proprietà contingenti. Ma anche gli atti intellettuali hanno un'origine di questo genere. Proprio tale assunto permette ad Ockham di vedere – per riprendere nuovamente le riflessioni di Pasnau – l'intero processo di formazione concettuale come un qualcosa di "automatico" e naturale («concept formation is an automatic process»[146]), e quindi spiegabile senza presupporre alcuna attività da parte dell'intelletto:

> [U]niversalia et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus vel voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam. Quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive, et hoc causatur ab obiecto vel ab habitu derelicto ex primo actu. Et habita notitia, statim ad eius praesentiam – si non sit impedimentum – sequitur naturaliter alius actus, distinctus a primo, terminatus ad aliquod tale esse obiectivum quale prius vidi in esse subiectivo. Et ille actus secundus producit illa universalia et intentiones secundas et non praesupponit eas.[147]

Secondo Ockham, dunque, le notizie intuitive sono causate dall'oggetto esterno singolare; mentre quelle astrattive-ricordative – che rientrano nella seconda definizione di astrattiva poc'anzi menzionate – sono causate dall'*habitus*. Proprio queste notizie producono naturalmente sia i concetti universali di prima intenzione, come quelli di 'uomo', 'animale' etc., ma anche quelli di seconda intenzione, come 'specie', 'genere', 'nome' e così via. Per riprendere l'esempio utilizzato anche in precedenza, se si pone che Marco abbia acquisito due notizie distinte degli oggetti "x" e "y", ambedue contraddistinti dalla proprietà di "essere bianchi", queste notizie stesse ne causeranno naturalmente una terza, ovvero il concetto di bianchezza sussistente *obiective* nella mente[148].

Certo, Ockham non si spinge così in là da affermare che i processi causali

146. Pasnau (1997, p. 153). Cfr. anche Müller (2012, p. 76).

147. Ockham, *QV*, q. 5, *quaest. disp.* III, OTh, VIII, p. 175, ll. 402-411.

148. Cfr. ivi, ll. 411-419: «Exemplum: aliquis videns albedinem intuitive, vel duas albedines, abstrahit ab eis albedinem in communi ut est species. Quod non est aliud nisi quod illae duae notitiae incomplexae terminatae ad albedinem in singulari, sive intuitive sive abstractive, causant naturaliter [...] unam tertiam notitiam distinctam ab illis quae producti talem albedinem in esse obiectivo qualis fuit prius visa in esse subiectivo sine omni activitate intellectus vel voluntatis quia talia mere naturaliter causantur». Cfr. anche Müller (2012, p. 76).

messi in moto attivamente dall'*obiectum cognitum* possano di per sé spiegare esaustivamente tutte le dinamiche che hanno luogo nella sfera conoscitiva. Tuttavia, quanto di ulteriore e complementare c'è rispetto a questo schema può esser spiegato esaurientemente attribuendo le uniche funzioni veramente attive dell'anima alla volontà, pur tenendo ferma la totale passività delle facoltà inferiori[149]. Tratterò in maniera più approfondita questo punto nell'ultimo capitolo[150]. Quel che, però, è interessante notare è che, pur partendo da una chiara premessa volontarista, a differenza di Olivi Ockham non ritiene necessario spezzare la catena causale delle impressioni nelle potenze cognitive per liberare la volontà da ogni pretesa necessitarista. Anzi, alla sottolineazione del ruolo passivo dell'intelletto Ockham fa addirittura corrispondere un'enfatizzazione dell'azione della *res*, che come causa efficiente – totale o parziale – svolge una funzione chiave nella determinazione degli atti di cognizione.

Sulla base di questa osservazione, vorrei anche affrontare una possibile obiezione che potrebbe esser rivolta alla possibilità che il *Venerabilis Inceptor* sostenga davvero una totale passività dell'intelletto. La questione disputata menzionata, difatti, si conclude con una chiusa peculiare, dove Ockham, dopo aver risposto e contraddetto le ragioni a favore dell'attività dell'intelletto, ammette di essere costretto a sostenere quest'ultima tesi a causa dell'autorità dei santi e dei filosofi:

> Per praedicta potest haberi occasio respondendi ad omnia argumenta quae probant activitatem intellectus. Tamen teneo oppositum propter auctoritates Sanctorum et philosophorum quae non possunt salvari sine activitate intellectus, sicut patet de intellectu agente, III *De anima*. Quaere in hoc <commento> quomodo ponit intellectum agentem. Et ad hoc etiam sunt rationes probabiles, licet non concludant necessario.[151]

Questa affermazione va, però, opportunamente contestualizzata. Già Erich Hochstetter vedeva in tale dichiarazione nient'altro che una sorta di "reverenza" verso la tradizione, come dimostrato dal fatto che immediatamente dopo Ockham interrompe la trattazione, evitando di sviluppare argomenti a favore della visione tradizionale[152] Anzi, la sua conclusione lascia trasparire

149. Cfr. Ockham, *QV*, q. 5, *quaest. disp.* III, OTh, VIII, pp. 180-182, ll. 506-550.
150. Cfr. *infra*, c. 7, pp. 489-502.
151. Ockham, *QV*, q. 5, OTh, VIII, p. 191, ll. 730-736.
152. Hochstetter (1927, p. 128): «Wenn er dann doch in den letzten Zeilen der *Quaestio* sich wieder zum *intellectus* activus mit Rücksicht auf die Heiligen und die übrigen Autoritäten bekennt, so darf man hierin wohl kaum mehr als eine Verbeugung vor der Tradition erblicken, zumal er die Diskussion dieses

ulteriori dubbi in merito, dal momento che egli stesso sottolinea che gli argomenti autoritativi a favore dell'intelletto agente sono soltanto "probabili", ma non "necessari". In aggiunta, ci sono altre considerazioni importanti da avanzare. Quand'anche supponessimo che, spinto dalla pressione della tradizione, Ockham sia costretto ad ammettere effettivamente che c'è un senso in cui possa essere attribuita qualche attività all'intelletto, ciò non implica che tutte le conclusioni da lui raggiunte nella *quaestio* vadano invalidate. Al contrario, i concetti esaminati in precedenza ritornano, con diverse sfumature, in vari punti delle sue opere.

In un passaggio della d. 2, q. 7 dell'*Ordinatio*, Ockham, riprendendo una citazione di Gilberto Porretano, rileva come sia la natura stessa a produrre gli universali nell'anima, facendolo in una maniera "quasi occulta"[153]. Si tratta di un'affermazione perfettamente coerente con quanto visto finora: non è l'anima ad agire attivamente per generare i concetti comuni, ma li trova già presenti in sé, senza nemmeno essere pienamente consapevole di come ciò sia avvenuto. Questo perché sono gli agenti naturali a innescare una catena causale che porta automaticamente alla formazione dell'universale[154].

Parimenti, non è insolita l'affermazione della superiorità, rispetto alle altre facoltà dell'anima, della volontà. Essa, difatti, è la sola capace di autodeterminarsi e non esser necessitata dall'azione degli agenti naturali. In un punto significativo della q. 10 del *Prologo* dell'*Ordinatio*, ad esempio, Ockham afferma che ciò che è veramente e in senso primario *in potestate nostra* è la volontà. Gli altri atti, tra cui le azioni esteriori ma anche quelli cognitivi, sono in nostro potere solo se determinati per mezzo di quest'ultima[155].

Ancora più significativo, inoltre, è il fatto che la teoria della conoscenza di Ockham è generalmente improntata a sottolineazione del ruolo che le cose esterne svolgono attivamente sulle facoltà conoscitive dell'anima, che come tali

Problems hiermit abbricht, ohne den Versuch einer Anpassung seiner Ansicht an diese traditionelle Meinung zu versuchen».

153. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 7, OTh, II, p. 262, ll. 13-20: «[N]atura occulte operatur in universalibus, non quod producat ipsa universalia extra animam tamquam aliqua realia, sed quia producendo cognitionem suam in anima, quasi occulte [...] producit illa universalia, illo modo quo nata sunt produci. Et ideo omnis communitas isto modo est naturalis, et a singularitate procedit, nec oportet illud quod isto modo fit a natura esse extra animam, sed potest esse in anima».

154. Lo stesso Michon (1994, p. 132, n. 1) rileva che: «L'action occulte de la nature est la contrepartie de l'inaction patente de l'intellect».

155. Cfr. Ockham, *Ord.*, Pro., q. 10, OTh, I, p. 292, ll. 13-19: «Circa secundum dico [...] quod omnis operatio quae est in potestate nostra est praxis. Et ideo cum tam cognitio quam volitio quam alii actus exteriores sint in potestate nostra, sequitur quod quilibet istorum vere poterit dici praxis. Tamen praxis primo dicitur de actu voluntatis, cum ipsa sit primo in potestate nostra, et nulla alia sit in potestate nostra nisi mediante ea, et ideo nulla alia dicetur praxis primo»; Ockham, *Rep.*, III, q. 11, OTh, V, p. 368, ll. 6-12. Sull'argomento, cfr. Clark (1973, pp. 58-76).

l'autore considera prevalentemente ricettive e, quindi, passive. Su questo punto soffermerò specificamente l'attenzione nel prossimo paragrafo.

2.4.3. *L'azione a distanza dell'oggetto e la critica alle specie*

Da quanto detto, sembrerebbe che per la costruzione del suo sistema Ockham avrebbe potuto servirsi senza problemi della teoria tradizionale delle specie. Tale dottrina, infatti, offre una spiegazione plausibile del modo in cui gli oggetti riescono a interagire con l'anima – aspetto cruciale, soprattutto alla luce dell'insistenza con cui l'autore sottolinea il ruolo essenzialmente passivo delle facoltà cognitive. Nonostante ciò, Ockham mostra di essere ancora più radicale dello stesso Olivi, arrivando a negare anche l'esistenza delle *species in medio*. Tutto ciò sembra essere paradossale: se l'oggetto non genera delle specie che si moltiplicano nei *media*, come potrebbe mai arrivare ad alterare lo stato di un qualcosa che si trova a debita distanza?

Nella q. 2 del libro III della *Reportatio*, Ockham tratta diffusamente proprio di tale problematica. Egli sa bene che l'unica *ratio educta* che viene di solito adottata per giustificare e porre l'esistenza di queste *species in medio*, prodotte dall'oggetto stesso, deriva da un postulato la cui origine può essere fatta risalire ad Averroè e allo stesso Aristotele: il movente può muovere ciò che viene mosso soltanto attraverso contatto[156]. Tuttavia, Ockham cerca di scardinare dalle sue basi questa convinzione, portando alla luce tre *experientiae* che possono provare la possibilità che l'azione del *movens* avvenga a distanza. In questa sede, può essere utile prendere in considerazione la prima.

Secondo Ockham, è evidente che il Sole è capace di causare un *lumen*, o meglio di illuminare direttamente la terra, senza che ciò dipenda dalla produzione di *species in medio*. A conferma di ciò, egli sottolinea che qualsiasi agente naturale deve determinare lo stesso effetto in ogni oggetto che si trovi in condizioni identiche di disposizione e prossimità. Se si seguisse, però, la dottrina tradizionale, ciò dovrebbe accadere anche nel caso di un fantomatico *lumen* prodotto *in medio*: esso, dopo essere stato determinato dall'agente originario, dovrebbe agire a sua volta in modo attivo, permettendo la moltiplicazione delle *species* nei *media* contigui. Per dimostrare l'infondatezza di questa ipotesi,

156. Cfr. Ockham, *Rep.*, III, q. 2, OTh, VI, pp. 59, l. 11 – 60, l. 2: «Sed nulla apparet necessitas ponendi tales species productas in medio alterius ab obiectis a quibus causantur, quia cum istae species non possint sentiri ab aliquo sensu, non debent poni nisi propter rationem deductam ex principiis per se notis vel experimento. Sed si esset aliqua ratio ad hoc, videretur esse haec, quod movens et motum sunt simul secundum contactum [...]. Sed probatum est supra quod aliquid potest agere in extremum distans, nihil agendo in medio».

Ockham richiama un semplice fenomeno quotidiano. I raggi del sole che penetrano attraverso una finestra, ad esempio, sono in grado di illuminare intensamente soltanto una parte delle pareti della stanza, lasciando il resto un po' più in ombra. Se l'illuminazione fosse dovuta alla presenza di *species in medio*, ciò non dovrebbe accadere: una volta entrate nella stanza, queste specie dovrebbero adeguatamente diffondere i propri effetti in tutte le direzioni, eliminando qualsiasi zona d'ombra. Ne consegue che è il Sole stesso a illuminare direttamente l'ambiente a distanza. Proprio per questo, le pareti che sostengono la finestra ostacolano la sua azione, dimodoché i suoi effetti possano manifestarsi soltanto in una determinata porzione spaziale della casa[157].

Avendo così contestato l'idea che il moto presupponga sempre un contatto, la principale ragione capace di legittimare le *species in medio* viene automaticamente meno. Inoltre, non potendo essere giustificate nemmeno dal punto di vista esperienziale, poiché – di fatto – nessuno potrebbe asserire con certezza di poterle percepire, l'autore può applicare il suo rasoio per eliminare d'un colpo tali specie, ritenendole un'eccedenza di entità che non hanno alcun motivo per essere mantenute[158]. Resta da esaminare, però, il caso delle specie sensibili e intelligibili, che potrebbero ancora svolgere un ruolo nei processi di cognizione. Ockham tratta delle specie sensibili nella *quaestio* immediatamente successiva della *Reportatio*, suddividendola in due articoli: il primo focalizzato sui sensi esteriori, il secondo su quello interno, ovvero l'immaginazione.

In riferimento al primo articolo, Ockham presenta un quadro che di primo impatto potrebbe apparire fuorviante. La sua prima *conclusio* stabilisce infatti che nel senso esteriore possa imprimersi un *aliquid absolutum*, distinto dall'atto stesso della percezione[159]. Per dimostrare questa affermazione, l'autore si sofferma su alcuni fenomeni ottici, in particolare sulle cosiddette "immagini residue". Ad esempio, se un occhio che ha fissato a lungo una fonte luminosa intensa, come il Sole, viene poi rivolto verso un oggetto meno luminoso, avrà difficoltà a distinguerlo chiaramente. Analogamente, se dopo aver osservato attentamente un muro bianco volgiamo lo sguardo verso una superficie di colore diverso, quest'ultima ci apparirà inizialmente biancastra[160]. Fenomeni di questo genere, secondo Ockham, mostrano come ci sia un qualcosa che viene impresso nell'organo di senso e che risulta "disposto" intenzionalmente verso

157. Cfr. ivi, pp. 48, l. 16 – 50, l. 6.

158. Rispetto ai tre criteri citati in precedenza, Ockham qui non fa riferimento a quello teologico. Ciò non deve sorprendere più di tanto, dato che si tratta di una materia in cui la teologia non ha una pertinenza specifica.

159. Cfr. ivi, q. 3, a. 1, p. 105, ll. 18-21: «[I]n sensu exteriori, accipiendo sensum pro composito ex organo et potentia, est aliquid absolutum impressum praeter actum sentiendi».

160. Su tali esempi cfr. anche Pasnau (1997, p. 164).

lo stesso oggetto dell'atto visivo. Tuttavia, l'impresso può persistere anche dopo che l'atto percettivo si è concluso[161].

Dopo aver negato la loro presenza *in medio*, dunque, potrebbe quasi sembrare che l'autore sia disposto quantomeno ammettere l'esistenza nell'anima delle cosiddette specie sensibili. Tuttavia, poco dopo vengono messe in evidenza almeno due ragioni che renderebbero differente l'*impressum*: innanzitutto, la specie viene solitamente vista come il principio che dà origine all'atto di sensazione, mentre l'*impressum* rappresenta un prodotto posteriore di quest'ultimo; inoltre, le specie *in visu* e *in medio* presuppongono entrambe la presenza dell'oggetto, mentre, in questa sede, l'impressione rimane proprio quando la realtà sensibile non compare più nello spettro percettivo[162]. Non coincidendo, però, tali impressioni nemmeno con l'atto stesso, né con l'oggetto di quest'ultimo[163] e nemmeno con il suo principio, Ockham rileva come esso corrisponda a una qualità capace di rinvigorire oppure di debilitare gli organi della vista (*qualitas confortans vel debilitans organum visus*). Si tratta di una specie particolare di qualità, che addirittura manca nella rendicontazione che di tale categoria offre Aristotele[164].

Nel caso del senso interiore, ovvero la fantasia, Ockham arriva ad addirittura ad individuare due diverse tipologie di qualità: una inerisce direttamente nell'organo stesso, ed è il corrispettivo di ciò che è l'immagine residua per il senso della vista; l'altra, invece, non è presente nell'organo corporeo, e non equivale a una vera e propria immutazione di tipo fisico. Essa si imprime nella *potentia* stessa della *phantasia*, pur non fungendo da oggetto verso cui termina e tende l'atto di quest'ultima[165]. Piuttosto, il compito di questa seconda tipologia di impressione è proprio quello di suscitare e originare delle azioni immaginative che abbiano come oggetto la *res* che è stata dapprima percepita. Questa qualità viene contrassegnata da Ockham con il nome di *habitus*.

Anche in questo Ockham si dimostra ben attento a sottolineare ciò che fa differire l'*habitus* dai *phantasmata* o comunque dalle specie ammesse dalla dot-

161. Cfr. Ockham, *Rep.*, III, q. 3, a. 1, OTh, VI, p. 107, ll. 4-7: «[P]raeter actus videndi est aliquid impressum in sensu exteriori, quia aliter post actum videndi remaneret aeque dispositus ad actum respectu cuiuslibet obiecti».

162. Cfr. ivi, p. 108, ll. 10-18.

163. Da questo punto di vista, va precisato un aspetto. Ockham ritiene certamente che l'*impressum* che si genera "contemporaneamente" all'atto di sensazione non corrisponda immediatamente al visibile in sé. Tuttavia, si può dire che questa qualità impressa può essere vista e quindi generare un nuovo "atto" visivo, o meglio un'*apparitio* che ha essa come oggetto. Cfr. ivi, p. 109, ll. 4-5, e pp. 111, l. 4 – 112, l. 6.

164. Cfr. ivi, pp. 117, l. 11 – 118, l. 5.

165. Cfr. ivi, p. 115, ll. 6-12: «Tertia conclusio est quod aliquid imprimitur in ista potentia ut distincta contra organum, quia aliquid ibi ponitur ut eliciat actum et non ut terminet. Igitur illud se tenet a parte elicientis non terminantis. Assumptum probatur, quia idem est obiectum sensus interioris, quod fuit prius obiectum sensus exterioris. Sed illud impressum numquam fuit obiectum sensus exterioris».

trina più tradizionale: 1. innanzitutto, esso ha solo il compito di inclinare l'atto immaginativo verso l'oggetto sensibile quando quest'ultimo non è presente. Da questo punto di vista, esso non deve affatto funzionare come un'immagine rappresentativa; 2. l'*habitus* costituisce in ogni caso il prodotto di un atto stesso di fantasia[166].

Ockham ammette la necessità di questi "abiti" non solo nella facoltà sensitiva, ma anche in quella propriamente intellettiva, come viene precisato nella *responsio* alle già menzionate qq. 12-13 del libro II della *Reportatio*. L'autore sostiene, difatti, che se per la *cognitio intuitiva* intellettuale non è necessario postulare alcunché oltre all'intelletto stesso e alla *res cognita*, il discorso cambia per quella *abstractiva*. Essa richiede un *derelictum*, che non deve essere identificato con la *species*, bensì con l'*habitus*. La generazione di quest'ultimo avviene in modo analogo a quanto accade nella fantasia: quando l'intelletto, grazie alla presenza sensibile dell'oggetto, ne acquisisce una conoscenza intuitiva, si genera contestualmente un primo atto astrattivo. Quest'ultimo, cooperando con l'intelletto stesso, dà origine a un *habitus* capace di inclinare i futuri atti astrattivi verso il medesimo oggetto. Anche in questo caso, si ha a che fare con una qualità che "segue", e non precede l'atto.

Rispetto alla proliferazione di impressioni già incontrata nel caso dei sensi, dunque, Ockham postula l'esistenza di ulteriori qualità anche nel caso dell'intelletto stesso. Tutto ciò dà prova del fatto che nella sua polemica sulle specie il vero intento dell'autore non è semplicemente quello di eliminare, tramite il principio di parsimonia, delle entità superflue, anche perché alcune di esse sono recuperate sotto una diversa veste. Piuttosto, suo interesse precipuo è quello di aggirare alcune implicazioni pericolose della dottrina tradizionale. Tra i vari aspetti che caratterizzano il tipo di trattazione che Ockham riserva alle qualità impresse, emerge in maniera decisa la tendenza a posticipare la loro generazione sempre ad un momento successivo rispetto all'inizio dell'atto stesso di apprensione. Sembra chiaro, però, che la ragione di tale modo di procedere vada individuata nel tentativo, messo in atto dall'autore, di legare quanto più possibile gli atti di conoscenza al singolare sensibile, evitando l'interferenza di qualche intermediario esterno.

166. Quest'ultimo punto potrebbe sembrare paradossale: come può, difatti, qualcosa che viene originato in conseguenza di un determinato atto inclinare proprio questo stesso verso una certa realtà? In realtà, secondo Ockham, bisogna porre una chiara e netta linea di demarcazione tra il *primus actus phantasiandi* che ha per oggetto un determinato ente, e quelli successivi. Il primo non viene affatto determinato dall'*habitus*, ma da due cause parziali che operano congiuntamente: ovvero, l'atto di sensazione e la *potentia phantastica* stessa. Ad esempio, quando nell'anima si genera una *notitia intuitiva* di tipo visivo relativa a un oggetto, questa stessa visione corporea permette al senso interno di elaborare un atto di fantasia di tipo astrattivo orientato verso lo stesso oggetto. In tal modo, si genera nella *potentia* della fantasia un *habitus*, che consentirà agli atti successivi di fantasia di emulare l'atto primario anche quando l'oggetto sensibile risulta assente. Cfr. ivi, pp. 123, l. 7 – 124, l. 17.

D'altra parte, l'insidia che porta con sé la classica ammissione di specie sensibili e intelligibili sembra proprio questa: essa debilita il legame degli atti cognitivi con la realtà delle cose, mettendo a rischio la possibilità di una scienza che, come si è visto, proprio dalla conoscenza diretta del sensibile e delle sue proprietà contingenti trae forza e vigore per le formulazioni di tipo sillogistico.

Da questo punto di vista, nonostante le differenze fin qui individuate, Ockham sembra avvicinarsi ad Olivi, e ciò nell'intento di salvaguardare, nel campo dell'epistemologia, il realismo diretto da ogni spinta rappresentazionalista. Ancora nella *determinatio* delle qq. 12-13, il *Venerabilis Inceptor* individua 5 ragioni che potrebbero indurre ad argomentare a favore della presenza delle specie nei processi di intellezione. Sembrerebbe, difatti, che esse siano necessarie per: 1. assimilare l'oggetto; 2. rappresentarlo; 3. fungere da causa dell'atto di intellezione; 4. attualizzare e determinare la potenza cognitiva; 5. garantire un'unione finale tra il movente e ciò che viene mosso[167]. In questa sede, può essere utile soffermarci su almeno alcune delle critiche che Ockham pone al punto 2.

Secondo il *Venerabilis Inceptor*, la possibilità che la specie possa fungere da rappresentazione è fuorviante innanzitutto perché l'oggetto è di per sé perfettamente in grado di *repraesentare* sé stesso[168]. In quanto tale, difatti, esso può causare una *cognitio intuitiva* che dà simultaneamente inizio a *notitia abstractiva*, secondo le modalità poc'anzi menzionate. Tale punto procede su una linea simile a quella di Olivi, il quale – come abbiamo visto – aveva sottolineato la capacità che l'oggetto ha di "rappresentarsi" meglio di quanto possa farlo un'altra entità differente.

Ma c'è una critica ulteriore che Ockham muove alla funzione rappresentativa delle specie:

> [R]epraesentatum debet esse prius cognitum; aliter repraesentans nunquam duceret in cognitionem repraesentati tanquam in simile. Exemplum: statua Herculis numquam duceret me in cognitionem Herculis nisi prius vidissem Herculem; nec aliter possum scire utrum statua sit sibi similis aut non. Sed secundum ponentes

167. Cfr. ivi, p. 272, ll. 17-21: «Item, species non ponitur nisi propter assimilationem vel propter causationem intellectionis, vel propter repraesentationem obiecti, vel propter determinationem potentiae, vel propter unionem moventis et moti. Propter ista maxime ponitur species. Sed propter nullum istorum oporter ponere, igitur non est ponenda». Su questi 5 punti, cfr. anche Spruit (1995, pp. 295-296).

168. Cfr. Ockham, *Rep.*, qq. 12-13, OTh, V, pp. 273, l. 23 – 274, l. 6: «Nec debet species poni propter repraesentationem, quia in notitia intuitiva non requiritur aliquod repraesentans, aliud ab obiecto et actu [...]. Igitur nec in abstractiva quae immediate sequitur intuitivam requiritur aliud praeter obiectum et actum. Consequentia patet, quia sicut obiectum sufficienter repraesentat se in una cognitione, ita in alia quae immediate sequitur intuitivam».

> speciem, species est aliquid praevium omni actui intelligendi obiectum, igitur non potest poni propter repraesentationem obiecti.[169]

In questo passaggio, Ockham sembra negare che una rappresentazione possa condurre alla conoscenza di un oggetto a sé simile, se quest'ultimo non risulta già previamente noto. Di primo impatto, le sue parole potrebbero apparire controintuitive. In effetti, proprio l'esempio da lui utilizzato, ovvero quello di una statua di un personaggio ben noto alla popolazione, come Ercole, sembra mostrare il contrario: tali oggetti sono in grado di condurre la nostra mente verso il rappresentato, anche se non lo abbiamo mai esperito sensorialmente. D'altra parte, alla base di tutto ciò c'è anche un problema oggettivo: nessuno potrebbe aver mai incontrato un essere mitologico come Ercole.

Pasnau ha mostrato come questo passaggio, in prima istanza fuorviante, necessiti di essere contestualizzato all'interno della più generale visione ockhamiana del valore delle immagini e dei *vestigia*[170]. Nella d. 3, q. 9 dell'*Ordinatio*, l'autore rileva come le immagini che sono capaci di condurre alla conoscenza di ciò che rappresentano possano farlo in due modi[171]: 1. in maniera mediata, dimodoché l'intelletto dapprima acquisisca una *notitia* sull'immagine stessa e poi da quest'ultima emerga un'informazione ulteriore sulla *res*; 2. in maniera immediata, sicché la mente acquisisca una *notitia* del rappresentato senza che ne sia stata prodotta una sulla rappresentazione stessa. In riferimento alla prima, l'autore individua, inoltre, due diversi modi in cui essa può occorrere[172]: a. attraverso una procedura inferenziale, che viene messa in atto quando, ad esempio, da una premessa diviene possibile arrivare a delle conclusioni sillogistiche, oppure nel momento in cui si passa da una *notitia* di tipo singolare a quella universale; b. tramite una modalità ricordativa, che occorre quando la rappresentazione riporta alla mente un certo oggetto, già previamente noto al conoscente.

Tenendo presente questo schema, e seguendo ancora la scia delle riflessioni di Pasnau, possiamo allora cercare di chiarificare ulteriormente il secondo punto della critica mossa da Ockham alla funzione rappresentativa delle specie. Nella *Reportatio*, l'autore sembrerebbe dare per assodato che la specie sia di

169. Ivi, p. 274, ll. 7-14.

170. Cfr. Pasnau (1997, pp. 251-253).

171. Cfr. Ockham, *Ord.*, I, d. 3, q. 9, OTh, II, p. 544, ll. 11-17: «Alia condicio, quod tam vestigium quam imago ducit in notitiam illius cuius est imago vel vestigium. Sed tamen aliquid ducere in notitiam alicuius potest intelligi dupliciter: vel tamquam causativum notitiae alterius mediante sua notitia, ita quod notitia ipsius sit causa notitiae alterius. Vel immediate sine notitia, sicut intellectus ducit tamquam causa in notitiam cuiuslibet intelligibilis».

172. Cfr. ivi, ll. 17-21: «Primo modo contingit dupliciter, quia vel ducit in primam talem notitiam vel cognitionem, vel tantum facit rememorationem de aliquo habitualiter noto. Primo modo notitia singularis est causa notitiae universalis et notitia praemissarum est causa notitiae conclusionis».

per sé incapace di svolgere la funzione 2, fungendo da causa immediata della cognizione dell'oggetto. Allo stesso tempo, però, essa non potrebbe funzionare nemmeno nella modalità 1b, poiché – eventualmente – quella potrebbe essere la funzione dell'*habitus*, capace di inclinare l'intelletto verso un oggetto già noto, e non di una specie che deve fungere da principio di conoscenza.

Per quanto concerne la modalità 1a, il discorso è differente. Essa giustificherebbe anche la possibilità che la statua di Ercole generi, in chi non ha mai visto l'individuo in oggetto, un qualche tipo di notizia che lo riguardi. Il punto, però, è che questa modalità non permette affatto che una *notitia incomplexa* concernente un oggetto causi di per sé una nuova *notitia incomplexa*, che però ha come punto di riferimento una realtà completamente diversa[173]. Questo vuol dire che la visione della statua di Ercole può generare una *notitia* semplice che concerna soltanto quest'ultima. Tuttavia, da ciò non può essere ricavata un'altra *notitia* semplice che riguardi il rappresentato stesso; piuttosto, si tratterà di una *complexio* di elementi non centrati esclusivamente sulla figura di Ercole, ma capaci di riferirsi ad esso discorsivamente una volta congiunte le informazioni trasmesse da ognuno di essi.

Il punto in questione della funzione rappresentativa delle specie, dunque, è proprio questo: essendo incapace di condurre immediatamente ed istantaneamente all'oggetto, o di agire al modo di un *medium* ricordativo, la specie può solo funzionare come uno strumento inferenziale. In quanto tale, essa non può indurre la mente all'acquisizione di una *notitia* semplice di una certa *res*. Questo dato, però, va contro le fondamenta stesse che l'autore dà al proprio impianto gnoseologico: la *notitia intuitiva*, che è la prima dal punto di vista temporale acquisibile sia dall'intelletto che dal senso, è tale proprio perché procura un'informazione di questo genere sull'oggetto che l'ha causata. Oltre tutto, esso si dimostra alquanto irragionevole: possiamo davvero negare che le nostre informazioni sugli oggetti esterni siano formate soltanto in maniera sillogistico-discorsiva, e non tramite un'acquisizione di tipo diretto? Detto ancora meglio, possiamo considerare la visione di un oggetto come un'inferenza[174]? Insomma, l'ammissione della specie come un principio di cognizione non può che procurare un'inevitabile allontanamento dalla *res*, portando l'informazione che la riguarda a diluirsi in una serie

173. Cfr. ivi, pp. 544, l. 21 – 545, l. 1: «Sed isto modo nunquam notitia unius rei incomplexa est causa notitiae primae alterius incomplexae [...]; et maxime non est causa sufficiens cum intellectu et aliis quae requiruntur a parte potentiae, sive sit causa partialis cum obiecto sive non».

174. Cfr. nuovamente Pasnau (1997, pp. 252-253): «As I understand Ockham, then, he doesn't mean to deny that we might come to know what Hercules looks like on the basis of the statue plus supplementary premises. The same is true for the species theory. If species are the immediate objects of cognition, then we might be able to infer from our knowledge of them to our knowledge of the external world. His point [...] is precisely that such knowledge of the external world would be inferential. We wouldn't be seeing objects in the external world; rather, we would be drawing inferences about the external world on the basis of our own sensations».

imprecisata di passaggi intermedi, che è proprio il tipo di prospettiva che l'autore tenta sempre di evitare nelle sue costruzioni epistemologiche.

2.5. L'intellezione del singolare

2.5.1. *Dalla teoria dell'intellezione indiretta di Tommaso alla rivalutazione del singolare in contesto francescano*

Ad assumere un ruolo particolarmente rilevante nel direzionare gli esiti e le evoluzioni degli apparati epistemologico-semantici del XIII secolo era stato, come abbiamo visto, proprio un'interpretazione particolarmente rigida e radicale del principio aristotelico della separazione tra l'oggetto della conoscenza sensitiva, e quello della ricerca scientifica. Ciò aveva condotto la stragrande maggioranza dei teologi e degli *artisti* alla negazione della possibilità di un accesso diretto dell'intelletto alla conoscenza delle cose individuali. È evidente, però, che se tale dato porta all'asserzione di una totale incapacità, da parte dell'uomo, di prendere in considerazione gli enti singolari, esso diviene problematico. Il nostro pensiero sembra, in effetti, perfettamente in grado di soffermarsi sugli individui che sono stati oggetto di esperienza, sulle loro caratteristiche ed azioni, nonché sulle interazioni che essi possono aver avuto con noi stessi, o con ancora altri individui. L'incapacità di una determinata prospettiva filosofica di rendere conto debitamente di un fenomeno che sembra così scontato potrebbe facilmente dare ragioni per tacciarla di debolezza interna, inducendo, dunque, ad abbandonarla.

Tommaso stesso si pone questo problema, al punto tale da cercare – pur tenendo fermo l'assenso che egli dà al classico monito aristotelico – di recuperare in qualche modo l'intellezione del singolare, da parte della mente umana. Nel capitolo precedente, abbiamo messo in evidenza come, per l'Aquinate, l'intelletto comprenda proprio a partire da una specie che viene astratta dalla *materia individualis* e che, proprio per questo motivo, può solo arrivare alla conoscenza diretta di un oggetto universale. Tuttavia, la comprensione intellettuale di una realtà di tipo individuale rimane ancora possibile, sebbene essa avvenga in maniera indiretta e accidentale. In tal senso, Tommaso chiama in causa il meccanismo della *reflexio*, che permetterebbe all'intelletto già adeguatamente attualizzato ed informato dalla specie di volgersi verso sé stesso e comprendere il proprio atto, la specie che l'ha reso possibile, ma anche ciò da cui quest'ultima viene tratta ed astratta, ovvero il *phantasma*. Convertendosi in tal maniera ai fantasmi, gli individui stessi da essi rappresentati potranno

divenire oggetto di cognizione intellettuale. Nella q. 2, a. 6, del *De veritate*, Tommaso utilizza l'esempio dello specchio. L'immagine presente in esso, difatti, conduce la nostra vista innanzitutto alla conoscenza dell'oggetto riflesso; tuttavia, secondariamente l'attenzione visiva, ritornando in un certo senso "sui propri passi", può soffermarsi sulla somiglianza stessa presente nello specchio, esaminandola come tale[175].

Le posizioni di Tommaso hanno generato polemiche ed accese opposizioni negli anni a venire[176]. Ne è un esempio il *Correctorium fratris Thomae* composto verso il 1277-8 dal maestro oxoniense Guglielmo de la Mare, opera che godrà di ampia risonanza ed approvazione nell'ordine dei francescani, di cui l'autore stesso era parte. Secondo de la Mare, Tommaso, nell'asserire che l'intelletto opera attraverso un'astrazione delle specie intelligibili dalla materia individualizzante, arriva a negare che esso possa conoscere i singolari. Tale conclusione, però, oltre ad andare contro a una serie di evidenze filosofiche e al pensiero di autorità di tutto rispetto, come Seneca ed Agostino, si dimostra innanzitutto inconciliabile con il dato di fede, che prevede che i santi e gli angeli in paradiso godano di visione beatifica di tipo intellettuale[177].

Nella sua esposizione, Guglielmo de la Mare sembra volutamente omettere la dottrina dell'intellezione indiretta del singolare, ed è proprio su questo punto che ribatteranno i domenicani nel loro tentativo di difendere la dottrina dell'Aquinate, come appare evidente nella risposta a quest'opera scritta da Riccardo Knapwell, intitolata ironicamente *Correctorium corruptorii 'Quare'*[178]. Tuttavia, probabilmente il punto centrale di de la Mare, il quale – in effetti – verrà segnalato con più evidenza da altri francescani, è che nel momento in cui si ammette che l'intelletto riceve in sé stesso soltanto le specie intelligibili di tipo universale, allora non si può recuperare nemmeno indirettamente la co-

175. Cfr. Aquinas, *QDV*, q. 2, a. 6, resp., CL XXII, 1/2, p. 66ab, ll. 77-95: «Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma. Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis dum considerat naturam actus sui et speciei per quam intuetur et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis, sicut per similitudinem quae est in visu a speculo acceptam directe fertur visus in cognitionem rei speculatae sed per quamdam reversionem fertur per eamdem in ipsam similitudinem quae est in speculo: in quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem».

176. Cfr. ad es. Bérubé (1964, pp. 134-175); Pini (2008, pp. 290-291); King (2015, pp. 108-109).

177. Riprendendo una consuetudine degli studiosi, cito il testo di De la Mare presente nell'edizione di Palémon Glorieux del *Correctorium corruptorii* di Riccardo Knapwell. Cfr. Guillelmus Lamarensis, *Correctorium fratris Thomae*, *In primam partem summae*, in *Les premières polémiques thomistes*, 2 voll., P. Glorieux ed., Vrin, Paris 1927-1956, I p. 13.

178. Richardus de Knapwell, *Correctorium Corruptorii "Quare"*, ivi, I, pp. 14-16.

gnizione, tramite rappresentazione, di un ente singolare[179]. Non a caso, allora, de la Mare preferisce dire che l'intelletto umano è capace di comprendere sia attraverso delle specie di tipo universale che di tipo individuale, giungendo a conoscere gli universali attraverso le prime, i singolari attraverso le seconde[180].

La posizione di de la Mare prende parte di un filone che, a partire da Ruggero Bacone – a cui abbiamo fatto riferimento nel primo capitolo – ha coinvolto molti pensatori francescani attivi verso la fine del secolo XIII. Un esempio rilevante è il cardinale Matteo d'Aquasparta, che nelle sue *Quaestiones disputatae* si oppone alla teoria della cognizione indiretta di Tommaso d'Aquino, sostenendo che l'intelletto è capace di conoscere il singolare *per se et proprie*, e non accidentalmente. Ciò accade proprio perché esso può avere accesso a diverse tipologie di specie, e non solo a quelle astratte, come si sosteneva quasi all'unisono in ambiente domenicano. Un punto interessante, però, è che Matteo d'Aquasparta ritiene che l'intelletto comprenda ciò che è individuale non solo direttamente, ma addirittura prima dell'universale. La facoltà intellettuale, difatti, recepisce dapprima – dai sensi e dalla fantasia – le specie di tipo singolare, per poi arrivare attraverso queste stesse a "collezionare" e "astrarre" in un secondo momento quelle universali[181].

Nonostante ciò, questo autore si dimostra anche attento a non equiparare totalmente il modo in cui il senso e l'intelletto giungono all'apprensione dell'individuo. Seguendo un ragionamento che ricorda molto da vicino la descrizione che Duns Scoto dà della cognizione astrattiva, Matteo d'Aquasparta ritiene che le specie presenti nell'intelletto – allo stesso modo di quelle nell'immaginazione – non siano affatto in grado di comunicare qualcosa sull'esistenza

179. Questo punto è evidenziato chiaramente da Matteo d'Aquasparta, il quale segnala che il processo di riflessione sui fantasmi non può condurre nemmeno a una cognizione indiretta del singolare. Il singolare che viene conosciuto attraverso la *reflexio*, difatti, dovrebbe essere conosciuto o nel *phantasma* o nell'intelletto stesso. La prima opzione si dimostra invalida perché il *phantasma* non è presente nell'intelletto, condizione necessaria affinché l'oggetto sia davvero conosciuto. Allo stesso modo, non vale nemmeno la seconda, perché Tommaso ammette che nell'intelletto ci sono soltanto le specie astratte dai principi individuanti, condizione che rende possibile solo la conoscenza dell'universale. Cfr. Mattheus ab Aquasparta, *Quaestiones decem de cognitione*, q. 4, in Mattheus ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae selectae*, 3 voll., Quaracchi, Firenze 1903-1935, I, p. 308.

180. Cfr. Guillelmus Lamarensis, *Correctorium fratris Thomae*, *In primam partem summae*, a 2, Glorieux ed., p. 14: «[I]ntellectus non solum cognoscit vel intelligit per species universales abstractas a conditionibus materialibus et individuantibus, [...] sed etiam intelligit per species et intentiones singulares, et per tales intelligit singularia».

181. Cfr. Mattheus ab Aquasparta, *Quaestiones decem de cognitione*, q. 4, *Quaestiones disputatae selectae*, I, pp. 309-310: «[R]es vera intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales, nec species universalis sufficit ad cognoscendum singularia, et fortassis, licet prius in habitu cognoscat hominem universalem, quia impressam habet humanae naturae notitiam, [...] tamen prius actus cognoscit hunc hominem; prius enim defertur species singularis ad intellectum et ex illa colligit intentionem universalem, quam ipsum universale intelligat».

attuale di quanto da esse rappresentato[182]. Per questo motivo, l'intelletto può solo conoscere il singolare in maniera assoluta, per quello che è, senza che abbia una informazione precisa su alcune delle sue proprietà contingenti. Molto diverso, invece, è il caso del senso, che è in grado di avere una "intuizione" dell'oggetto, arrivando, dunque, a carpirne l'esistenza attuale.

Per una più corretta contestualizzazione della posizione ockhamiana occorre focalizzare l'attenzione sulle innovazioni e le trasformazioni concettuali rese possibili da due ulteriori autori francescani, ovvero Vitale del Forno e Giovanni Duns Scoto. In un difficilmente precisabile frangente temporale che va dal 1289 al 1297, il primo elaborò una serie di questioni sulla conoscenza umana che stupiscono non solo per l'originalità delle opinioni e delle tesi presentate, ma anche per l'incredibile esaustività e diffusione espositiva, che conosce ben pochi rivali. Nell'interrogarsi sull'intelligibilità del singolare, nella q. 1, Vitale innanzitutto puntualizza su due differenti modi in cui l'individuo può essere oggetto di conoscenza: 1. esso può essere appreso come un qualcosa di attualmente esistente, dimodoché l'operazione cognitiva abbia come proprio punto di approdo la *res* nella sua collocabilità spazio-temporale; 2. oppure esso diviene conoscibile come tale, nelle proprietà costitutive che lo rendono differente da qualsivoglia altro ente appartenente alla medesima specie[183].

Per quanto concerne il secondo modo, l'autore non ha dubbi: esso compete soltanto all'intelletto, e non alle altre facoltà cognitive dell'anima. Il senso, difatti, non è assolutamente in grado di distinguere tra di loro cose che sono molto simili, dato che può riconoscere soltanto differenze particolarmente evidenti e manifeste. Di converso, l'intelletto può concludere *quasi syllogizando* che ogni individuo partecipa a suo modo, ovvero secondo una dinamica che non può essere mai uguale negli altri enti singolari, della natura della specie. In riferimento al primo modo, Vitale ammette che il senso conosce ed "esperisce" con chiarezza l'esistenza della cosa. Tuttavia, e in ciò pare emergere un chiaro distacco da Matteo d'Aquasparta, egli ritiene che anche l'intelletto sia in grado

182. Cfr. ivi, p. 310: «[S]pecies in intellectu et imaginatione non repraesentat rem esse vel non esse, sed rem tantum simpliciter [...]. Cognoscit tamen intellectus singulare illud absolute utpote quendam hominem cum talibus conditionibus, cum talibus circumstantiis, quibus differt a quolibet alio homine [...]. Sed illud idem singulare non potest cognoscere *esse*, ut scilicet ipsum intuatur vel speculetur, nisi per sensus, quibus mediantibus defertur species eius, loci et actus usque ad intellectum, in qua intuatur ipsum».

183. Cfr. Vitalis de Furno, *Quaestiones VIII de cognitione,* q. 1, a. 2, in Delorme F., "Le Cardinal Vital du Four: huit questions disputées sur le problème de la connaissance", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 2 (1927), pp. 151-337, in part. pp. 163-164: «Primo est sciendum quod singulare dicit terminum operationis; alio modo secundum quod singulare dicit gradum distinctum naturalem unius individui a gradu naturae alterius individui eiusdem speciei, eo quod [...] numquam natura generat duo individua eiusdem speciei secundum eumdem modum et gradum participantia illam speciem, sicut nec duae species nunquam aequaliter participant naturam generis».

di conoscere in questo modo l'essere attuale di un certo individuo[184]: la vera differenza con il senso sta nel fatto che l'intelletto non è però in grado di averne una esperienza diretta[185].

Poco dopo, nella stessa *quaestio*, Vitale dà qualche ragguaglio su come va inteso questo "esperire". Esso consiste in un contatto o meglio ancora in una sorta di "tatto spirituale" che permette alla facoltà dell'anima di sperimentare e saggiare l'attualità stessa di una data realtà sensibile. L'attività sensitiva è direttamente capace di dispiegare il proprio *aspectus* verso l'oggetto esterno, arrivando in tal maniera a toccarlo[186]. Quella intellettuale, invece, dà vita ad un moto che avviene dentro l'anima, e non *ad extra*[187]; proprio per questo motivo, l'intelletto, rivolgendosi alle sensazioni in corso, acquisisce da queste delle evidenze sull'esistenza dell'oggetto. Tuttavia, il suo *aspectus* non può affatto estendersi in un contatto spirituale con la *res*, risultandogli in tal modo preclusa ogni esperienza diretta. Da questo punto di vista, allora, Vitale non può che ammettere che soltanto il senso è capace di carpire *per se* l'*actualitas* della realtà esterna, mentre nell'intelletto tale conoscenza è mediata e, dunque, avviene *per accidens*:

> [I]ntellectus non attingit actualitatem extra nisi per sensum et mediante sensu: sensus autem attingit aliquando ad ipsam sine intellectu [...]; ergo immediatius feretur sensus in obiectum suum extra quam intellectus, quia obiectum suum est in quantum tale, intellectus autem solum per accidens.[188]

Allo stesso modo di tanti autori del suo tempo, Vitale del Forno ritiene la dottrina della specie fondamentale per spiegare i fenomeni psicologici; tuttavia, dà ad essa una conformazione molto particolare. Ad esempio, egli – e ciò segna un grande punto di distacco dalla tradizione tomista – ritiene che l'intelletto non ricavi le proprie specie intelligibili necessariamente dai *phantasmata*, poiché può elaborarle a partire da fonti diversificate: 1. gli atti stessi di sensazione, 2. le specie sensibili o 3. l'immaginazione[189]. A seconda, inoltre, della

184. Proprio per questo motivo, si può concordare con Bérubé (1964, p. 115) nell'asserire che attraverso Vitale del Forno: «Nous passons d'un essentialisme à un existentialisme de la connaissance de l'individuel».

185. Cfr. Vitalis de Furno, *Quaestiones VIII de cognitione*, q. 1, a. 2, Delorme ed., p. 164: «Si ergo individuum accipiatur primo modo, dico quod cognoscitur a sensu particulari et sensus suam actualitatem experitur; cognoscitur etiam ab intellectu, sed tamen intellectus suam actualitatem existentiae non experitur; haec enim duo multum differunt [...]. Si autem accipiatur secundo modo, dico quod sensus ipsum non cognoscit nec apprehendit».

186. Ivi, a. 3, § 2, p. 179.

187. Cfr. ivi, pp. 181-182.

188. Ivi, p. 181.

189. Cfr. *ibidem*: «Ut sic ex tribus radicibus intellectus colligat speciem ad cognoscendum singulare:

fonte originaria di provenienza, queste specie intelligibili possono condurre la mente verso l'acquisizione di conoscenze diversificate dall'oggetto. Se, difatti, l'atto di sensazione esperisce l'esistenza della cosa poiché assume a partire da essa la propria specie, in maniera simile si può dire che quando l'intelletto si volge alla sensazione stessa per elaborare la propria rappresentazione, esso acquisisce consapevolezza dell'attualità della *res* percepita. Di converso, se la acquisisce da una specie sensibile, arriverà a conoscerla soltanto *ut singulare*, senza poter inferire alcunché sulla sua esistenza nel tempo presente. Lo stesso vale per le specie che acquisisce dall'immaginazione, a cui l'intelletto si volge quando vuole conoscere un oggetto non attualmente percepito.

Punto ancor più rilevante da segnalare, però, è che le specie intelligibili ricavate da ognuna di queste tre fonti conducono sempre e comunque l'intelletto innanzitutto alla cognizione di qualcosa di singolare e individuale. Le specie universali, difatti, sono ricavate secondariamente, attraverso un'operazione di *reflexio* e di *collatio* sulle similitudini primariamente acquisite:

> Ab omnibus istis speciebus, puta sensationis, a specie rei sensibilis ut est in sensu <et> ut est in imaginatione, colligit speciem rei universalis intellectus, dum scilicet cognita ipsa sensatione immediate, cum sit virtus reflexiva et collativa, cognoscit quidditatem sensationis universalis vel, cognita re particulari per speciem quam colligit ex sensu vel imaginatione, immediate considerat illam rem sub ratione universalis.[190]

Anche Giovanni Duns Scoto introduce degli evidenti elementi di innovazione in riferimento alla classica distinzione aristotelica tra l'oggetto del senso e quello dell'intelletto, anche se i suoi spunti sembrano andare in una direzione ben diversa da quella intrapresa altri suoi colleghi francescani, come Matteo d'Aquasparta o Vitale del Forno. Stando alla lettura di Giorgio Pini, ad esempio, il Dottor Sottile negherebbe che il senso possa conoscere gli individui, poiché, piuttosto, esso percepisce le nature comuni o le "proprietà replicabili" (*replicable features*) presenti nelle cose, finendo in tal maniera con il condividere lo stesso oggetto dell'intelletto, ovvero l'universale. Ciò, secondo lo studioso, sarebbe asserito e stabilito in maniera inequivocabile nelle *Quaestiones* sulla

uno modo ab ipsa sensatione, ut sensatio seu actus sentiendi actu existit, et per illam speciem cognoscit intellectus rem singularem actu existere; secundo a specie ut informat sensum, et per illam nunquam cognoscit singulare esse actu, sed solum sicut imago ducit in cognitionem rei absolute, sic et ista species ducit in cognitionem singularis simpliciter ut singulare est; verum quia intellectus non aliquando se convertit ad sensationes nec species remanent in sensu, ideo a memoria sensitivae vel ab ipsa imaginatione etiam colligit intellectus speciem, si sensus actu non fuerit ad cognoscendum singulare».

190. *Ibidem*.

Metafisica: «Contra: tantum albedo sentitur, cuicumque sit coniuncta; ergo ipsi, ut est sic nota, non repugnat dici de pluribus, sicut nec ipsi ut est intellecta; ergo universale ita sentitur sicut intelligitur»[191].

Lo stesso Pini, inoltre, rileva come ad un certo punto le riflessioni del Dottor Sottile cominceranno ad essere guidate da un principio fondamentale: non c'è niente che possa fungere da oggetto proprio di una determinata facoltà cognitiva, se quest'ultima non è in grado distinguerla in ogni caso dagli altri oggetti della stessa tipologia[192]. Secondo Scoto, *pro statu isto* né il senso né l'intelletto sono in grado di carpire l'*haecceitas*, ovvero quel principio costitutivo che rende ogni determinato singolare quel che è; per questo tali facoltà si dimostrano incapaci di riconoscere l'oggetto come tale e di non confonderlo con un altro oggetto ad esso simile. A conferma di ciò, il Dottor Sottile si richiama, in molteplici sue opere, a due esempi particolarmente interessanti. Se si immagina, ad esempio, che due "bianchezze" sufficientemente simili siano – *per potentia divina* – sovrapposte l'una all'altra, ma in maniera tale che rimangano comunque due unità numerali differenti, secondo Scoto, né l'intelletto né il senso sarebbero in grado di comprendere che si trovano dinanzi a due oggetti distinti. Allo stesso modo, è impossibile che essi arrivino a riconoscere la diversità dei raggi provenienti dal sole, sebbene essi si muovano e si intercambino continuamente[193].

Rispetto a quella di Pini, leggermente diversa è l'interpretazione proposta da Richard Cross, il quale, riprendendo a sua volta alcune riflessioni di Peter King, ritiene che il Dottor Sottile non respinga in assoluto la possibilità che il senso possa conoscere un qualcosa di individuale[194]. Il soprammenzionato principio di Scoto negherebbe soltanto che esso possa conoscerlo *de re*, ovvero in tutte le caratteristiche che rendono l'individuo davvero quel che è e identico a sé stesso; piuttosto, il senso percepisce il singolare mediante quelle proprietà comuni o quegli aspetti che lo rendono massimamente simile agli enti della

191. Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13, OPh, IV, § 172, p. 277, ll. 11-13.

192. Cfr. Pini (2008, p. 296).

193. Cfr. ad es., Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, 1ª, q. 1, CV, VII, § 21, pp. 399, l. 13 – 400, l. 5: «[P]otentia cognoscens obiectum sic (in quantum videlicet 'hac unitate' unum), cognoscit ipsum in quantum est distinctum a quolibet quod non est unum hac unitate, sed sensus non cognoscit obiectum in quantum est distinctum a quolibet quod non est unum illa unitate numerali: quod apparet, quia nullus sensus distinguit hunc radium solis differre numeraliter ab alio radio, cum tamen sint diversi propter motum solis; si circumscribantur omnia sensibilia communia (puta diversitas loci vel situs), et si ponerentur duo quanta simul esse per potentiam divinam, quae etiam essent omnino similia et aequalia in albedine, visus non distingueret ibi esse duo alba (si tamen cognosceret alterum illorum in quantum est unum unitate numerali, cognosceret ipsum in quantum est unum distinctum unitate numerali!)». Cfr. Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 15, n. 5, OPh, IV, §§19-20, pp. 300, l. 12 – 301, l. 20.

194. Cfr. Cross (2014, p. 21). Cfr. anche King (2015, pp. 111-116).

stessa tipologia, o meglio bisognerebbe dire della medesima specie specialissima, che è l'ultimo gradino della scala porfiriana che porta all'oggettivizzazione dell'individuale.

Da questo punto di vista, secondo Cross, sembrerebbe più corretto dire che la natura comune viene percepita nella sua particolarità, e per questo sia l'universale che l'individuale sono conosciuti dal senso. È in tal senso che lo studioso interpreta un passaggio tratto dalla q. 6 sul primo della *Metafisica*, che secondo Pini, però, è soltanto espressione di una fase iniziale del pensiero del Dottor Sottile, che conoscerà significative evoluzioni successive:

> [N]ullum unum singulare est primum obiectum potentiae, sed aliquid unum in multis singularibus, quod est quodammodo universale [...]. Licet autem quodlibet sentire sit tantum circa singulare, non tamen ut circa primum obiectum, sed circa illud unum in singulari. Aliter non idem obiectum potentiae et actus eius. Sed non est circa illud unum nisi sub singularitate.[195]

Risulta, certamente, difficile portare alla luce delle prove conclusive a sostegno dell'una o dell'altra visione, che in ambedue i casi porrebbero in luce un aspetto del pensiero di Scoto che appare originale nel contesto dell'epistemologia medievale. Tuttavia, occorre quantomeno segnalare che la lettura di Cross parrebbe più coerente con la concezione stessa che l'autore ha della cosiddetta *cognitio intuitiva*[196]. Se, difatti, il senso è capace di attingere immediatamente, tramite intuizione, all'oggetto stesso, e non a una sua mera similitudine – come accade per l'immaginazione –, sembrerebbe molto difficile credere che esso non abbia anche accesso alla particolarità di ciò che conosce come presente ed esistente attualmente.

Ma tralasciando per un momento una materia che sicuramente risulta difficile da districare, in realtà sarà proprio la teoria della *cognitio intuitiva* di Scoto a dimostrarsi determinante per spiegare la trattazione ockhamiana del problema della conoscenza del singolare. Sebbene sia Matteo d'Aquasparta che Vitale del Forno avessero attribuito centralità alla possibilità della singolare da parte dell'intelletto, ambedue, però, avevano cercato di metter in evidenza come questo non potesse avvenire in maniera immediata, ovvero attraverso una intuizione. Di converso, questo è proprio il tipo di spiraglio che Scoto aveva lasciato trasparire in alcuni passaggi dei suoi scritti. Abbiamo visto, poi, come in Ockham stesso la nozione di *cognitio intuitiva* fosse divenuta fondativa

195. Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I, q. 6, n. 9, OPh, III, § 46, pp. 146, l. 18 – 147, l. 2.

196. Lo stesso Cross (2014, pp. 21-22) individua un passaggio sulla *notitia intuitiva* che sembrerebbe confermare che essa dà accesso non solo al singolare stesso, ma a ciò che è essenziale alla sua natura.

per qualsivoglia tipologia di conoscenza astrattiva[197]. Da questo punto di vista, non si può non concordare con Camille Berubé nel rilevare come la riflessione ockhamiana sull'intelligibilità dell'individuo non sia affatto un prodotto spontaneo, quanto il risultato di una sistematizzazione e di una sintesi degli esiti di un processo decennale, che hanno portato l'autore non solo a far propria la tesi francescana dell'intellezione diretta del singolare, ma a combinarla in maniera definitiva con le aperture scotiane sull'intuizione[198]. A questo punto, però, conviene entrare nel dettaglio, cercando di illustrare nei suoi aspetti principali il modo in cui Ockham cerca di sostenere le proprie tesi, tentando di districarsi tra i principali fuochi contenutistici che gli si opponevano.

2.5.2. *Ockham e l'apporto contenutistico delle intellezioni singolari*

Sebbene il problema dell'intellezione del singolare sia affrontato dal *Venerabilis Inceptor* in molteplici punti della sua opera, ancora una volta la trattazione più dettagliata e diffusa ci proviene dall'*Ordinatio*. In questa sede, mi focalizzerò principalmente sulla d. 3, in particolar modo le qq. 5 e 6, che si interrogano rispettivamente sulla possibilità che l'universale più comune costituisca il *primum cognitum* e sull'eventualità che la prima *notitia* acquisibile dall'intelletto sia di tipo intuitivo. Partendo dalla prima, Ockham, nella sua *responsio*, avverte innanzitutto l'esigenza di far chiarezza sul significato preciso di alcune nozioni utilizzate di frequente dai suoi contemporanei, che per una mancanza di rigorosità nella definizione del loro uso hanno finito con il generare non pochi fraintendimenti. Le nozioni a cui fa riferimento l'autore sono quelle del conoscere confusamente e distintamente.

Secondo Tommaso, che a sua volta legge in maniera peculiare alcune indicazioni della *Fisica* di Aristotele, l'intelletto umano comprende innanzitutto ciò che è maggiormente confuso, per poi arrivare attraverso un'aggiunta progressiva di specificazioni e determinazioni a una *notitia* più distinta[199]. Per il Dottor Angelico, asserire che l'intelletto conosce inizialmente ciò che è più confuso equivale ad ammettere che l'oggetto immediato delle sue operazioni non è soltanto l'universale, che sarebbe un'indicazione troppo vaga e indeterminata, ma ciò che è "maggiormente" universale e che, dunque, si trova al livello più alto

197. Cfr. Bérubé (1964, p. 263): «L'originalité de la position d'Ockham est de reconnaître, dans l'intuition distincte de l'individuel, un fait d'expérience immédiate et de faire de cette intuition le point de départ, en même temps que le point d'appui, de toute sa théorie de la connaissance».

198. Cfr. ivi, p. 262.

199. Cfr. Aquinas, *ST*, 1ª, q. 85, a. 3, resp., CL, V, p. 336ab. Estratti di tali passaggi sono citati anche in Ockham, *Ord.*, I, d. 3, q. 5, OTh, II, p. 463, ll. 9-21.

della scala porfiriana dei predicabili. Il progredire stesso della scienza, poi, ci permette di conoscere anche ciò che è meno universale.

Per chiarificare la questione, Tommaso considera due esempi, riportati fedelmente da Ockham stesso[200]. Il primo prende ad oggetto ciò che accade quando focalizziamo lo sguardo su un certo uomo in lontananza che si sta pian piano avvicinando a noi. Inizialmente, ci sarà impossibile riconoscere immediatamente che quel certo individuo è Socrate o Platone. Piuttosto, lo comprenderemo per una serie di *step* successivi, che di fatto corrispondono a una progressiva limitazione dell'universale: lo conosceremo prima come un "corpo", poi come un "animale", poi come un "uomo" e soltanto alla fine con il nome di un individuo. Il secondo esempio viene ripreso da Aristotele: esso concerne il caso dell'infante, il quale chiama con il nome di 'padre' tutti gli uomini che gli si presentano dinanzi, proprio perché la sua conoscenza è partita da un qualcosa di maggiormente confuso, che egli non è ancora in grado di determinare.

Per quanto riguarda Scoto, invece, egli ammette una più netta separazione tra l'*intelligere confusum* e il *confuse intelligere*. Nel primo caso si tratta di conoscere un qualcosa di cui non è possibile distinguere le parti. Il secondo, invece, può riguardare qualsivoglia tipologia di oggetto e, in effetti, corrisponde all'accesso più immediato che la mente umana ha ad esso. Il processo naturale della conoscenza prevede, difatti, che le *res* vengano conosciute dapprima più imperfettamente, e quindi confusamente, per arrivare poi pian piano a formularne una definizione, che dà vita a una comprensione di tipo distinto[201]. Naturalmente, il primo oggetto ad essere concepito confusamente è proprio la specie specialissima dell'oggetto che «efficacius et fortius primo movet sensum». Da questo punto di vista, pur ammettendo insieme a Tommaso che l'oggetto proprio dell'intelletto – almeno in questa vita – è l'universale, Scoto si distacca da quest'ultimo nel rilevare come esso giunga innanzitutto alla conoscenza di ciò che è meno comune.

Nella sua *responsio*, Ockham precisa innanzitutto il modo in cui, a suo parere, vanno intese le nozioni di *cognitio distincta* e *confusa*: nel primo caso, la facoltà cognitiva conosce completamente l'oggetto, dimodoché non manchi di riconoscere tutto ciò che gli è intrinseco o che appartiene alla sua essenza; nel secondo, c'è un qualcosa che viene conosciuto dell'oggetto e qualcosa che, invece, non lo è. Proprio per questo motivo, la *cognitio confusa* non permette di

200. Cfr. Aquinas, *ST*, 1ª, q. 85, a. 3, resp., CL, V, p. 336b (cit. anche in Ockham, *Ord.*, I, d. 3, q. 5, OTh, II, p. 464, ll. 2-6).

201. Cfr. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, 1ª, qq. 1-2, n. 21, CV, III, §§ 72-73, p. 49, l. 12 – 50, l. 9 (cit. anche in Ockham, *Ord.*, I, d. 3, q. 5, OTh, II, pp. 443, l. 12 – 444, l. 6).

distinguere chiaramente tale *res* da un'altra che è "dissimile" sotto quell'aspetto che non è conosciuto dalla *potentia cognitiva*[202].

Al contempo, e in ciò sembra soltanto apparentemente seguire Scoto, il *Venerabilis Inceptor* mette in guardia dall'assimilare tra loro il *cognoscere confusum* e il *cognoscere confuse*. Il confuso, secondo Ockham, può essere o un "tutto" completo delle sue parti, oppure qualcosa che è "comune" a più individui. In ambedue i casi, nulla vieta che possa esistere una cognizione distinta di un *confusum*. Il conoscere confusamente, invece, ammette due sensi: il primo è quello introdotto poco fa in opposizione alla *cognitio distincta*; il secondo è improprio e corrisponde a un conoscere quasi collateralmente un oggetto, attraverso informazioni che non sono esclusive di esso, ma condivise con altri oggetti. Ovviamente, in questa sede, Ockham assume solo il primo senso[203].

Partendo da questa base, egli può finalmente formulare alcune conclusioni. La prima stabilisce che ciò che è comunissimo non è il primo oggetto del pensiero *primitate generationis*, essendo quest'ultimo il singolare:

> Dico ad quaestionem, et primo quod comunissimum non est primum cognitum a nobis primitate generationis. Circa quod primo ostendam hanc conclusionem, quod primum cognitum a nobis primitate generationis est singulare.[204]

Da Ockham, non ci saremmo potuti aspettare una considerazione diversa. Immediatamente dopo, per provare tale conclusione, egli specifica che un oggetto può essere conosciuto in primo luogo da una potenza cognitiva soltanto se precede l'atto di cognizione nel preciso rispetto in cui è conosciuto. Tuttavia, per il *Venerabilis Inceptor*, solo i singolari, nella misura in cui sono singolari, esistono nella realtà e precedono qualsivoglia atto di conoscenza. Gli universali, di converso, sono costrutti intramentali che emergono a seguito di determinati processi cognitivi. Conseguentemente, soltanto l'individuale può servire da *primum cognitum*[205].

Stabilito ciò, Ockham può passare alla seconda conclusione, che asserisce che la conoscenza primaria del singolare può avvenire in maniera distinta: «Se-

202. Cfr. Ockham, *Ord.*, I, d. 3, q. 5, OTh, II, pp. 471, l. 15 – 472, l. 6: «Cognitio rei distincta est illa qua quidquid est cognito essentiale patet potentiae, ita quod nihil de essentia vel intraneitate obiecti lateat potentiam, quia hoc est dividere in singula, hoc est quilibet essentiale rei apprehensae. Cognitio confusa obiecti est illa qua aliquid patet potentiae et aliquid latet illam potentiam ipisius obiecti, ita quod non quilibet illius obiecti apprehendatur, ita scilicet quod posito quod aliqua ipsius obiecti sint dissimilia, vel in essentiis suis vel secundum figuras vel secundum maioritatem et minoritatem, et tamen quod non possint discerni».

203. Cfr. ivi, p. 472, ll. 7-23.

204. Ivi, p. 473, ll. 6-9.

205. Ivi, ll. 10-16.

cunda conclusio est quod primum distincte cognitum potest esse singulare»[206]. Per provare questa tesi, Ockham ricorre al principio – discusso anche in precedenza[207] – di gerarchia delle potenze dell'anima: se il singolare viene conosciuto "distintamente" dal senso, lo stesso deve valere anche nel caso dell'intelletto[208]. Incredibilmente, per Ockham il fatto che il senso possa conoscere in maniera distinta un certo individuo rappresenta un qualcosa di "manifesto", al punto tale che non ha nemmeno bisogno di argomentare a favore di ciò; ciò è davvero molto strano se si pensa che tale punto non sarebbe stato concesso con facilità dai suoi contemporanei.

Come abbiamo visto, Vitale del Forno riteneva le facoltà percettive capaci soltanto di esperire l'esistenza del singolare, ma non conoscerlo come tale. Al contempo, Scoto aveva negato decisamente che il senso potesse arrivare a "distinguere" tra loro degli oggetti tra loro similissimi, come due bianchezze tra loro sovrapposte oppure i raggi che provengono dal sole. Da questo punto di vista, potrebbe quasi sembrare che nel formulare le proprie conclusioni Ockham abbia deciso di sorvolare sulle criticità evidenziate dai suoi predecessori. Nonostante le apparenze, nella stessa *Ordinatio* vi sono dei passaggi che mostrano la piena consapevolezza che l'autore ha delle proprie asserzioni.

Nella d. 2, q. 6, ad esempio, Ockham risponde proprio all'assunto scotiano secondo cui un oggetto può essere conosciuto come un'unità numerale – e, dunque, come individuo – soltanto se si è capaci di distinguerlo da qualunque altro della stessa specie[209]. Anche in questa sede, il *Venerabilis Inceptor* asserisce che il senso conosce il proprio oggetto in quanto "distinto" da qualunque altro. Anche perché ciò non implica che, allora, è sempre capace di distinguerlo e separarlo dagli oggetti ad esso simili. Quest'ultima operazione, difatti, presuppone un'aggiunta rispetto alla mera apprensione.

Secondo Ockham, la *cognitio distincta* basta per tenere separati tra di loro gli oggetti che hanno qualche dissomiglianza evidente, almeno nel luogo e nella posizione. Quando, però, tra alcuni oggetti esiste una *maxima similitudo*, c'è bisogno della *cognitio discretiva*. Nel descrivere come l'anima possa ottenere questa conoscenza, Ockham sembra avvicinarsi alla prospettiva di Vitale del Forno: la *notitia discretiva* deriva da una complessione di informazioni capaci di

206. Ivi, p. 474, ll. 19-20.

207. Cfr. *supra*, p. 149.

208. Cfr. ivi, ll. 20-27: «[O]mne distincte cognitum a sensu potest esse primum distincte cognitum ab intellectu; sed singulare potest ante omnem actum intelligendi esse distincte cognitum a sensu; igitur etc. Minor est manifesta. Probatio maioris, quia qua ratione primum cognitum a sensu potest esse primum cognitum ab intellectu, eadem ratione primum cognitum distincte a sensu potest esse primum distincte cognitum ab intellectu».

209. Cfr. ivi, d. 2, q. 6, pp. 208, l. 17 – p. 209, l. 24.

restituire i motivi per cui un certo *hoc* non è un altro *hoc*[210]. Proprio per questo, essa non può appartenere al senso, ma solo all'intelletto.

Tornando, dunque, alla d. 3, q. 5, le ultime tre conclusioni di Ockham sono le seguenti:

> Tertia conclusio est quod aliquid aliud a singulari potest esse primum distincte cognitum.[211]

> Quarta conclusio est quod solum singulare potest cognosci confuse quia solum compositum cuius aliquid latet potest cognosci confuse.[212]

> Quinta conclusio sequitur ex praedictis, quod non semper totus ordo confuse concipiendi praecedit totum ordinem distincte cognoscendi, quia aliquando primum cognitum primitate originis est distincte cognitum, sicut quando aliquid distincte est sensatum illud idem potest esse primum distincte cognitum ab intellectu.[213]

Secondo la terza *conclusio*, dunque, anche qualcosa che non è singolare può essere oggetto di cognizione distinta. Tutto ciò è evidente: assunta una conoscenza individuale, da quest'ultima l'intelletto può facilmente astrarre un concetto universale distinto; anzi, l'autore si spinge anche così in là da asserire che anche una cognizione confusa di un singolare può dar luogo a una conoscenza distinta di tipo universale[214]. La quarta *conclusio* stravolge definitivamente l'assunto tomista, per cui quanto più qualcosa è confuso tanto più è universale. Per Ockham, non si dà confusione se non del singolare, poiché solo il singolare è composto da molte parti, alcune delle quali possono evidentemente esser ignote. La quinta *conclusio* è, invece, una diretta conseguenza della seconda: se il *primum cognitum* può riguardare un singolare in maniera distinta, ne deriva,

210. Cfr. ivi, p. 209, ll. 4-24: «Non tamen oportet propter hoc quod [*sc.* potentia cognoscens] possit discernere vel distinguere ipsum ab omni alio, quia ad cognitionem discretivam plus requiritur quam ad cognitionem apprehensivam, quia cognitio discretiva in actu numquam est nisi respectu distinctorum; nec adhuc sufficit quod distincta apprehendantur, nisi ipsa in se sint dissimilia vel loco et situ distinguantur [...]. Et ideo quantumcumque talia apprehendantur, non oportet quod possint discerni, propter maximam similitudinem inter illa. Tamen si sit potentia intellectiva, potest cognoscere ipsum esse distinctum ab omni alio; aliquo tamen certo demonstrato, non oportet quod possit cognoscere ipsum distinctum ab hoc, quia aliqua universalis potest sciri et tamen multae singulares ignorari; tamen sensus proprie non potest cognoscere ipsum esse distinctum a quocumque, quia hoc pertinet ad notitiam complexam qua scitur hoc non esse hoc. Potest tamen sensus discernere hoc ab aliquo et ab aliquo non, et aliquando potest discernere hoc ab hoc et aliquando non, propter aliquam variationem a parte rei.

211. Ivi, d. 3, q. 5, p. 475, ll. 6-7.

212. Ivi, ll. 17-19.

213. Ivi, p. 476, ll. 9-14.

214. Ivi, p. 475, ll. 7-13.

allora, che non tutto l'ordine della conoscenza presuppone un passaggio dalla confusione alla distinzione.

Rispetto al discorso sin qui condotto, la q. 6 non aggiunge molti dettagli ulteriori, ma ricapitola e conferma in una buona parte alcuni dei contenuti già dimostrati nella precedente. Nella sua *responsio*, in effetti, Ockham cerca di consolidare tre tesi principali sul singolare: 1. che sia effettivamente conosciuto dall'intelletto; 2. che la prima *notitia* acquisibile su di esso sia tipo intuitivo; 3. che costituisce ciò che viene primariamente conosciuto. Di quest'ultima, si è già discusso poco fa in riferimento alla prima *conclusio* della q. 5; ovviamente, essa conferma *a posteriori* anche la 1. La novità più importante, dunque, è la tesi 2, che costituisce in effetti la svolta determinante, capace di condurre a compimento finale la parabola evolutiva sulla rivalutazione del singolare che ha contrassegnato l'ambiente intellettuale francescano. Tuttavia, la dimostrazione di Ockham di questa tesi si riduce a una sola argomentazione:

> [N]otitia singularis aliqua potest esse intuitiva, quia aliter nulla veritas contingens posset evidenter cognosci ab intellectu; sed notitia intuitiva rei non est posterior notitia abstractiva; igitur notitia intuitiva rei singularis est simpliciter prima.[215]

Visto da un punto di vista tecnico, il ragionamento di Ockham sembra inattaccabile. In effetti, non si può ragionevolmente negare che l'intelletto umano sia in grado di conoscere con evidenza alcune proprietà contingenti della cosa, tra cui la sua esistenza effettiva. Ma se questo è il caso, allora vuol dire che esso ha cognizione intuitiva, poiché è essa a rendere possibile l'acquisizione di informazioni di questo genere. Al contempo, però, la *notitia intuitiva* è per definizione antecedente a quella *abstractiva*, che sussiste soltanto perché estrae dalla prima determinati contenuti. Da questo punto di vista, l'unico modo per ribattere al punto segnalato da Ockham sarebbe quello di negare che l'essere umano possa conoscere tali proprietà contingenti: e ciò appare estremamente irragionevole.

Resta, però, un ultimo punto da sviluppare in riferimento al rapporto tra Ockham e la tradizione precedente, ovvero la sua risposta agli esempi classici utilizzati da Tommaso e dai suoi sostenitori per mostrare come il *magis universale* costituisca il *primum cognitum*, che sono quelli dell'apprendimento del *puer* e della visione di un uomo in lontananza. Sebbene quest'ultimo venga citato, il fenomeno non diviene oggetto di una spiegazione alternativa[216]; tuttavia, il

215. Ivi, q. 6, p. 494, ll. 14-18.

216. Di fatto, nelle sue argomentazioni contro le tesi di Tommaso, Ockham accenna solo brevemente

punto è facilmente risolvibile in riferimento alle chiarificazioni poste preliminarmente da Ockham nella q. 5, che spiegano il modo in cui debba essere intesa la *confusio* che la percezione a distanza può evidentemente portare con sé. Diverso è il caso dell'esempio del *puer*, che, dopo essere stato menzionato negli argomenti a favore delle posizioni di Tommaso ed Enrico di Gand nella q. 6, viene preso in esame nella *responsio* finale di Ockham, divenendo occasione per una più approfondita analisi sullo statuto della cognizione del singolare.

Secondo il *Venerabilis Inceptor*, risulta irragionevole credere che il bambino chiami con il nome di 'padre' tutti gli uomini perché conosce dapprima "più universalmente". Essendo il *puer* ancora fermo a uno stato antecedente rispetto all'uso della ragione, ciò equivarrebbe a dire che la sua conoscenza sensitiva sia di tipo universale, asserzione che Ockham ritiene assolutamente contraria a ogni buon senso. Bisogna, dunque, cercare una causa diversa che permetta di spiegare questo fenomeno, che l'autore ritiene molto simile al comportamento che contraddistingue l'agnello, il quale nelle prime fasi della sua vita segue ogni pecora, scambiandola per la propria madre[217]. Ockham coglie, dunque, l'occasione per ritornare su ciò che aveva specificato nella d. 2 in riferimento alla possibilità di una *cognitio discretiva*.

L'apprensione di tipo sensitivo permette alle volte di distinguere un ente da un altro, altre volte no. L'agnello stesso è perfettamente capace di distinguere la propria madre da un asino, un lupo o animali di un'altra specie; tuttavia, non riesce fin da subito a distinguerla dalle altre pecore. Con il tempo, però, questa difficoltà si riduce: l'agnello apprende a riconoscere le differenze tra pecore di colore diverso e, infine, a individuare con esattezza la propria madre nel gregge. Secondo Ockham, questo avviene perché l'esperienza sensibile consente all'animale di affiancare alla conoscenza distinta della madre anche conoscenze analoghe riferite agli altri individui con cui è entrato in contatto.

Tutto ciò ci permette di aggiungere qualcosa in più in riferimento alla complessità della *notitia discretiva*. Essa viene a determinarsi come una sommatoria di *notitiae* distinte volte ad oggetti differenti. Da questo punto di vista, se una realtà è *distincte* conosciuta, ma un'altra lo è solo confusamente, una *similitudo*

al modo in cui l'Aquinate usa questo esempio, nel tentativo di mettere in luce le criticità della sua posizione. Se, difatti, ci si chiede in che modo si possa "sentire" il maggiormente comune e il meno comune – conseguenza che Ockham fa derivare dalle posizioni di Tommaso, anche se, come è chiaro, non avrebbe mai sostenuto qualcosa del genere –, allora bisogna prima capire se ciò possa avvenire attraverso un unico o più atti di sensazione. Non è possibile che sia unico, poiché l'esempio del *visum a remotis* dimostra che vi sono delle successive sensazioni dell'oggetto. Ma non è nemmeno possibile che siano plurali, poiché una potenza non può avere simultaneamente due atti. Cfr. ivi, q. 5, p. 469, ll. 18-26.

217. Cfr. ivi, q. 6, pp. 496, l. 20 – 497, l. 5.

sussistente tra di esse può facilmente indurre il senso in errore[218]. Di converso, l'acquisizione di una conoscenza appropriata anche degli altri *similia* può concedere all'agnello e al *puer* una progressione nella conoscenza, sicché imparino ad individuare i loro genitori tra i membri di una stessa specie.

L'aspetto interessante di questa ricostruzione dell'autore è che in questo caso Ockham apre esplicitamente alla possibilità d'acquisizione di una *cognitio discretiva* anche a livello sensoriale. Ciò, però, sembra in contrasto con quanto l'autore aveva cercato di mettere in evidenza nella d. 2, q. 6, ove asseriva che soltanto l'intelletto è capace di distinguere un certo oggetto da qualunque altra cosa, mentre il senso può farlo solo in alcuni casi. Ma forse è proprio questo il punto. Se la *ratio discretiva* deve poter contare su una composizione di *notitiae* dei singolari previamente acquisite, sembra in qualche modo evidente che essa compete in senso più proprio e pieno alla facoltà intellettiva, l'unica capace di combinare le cose conosciute dando vita a proposizioni e ragionamenti. Di converso, il senso sarebbe molto limitato su questo punto, pur potendo, fino ad una certa misura, discernere i singolari che ha appreso distintamente.

In ogni caso, è chiaro che anche su questa materia Ockham mostra particolare propensione a porre nella *res* singolare la radice di ogni scienza. E lo fa non solo recuperando la tesi dell'intellezione diretta del singolare, sostenuta già da altri autori francescani, e combinandola adeguatamente con una rilettura della visione scotista sulla *cognitio intuitiva*, ma anche attraverso una rivalutazione della consistenza epistemologica della conoscenza che a livello sensitivo e intellettivo può essere acquisita dagli individui. Se, difatti, anche Vitale del Forno aveva segnalato come il senso fosse in grado di conoscere l'esistenza del singolo individuo, tuttavia, si era dimostrato particolarmente prudente nell'assegnargli la capacità di poterlo conoscere nelle sue proprietà essenziali. Diverso, invece, è il caso di Ockham, il quale vede in tale riconoscimento una prerogativa fondamentale dell'accesso diretto che il senso ha all'oggetto, che, di fatto, può procurare una conoscenza perfettamente distinta delle sue parti e di tutto ciò che è ad esso essenziale. Certo, l'autore non si spinge così in là da asserire che tale

218. Cfr. ivi, pp. 498, l. 9 – 499, l. 2: «Omnia ista nobis innotescunt per effectus, quia videmus quod agnus primo sequitur omnem ovem talis vel talis coloris, postea quod sequitur ovem determinatam. Hoc autem non contingeret nisi variaretur cognitio ipsius sensitiva, cum cognitio sensitiva sit principium motus progressivi in talibus. Et ratio huius est, quia potentia apprehensiva creata non potest discernere unam ab alia nisi propter aliquam dissimilitudinem aliquorum dissimilium apprehensorum, sive sit dissimilitudo in qualitatibus sive in figuris sive in situ, vel inter aliqua talia inter quae est talis dissimilitudo. Et ideo quia non statim cognoscit distincte omnia talia, non potest statim discernere unum ab alio. Similiter, quamvis aliquando habeat distinctam notitiam de uno singulari, tamen de alio singulari a quo debet primum singulare discernere non habet distinctam notitiam, et ideo poterit esse tanta similitudo in multis inter illa quod notitia distincta unius, etiam cum notitia confusa alterius, non est sufficiens ad discernendum unum singulare ab alio, et tamen semper cognoscitur singulare».

oggetto sia sempre perfettamente distinguibile dalle cose che gli sono molto simili, dato che la *ratio discretiva* presuppone una complessione di cognizioni. Tuttavia, è innegabile che l'accesso immediato ed intuitivo stesso che sia il senso che l'intelletto hanno alla *res* acquisisca una rilevanza tale da arrivare a costituire e giustificare il perimetro stesso della ricerca scientifico-filosofica.

2.6. Dal *fictum* all'*actus*

2.6.1. *Le origini del concetto di* esse obiectivum

Così come per altre concettualizzazioni, Ockham elabora la sua teoria dell'*esse obiectivum* riprendendo alcune nozioni e prospettive teoriche ben note negli ambienti accademici del secolo XIV. Ancora una volta, a dare un *input* fondamentale verso tale direzione è stato Duns Scoto, la cui opera risulta disseminata di accenni e spunti che, sebbene siano ben distanti dal dare alla luce una teoria sistematica e completa, hanno preparato il terreno per la speculazione successiva. Stando a quanto il Dottor Sottile mette in evidenza nella seconda parte della d. 2 del libro I dell'*Ordinatio*, affinché l'intelletto possa condurre autonomamente le proprie operazioni, senza dipendere in maniera strutturale e totale dalle facoltà inferiori dell'anima, si richiede che l'oggetto – nella ragione per cui diviene conoscibile, ovvero quella dell'universalità – si renda in qualche modo ad esso presente[219]. Tale funzione viene debitamente espletata proprio dalla specie intelligibile, che Scoto, a differenza di Enrico di Gand, vede come un elemento che va tenuto radicalmente distinto dal *phantasma*, poiché altrimenti esso – proprio perché presente nella *virtus imaginativa* – costringerebbe l'intelletto a "mendicare" il proprio oggetto, compromettendo inesorabilmente quella che dovrebbe essere la potenza più perfetta dell'anima umana[220].

Tuttavia, è evidente che la cosa non può essere presente nell'intelletto nel suo essere reale, ovvero in maniera uguale al modo in cui esso sussiste al di fuori della mente. Scoto utilizza espressioni diversificate per contrassegnare il peculiare modo di esistenza che l'oggetto possiede quando presente nella facoltà intellettiva: ad esempio, molto spesso egli lo etichetta come un '*esse deminutum*', concetto chiamato in causa anche per la spiegazione della *cognitio abstractiva*[221].

219. Cfr. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, 3ª, q. 1, nn. 10-11, CV, III, §§ 366-368, pp. 222, l. 8 – 224, l. 16.
220. Cfr. ivi, n. 12, § 369, pp. 224, l. 17 – 225, l. 9.
221. Cfr. Perler (1994, p. 75).

Il Dottor Sottile spiega in che cosa consista questa "diminuzione", contestualizzando tale concetto in una relazione a tre termini: l'essere diminuito non è tale rispetto al diminuente, ma in riferimento ad un terzo elemento che viene preso sotto una precisa determinazione[222]. Quando, ad esempio, diciamo di un Etiope 'questo individuo è bianco per quanto concerne i suoi denti', il bianco non viene diminuito nella sua intensità come se fosse più "sbiadito" rispetto a qualsiasi altro oggetto completamente bianco. Tuttavia, proprio perché in questo caso il bianco viene ricondotto a un aspetto specifico di un individuo particolare, esso viene predicato di quest'ultimo come qualcosa di diminuito. Ciò che conta, dunque, non è la comparazione quantitativa tra il bianco assoluto e il bianco diminuito, ma la relazione tra quest'ultimo e un terzo elemento, che viene "ridotto" a un suo aspetto.

Nel caso della *res intellecta*, essa non è diminuita rispetto al modo di esistere dell'atto stesso di intellezione, che, quindi, rappresenta il diminuente[223]; piuttosto, è diminuita rispetto all'*esse simpliciter* dell'oggetto esterno, poiché quest'ultimo viene preso secondo una precisa determinazione, che è quella sua conoscibilità. In altre parole, l'oggetto presente nella mente non possiede un essere assoluto, ma un *esse secundum quid*, il che vuol dire che non sussiste autonomamente, come la cosa esterna, ma in un preciso rispetto, che è la sua relazione con un determinato conoscente. Questa premessa giustifica le diverse nomenclature con le quali Scoto suole contrassegnare le modalità d'essere della cosa che si presenta all'intelletto, che a seconda dei casi viene descritto come un *esse intelligibile*[224], *intentionale*[225] o addirittura *obiectivum*[226], espressione, quest'ultima, che fa riferimento al fatto che tale *res* sussiste sol-

222. Cfr. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. u., n. 8, CV, VI, § 33, p. 284, ll. 3-9: «[D]eminutum respectu deminuentis non est deminutum, sed respectu tertii, ad quod comparatus ipsum sub determination deminuente: sicut cum dico 'iste est albus secundum dentes', non deminuitur album, sed accipitur pro albo simpliciter, respectu huius determinationis (alioquin esset nugatio); ut autem accipitur sub illa, dicitur de tertio – ut de Aethiope – tamquam deminutum».

223. Cfr. ivi, §§34-35, pp. 284, l. 10 – 285, l. 5. Cfr. anche Duns Scotus, *Reportatio*, II-A, d. 1, q. 2, ms. Oxford, Merton College, 61, ff. 115r-220r, in part. f. 119r: «Per hoc dico ad rationem quod res intellecta non accipitur secundum esse deminutum respectu intellectionis immo secundum esse simpliciter. Nunc autem si relatio illa quae est intellecti ad intelligentem non esset diminuens respectu esse sicut nec accipitur album deminute respectu similitudinis nec etiam sub similitudine respectu tertii tunc si lapis intellectus esset aeternus ergo et lapis sub esse simpliciter. [...] Ideo concedo quod lapis secundum verissimum esse est intellectus aeternaliter, ita quod respectu intellectionis accipitur secundum esse simpliciter, sed totum, ut lapis intellectus est deminutum respectu esse simpliciter in comparatione tamen ad relationem non est deminutum».

224. Cfr. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. u., n. 6, CV, VI, § 28, p. 282, l. 4 e l. 7.

225. Cfr. ivi, I, d. 3, 1ª, q. 4, n. 17, CV, III, § 260, p. 158, ll. 4-5: «Quia obiectum in quantum habet "esse" in intellectu, non habet "esse" reale sed tantum intentionale».

226. Cfr. ivi, d. 36, q.u., n. 10, § 47, p. 289, ll. 16-19: «[M]otio intellectus nostri "a quiditatibus intelligibilibus" reducitur ad ipsum intellectum divinum, per cuius "esse simpliciter" illa obiecta habent esse secundum quid, scilicet obiectivum».

tanto come oggetto del pensiero, e non come un *subiectum* dotato di un'esistenza *absoluta*[227].

La nuova strada inaugurata da Scoto non ha tardato ad essere assimilata e percorsa dai suoi contemporanei e successori, tanto che la distinzione tra l'essere reale e quello oggettivo viene trattata, nei primissimi decenni del secolo XIV, come una sorta di standard teorico[228]. Ma ancora una volta, uno dei passaggi più rilevanti e determinanti per la storia degli sviluppi di tale dottrina va individuato in Pietro Aureoli. Secondo quest'autore, la nostra relazione cognitiva con il mondo esterno diviene chiarificabile solo se si pone l'esistenza di un *esse apparens*[229], che possiede un tipo sussistenza meramente intenzionale. Ciò vale innanzitutto per la conoscenza di tipo sensoriale. Aureoli chiarifica con particolare precisione questo punto nella d. 3, sezione 14 del suo *Scriptum super I Sententiarum*, ove arriva addirittura ad individuare otto *experientiae*, rispondenti a delle illusioni ottiche, che mostrano in maniera inconfutabile la necessità che il senso ponga o, anzi, formi una *res in esse intentionali*. In questa sede, può sicuramente esser utile prendere in considerazione almeno le prime due.

In primo luogo, Aureoli esamina il caso di un uomo trasportato dall'acqua, che vede muoversi gli alberi che popolano la riva[230]. Sebbene tale moto sia «in oculo obiective», esso non è la *visio* stessa, poiché altrimenti questa corrisponderebbe all'oggetto visto. Ma il moto non può essere posto come qualcosa di reale nemmeno negli alberi stessi, poiché altrimenti bisognerebbe asserire che questi ultimi si stiano muovendo per davvero, mentre è chiaro che non è così. Al contempo, è insensato posizionarlo nell'aria stessa, dato che non le viene affatto attribuito. Non resta che concludere che tale moto è «tantum intentionaliter, non realiter, in esse viso et in esse iudicato».

La seconda *experientia* menzionata da Aureoli concerne il caso di un bastone che si muove rapidamente in maniera circolare in aria, dimodoché appaia, dinanzi a chi lo sta guardando, una sorta di *circulus*[231]. Il punto problematico, però, rimane quello di capire che cosa effettivamente sia questo cerchio. Esso non può essere qualcosa di reale presente nel bastone, poiché esso è di forma retta; né può esistere nell'aria stessa presa come tale; né tantomeno può coincidere con la *visio* stessa, perché in tal caso si cadrebbe nell'assurdo di collocare l'atto visivo nello stesso luogo in cui si manifesta il cerchio. Non può neppu-

227. Da questo punto di vista, come nota anche Read (1977, p. 17), la contrapposizione tra 'oggettivo' e 'soggettivo', in ambiente medievale, inverte il modo in cui questi concetti sono intesi al giorno d'oggi.

228. Cfr. Pasnau (1997, pp. 70-71).

229. Sull'*esse apparens*, cfr. Denery (1998); Adriaenssen (2017, pp. 153-155).

230. Cfr. Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 3, s. 14, a. 1, Buytaert ed., II, § 31, p. 696, ll. 8-16.

231. Cfr. ivi, pp. 696-697, ll. 16-25.

re trovarsi *intra oculum*. L'unica conclusione possibile, per Aureoli, è che tale cerchio «sit in aere habens esse intentionale sive in esse apparenti iudicato et viso».

Sebbene gli otto esempi riportati nella d. 3 facciano riferimento a delle illusioni ottiche, Aureoli si preoccupa di specificare che non è solo in questi casi che si manifesta un *esse apparens*. Il principio fondamentale sostenuto dall'autore è che l'*esse* che viene giudicato da ognuno dei cinque sensi esterni non va mai confuso con quello reale. La vera differenza tra le sensazioni veritiere e le illusioni sta nel fatto che nelle prime viene a determinarsi una certa corrispondenza tra la *res* che procura l'*immutatio*, che è quella reale, e la *res* intenzionale. Tale coincidenza viene, però, a mancare nelle menzionate illusioni ottiche, le quali portano alla percezione, o meglio a giudicare l'*esse* di una *res* che non corrisponde a quella che ha procurato lo stimolo nell'organo di senso[232].

L'attività di formazione e produzione di cose *in esse intentionali* viene sicuramente portata avanti anche nel caso del senso interno[233], ma è nel caso dell'intelletto che si manifesta con intensità ancora maggiore (*fortius*)[234]. Questa assunzione permette all'autore di strutturare in maniera alquanto lineare e coerente il proprio discorso sulla facoltà intellettiva dell'uomo, salvaguardandone alcune prerogative di base. Ad esempio, come ha messo anche in luce Perler, il concetto di *esse obiectivum* serve ad Aureoli per mantenersi fedele alla tradizionale lettura aristotelica dell'oggetto della scienza[235]. L'intelletto, difatti, non si volge mai direttamente ad oggetti singolari, arrivando a concepire, ad esempio, questa o quella specifica rosa[236]. Tuttavia, gli enti particolari sono gli unici che popolano la realtà. Da ciò deriva che l'intelletto può condurre adeguatamente le proprie operazioni soltanto se è capace di porre da sé il proprio oggetto in una sorta di *forma specularis* o di *idolum*, che non può essere alcunché di reale. Ne risulta, dunque, che l'essere oggettivo è il vero termine ultimo

232. Cfr. Petrus Aureoli, *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, II, d. 13, q. u., Romae ed., f. 181raD: «Non dico quin requiratur res aliqua faciens impressionem aliquam in visu, sine tali enim impressione non potest oculus iudicare vere, et false, sed dico de re, quae non est, quia iudicato resultanti ex tali impressione non corrispondet aliquid in re extra, ita quod impressio licet fiat ab aliqua re, non tamen a re, quam iudico ibi esse».

233. Cfr. Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, I, d. 3, s. 14, a. 1, Buytaert ed., II, § 31, pp. 698-699, ll. 61-63.

234. Cfr. ivi, p. 698, ll. 64-68.

235. Cfr. Perler (1994, p. 82).

236. Cfr. Petrus Aureoli, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, I, d. 9, Romae ed., I, f. 319aD: «[C]oncipiendo enim hominem, vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam, vel illam, vel hominem istum, vel illum, sed ad rosam, vel hominem simpliciter. Ergo illa forma specularis, vel idolum, vel conceptus non potest esse aliquid reale, inhaerens intellectui, vel phantasmati, sed nec aliquid subsistens».

dall'atto intellettuale, come è possibile leggere nella d. 2 del suo *Scriptum super Sententiarum*:

> [O]biectum, ad quod terminatur actus intellectus, est verum existens in anima obiective. Supponendo namque [...] actus intellectus terminatur ad rem positam in esse formato et intentionali ac apparenti; non enim terminatur ad rosam existentem realiter, sed in esse formato conspicuo et apparenti; aliquin rosa que lucet in mente obiective, omnibus rosis destructis, existeret realiter et redirent ideae Platonis; hoc nimirum supposito considerandum est quod rosa sic posita appellatur veritas rosae.[237]

Di estremo interesse è il fatto che l'autore parli di un *lucere in mente* in riferimento all'essere intenzionale della rosa. La terminologia sembra richiamare da vicino la dottrina agostiniana del *verbum*, parola che, in effetti, lo stesso Aureoli usa per contrassegnare la rosa presente oggettivamente nell'anima[238]. D'altra parte, il discorso sul *verum*, prima ancora di poter essere articolato al livello verbale esteriore, trova un proprio fondamento più puro e originario nella relazione di conformità tra ciò che esiste *obiective* nell'intelletto e il mondo esterno[239].

2.6.2. *La prima teoria del concetto di Ockham*

La teoria del *fictum* e dell'*esse obiectivum* del primo Ockham presenta, per certi versi, degli interessanti punti di contatto con le teorie di Aureoli, ma per altri se ne distacca in maniera decisa[240]. D'altra parte, il *Venerabilis Inceptor* deve in qualche modo cercare di far quadrare questa elaborazione teorica propria dei primi decenni del secolo XIV entro una dottrina metafisico-epistemologica largamente originale nei suoi presupposti e svolgimenti.

Innanzitutto, va notato che a differenza del suo più anziano confratello francescano, Ockham non ritiene affatto necessario parlare di un *esse obiectivum* anche nel caso delle facoltà del senso esteriore o dell'immaginazione. In effetti, per il *Venerabilis Inceptor* è fondamentale che i processi di apprensione abbiano come loro punto di termine proprio le *res* singolari presenti nella real-

237. Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, I, d. 2, s. 10, Buytaert ed., § 91 p. 548, ll. 3-10.

238. Cfr. ivi, § 93, ll. 17-19: «Sed locutio intellectus consistit in formatione huiusmodi, puta in positione rosae in esse apparenti; et rosa sic posita dicitur verbum».

239. Cfr. ivi, § 94, ll. 21-24.

240. Oltre Duns Scoto e Pietro Aureoli, esistono sicuramente altre fonti prossime che potrebbero aver ispirato la dottrina di Ockham, come Enrico di Harclay e Erveo Natale. Cfr. al riguardo Müller (2012, pp. 61-65).

tà, che con la loro azione causale riescono a procurare delle cognizioni di tipo intuitivo in grado di restituirci anche informazioni sulle loro proprietà contingenti. Ovviamente, tutto ciò vale anche per le intellezioni stesse dei singolari, possibilità a cui Ockham apre con convinzione attribuendole un ruolo chiave nella sua teoria della conoscenza. Tuttavia, è chiaro che l'intelletto umano è capace di operazioni diversificate e che, dunque, non ognuna di esse ha come proprio punto di termine un oggetto individuale. Da questo punto di vista, il primo Ockham ricorre alla dottrina dell'*esse obiectivum* per rendere conto, innanzitutto, del modo in cui si giunge alla conoscenza degli universali, che non possono esistere in maniera soggettiva (*subiective*) né nella realtà né nella mente, sebbene in quest'ultima possano almeno acquisire un essere "fittizio":

> [F]ictum est illud quod primo et immediate denominatur ab intentione universalitatis et habet rationem obiecti, et est illud quod immediate terminat actus intelligendi quando nullum singulare intelligitur; quod quidem, quoniam est tale in esse obiectivo quale est singulare in esse subiectivo, ideo ex natura sua potest supponere pro ipsis singularibus quorum est aliquo modo similitudo.[241]

In un certo senso, si può dire che il *Venerabilis Inceptor* concorda con Aureoli nell'individuare nella dottrina dell'*esse obiectivum* una spiegazione plausibile del modo in cui l'uomo può giungere alle comprensione degli universali, anche se il primo ritiene che buona parte dei fenomeni intellettuali possa essere spiegata senza di essa. Al contempo, anche Ockham – sebbene nel caso dei concetti semplici preferisca non parlare di verità o falsità – ritiene che tra i *ficta* elaborati dall'intelletto ve ne siano alcuni che non possono corrispondere ad alcunché nella realtà delle cose, che egli denomina '*figmenta*', come quando si pensa a cose come una chimera o a un monte aureo. Altri, invece, sono conformi con quanto è situato nella realtà e sono propriamente etichettabili come 'universali'[242]. In aggiunta a tutto ciò, l'autore enumera tra i *ficta* le proposizioni e i sillogismi di tipo mentale, anch'essi contrassegnati come meri enti di ragione[243].

241. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 8, OTh, II, p. 274, ll. 13-19.

242. Cfr. ad es. Ockham, *EPer*, I, Pro., OPh, II, § 10, p. 370, ll. 20-25: «Et tamen distinguendum esset de fictis, quia quaedam sunt ficta quibus nihil consimile in re potest correspondere, sicut est de chimaera et huiusmodi, et talia vocantur communiter figmenta (ficta ed.). Alia dicuntur ficta quibus tamen consimilia in esse reali correspondent vel correspondere possunt, et huiusmodi vocantur universalis». Ho corretto l'edizione con la *lectio*, che trova riscontro in alcuni manoscritti riportati nell'apparato critico, che appare più opportuna. D'altra parte, in molteplici sedi Ockham designa con il nome di '*figmenta*' enti immaginabili come le chimere, gli ircocervi e simili. Cfr. ad es. ivi, § 9, p. 364, ll. 18-21; Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 8, OTh, II, p. 273, ll. 15-18.

243. Cfr. ivi, p. 273, ll. 19-22: «Similiter, propositiones, syllogismi et huiusmodi, de quibus est logica,

Da un punto di vista tecnico, il *fictum* non rientra in nessuna delle dieci categorie aristoteliche, le quali sono capaci di designare soltanto l'*ens extra animam*, ovvero tutto ciò che possiede un qualche tipo di realtà che non dipende dal suo essere "oggettivizzato" da una facoltà cognitiva. Paradossalmente, per Ockham anche le stesse intellezioni o comunque le impressioni che il soggetto conoscente riceve nei sensi interni ed esterni sono caratterizzabili come *res extra animam*. Nonostante la loro presenza peculiare nelle facoltà umane, difatti, essi ricadono comunque nel genere delle qualità e, allo stesso modo del calore o della bianchezza, presentano un essere reale, che rimane radicalmente differente da quello dei *ficta*[244]. Nella sua *Expositio* sul *Peri hermeneias*, Ockham rileva che la distanza che c'è tra un *idolum* e una *res* è sempre più grande e marcata tra quella che può sussistere tra degli enti reali:

> Tale fictum seu idolum plus distinguitur a re extra quam quaecumque res ab una alia; tamen in esse intentionali magis sibi assimilantur, in tantum quod si posset produci realiter sicut potest fingi, esset vere consimile realiter rei extra. Et propter istam rationem magis potest supponere pro re et esse communis et esse illud in quo res intelligitur quam intellectio vel aliqua alia qualitas.[245]

Il motivo per cui un determinato ente intenzionale può stare per (*supponere*) le cose esterne, permettendone l'assimilazione a livello intellettuale, deriva dal fatto che, se fosse possibile "produrlo" per davvero nel modo in cui esso è modellato nella mente, questo diverrebbe molto simile a qualcosa che esiste nella realtà esterna. Questo punto viene ulteriormente chiarito nella q. 8, d. 2 dell'*Ordinatio*:

> [I]ntellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem produceret extra. Et esset consimiliter – proportionabiliter – sicut est de artefice. Sicut enim artifex videns domum vel aedificium aliquod extra, fingit in anima sua consimilem domum et postea consimilem producit extra, et est solo numero distincta a priori, ita in proposito, illud fictum in mente ex visione alicuius rei extra esset unum exemplar. Ita enim sicut domus ficta, si fingens haberet virtutem productivam realem, est exemplar ipsi artifici, ita illud fictum esset exemplar respectu sic fingentis. Et illud potest vocari universale, quia est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra, et propter istam

non habent esse subiectivum; igitur tantum habent esse obiectivum, ita quod eorum esse est eorum cognosci; igitur sunt talia entia habentia tantum esse obiectivum».

244. Ivi, ll. 3-14.

245. Ockham, *EPer*, I, Pro., OPh, II, § 10, pp. 370-371, ll. 27-33.

similitudinem in esse obiectivo potest supponere pro rebus extra quae habent consimile esse extra intellectum.[246]

Dunque, Ockham equipara il processo di formazione degli enti in essere intenzionale al modo di procedere degli artisti, che, innanzitutto, producono in sé un *exemplar* di quella che dovrà essere la loro elaborazione artistica. L'anima, difatti, nel momento in cui vede una *res* esterna, può idearne una che sia consimile a quella stessa, fungendo da modello capace di orientare l'attenzione (*respicere*) verso tutti gli enti singolari reali che gli sono sufficientemente simili. Poco dopo, nella stessa opera, Ockham specifica che tale *exemplar* costituisce una sorta di *verbum rei* che, messo in una determinata combinazione con altri elementi, può addirittura fungere da termine di una proposizione, capace di *supponere* per tutte le cose che rappresenta[247]. Date le premesse, è possibile comprendere meglio il perché, per l'autore, anche le proposizioni o i sillogismi mentali costituiscano dei *ficta*.

Come abbiamo visto, già in questa fase, Ockham prende seriamente in considerazione l'idea di una semanticizzazione del concetto. Tuttavia, c'è da notare che in questo stadio primordiale nella sua teoria del linguaggio del pensiero siano presenti alcune ambiguità, che lasciano intravedere lo svolgersi di un processo di progressiva elaborazione dei contenuti della tradizione, che, però, non è giunto a piena maturazione. Se, difatti, il *conceptus mentis* è ciò a cui termina l'atto di intellezione quando non comprende una *res* individuale, ne deriva che – tecnicamente – non esistono dei concetti che siano propriamente singolari[248]. Questo farebbe pensare, dunque, che il linguaggio mentale sia composto soltanto di termini di tipo universale, dimodoché l'intelletto non possa avvalersi – in sé stesso – di nomi come 'Socrate', 'Platone' e simili. Al contempo, non potrebbe nemmeno formulare delle proposizioni che contengano termini di questa tipologia, il che ridurrebbe incredibilmente le sue capacità d'inferenza, trovandosi costretto a concludere i propri sillogismi sempre universalmente. Tale dato sembra porsi in chiaro contrasto alla centralità che, nel-

246. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 8, OTh, II, p. 272, ll. 2-17.

247. Cfr. ivi, 2, p. 279, ll. 6-11: «Secundo, quod sic fictum vocatur similitudo vel imago vel pictura rei, et sicut dicit ibidem, vocatur verbum rei. Tertio, patet quod illud sic fictum vere est obiectum cognitum ab intellectu. Et propter ista potest esse terminus propositionis, et supponere pro omnibus illis quorum est imago vel similitudo; et hoc est esse universale et commune ad illa».

248. Cfr. Ockham, *EPer*, I, Pro., OPh, II, §7, p. 360, ll. 20-25: «Potest etiam vocari intentio animae pro eo quod non est aliquid reale in anima ad modum quo habitus est aliquid reale in anima, sed habet tantum esse intentionale, scilicet esse cognitum, in anima. Et propter idem potest vocari conceptus mentis, et terminat actum intelligendi quando non intelligitur aliqua res singularis extra». Cfr. anche Ockham, *Ord.*, d. 22, OTh, II, p. 47, ll. 10-13: «[A]liquid potest cognosci sine conceptu mentis [...], sicut patet in notitia intuitiva rei singularis».

la costruzione della propria teoria sulla *cognitio intuitiva*, Ockham dà proprio ai giudizi sul singolo individuo e le sue verità contingenti per la fondazione della conoscenza scientifica.

Quella che potrebbe apparire come una grave lacuna trova però una spiegazione alla luce degli studi di Elizabeth Karger. Quest'ultima ha mostrato come, nelle opere giovanili, Ockham ammetta la possibilità che siano le cose stesse a fungere da estremi – ossia da soggetto o predicato – di una proposizione. In questa fase, per il francescano inglese può prendere parte di un enunciato mentale tutto ciò che l'intelletto comprende e che quindi funge da "termine" di un'azione conoscitiva[249]. E se ciò vale per i *cognita* presenti nella mente in *esse obiectivum*, lo stesso principio si applica anche ai *cognita* che godono di una vera e propria realtà *extra animam*. Ciò è segnalato con particolare chiarezza nei punti dell'*Ordinatio* in cui discute dei predicati che è possibile attribuire a Dio:

> [P]raedicabilium de Deo aliquod est vera res extra animam, secundum unam opinionem, quia quidquid potest intellectus intelligere simplici notitia, potest componere cum alio vel cum se ipso, dicendo 'hoc est hoc'. Aliquod autem praedicabile est conceptus habens tantum esse obiectivum, secundum unam opinionem, qui quidem vere potest praedicari de deo, non pro se, sed pro re.[250]

> [S]ciendum quod illorum quae praedicantur de Deo quaedam sunt res |§ si res possit praedicari, §| et quaedam tantum conceptus. [...]. Et ita intellectus omne cognitum, sive sit res sive conceptus, potest praedicare de omni cognito. [...] Tertio, dico quod respectum praedicabilium de Deo potest subici vel res ipsa quae Deus est vel aliquis conceptus praedicabilis de re illa.[251]

La possibilità di parlare di proposizioni composte da *res* non rappresenta un *unicum* nella storia del pensiero medievale; anzi, da questo punto di vista, sembra molto probabile che Ockham abbia tratto ispirazione dalla ben più famosa teoria della *propositio in re* del contemporaneo Walter Burley. Nondimeno, le idee dei due manifestano alcune divergenze che occorre segnalare.

Come è ben noto, il modo in cui Burley espone la propria teoria della *propositio in re* nelle sue varie opere non è sempre uguale. Da questo punto di vista, anche gli studiosi discutono sulla possibilità di un'evoluzione di pensiero dell'autore su tale tematica[252]. Tuttavia, le difficoltà che la materia desta posso-

249. Cfr. Karger (1994, pp. 441-444; 1996, pp. 210-218).
250. Ockham, *Ord.*, I, Prol., q. 1, OTh, I, p. 49, ll. 14-20.
251. Ivi, p. 109, l. 12 – 110, l. 16.
252. Cesalli (2013, pp. 127-129), ad esempio, ritiene che la differenza di formulazione tra le varie opere

no esser almeno parzialmente aggirate se tralasciamo le formulazioni più mature della teoria della *propositio in re* contenute nelle *Expositiones* sulle *Categorie* e il *De interpretatione*, datate a partire dal 1337, e ci soffermiamo su quelle opere che possono aver effettivamente influenzato Ockham.

Pur senza utilizzare ancora l'espressione specifica '*propositio in re*', è possibile individuare le basi di questa dottrina già nelle questioni giovanili che Walter Burley dedica al *Peri hermeneias* (1302 ca.) e agli *Analitici secondi* (1307 ca.). Nella prima, l'autore parla di una *oratio in mente* la cui prerogativa è quella di esser composta «ex rebus quas intellectus asserit esse eadem et diversa»[253]. Proprio la controintuitività che caratterizza tale teoria spinge Burley a segnalare che la composizione delle cose che avviene nella mente non sia reale, ma di tipo intellettuale[254], asserzione che, però, non contribuisce di certo a spianare i dubbi.

Qualche elemento in più per la chiarificazione della questione viene fuori già nella seconda opera, ove – tralasciando in questo caso le *litterae* – si distinguono innanzitutto tre tipologie di proposizione: 1. quella *proposita tantum*, determinata da una composizione intellettuale tra le cose; 2. la *propositio proponens tantum*, formata dalle voci; 3. infine, la *propositio proponens et proposita*, formata da concetti[255]. Detta così, potrebbe quasi sembrare che in questa sede Burley non consideri più quella composta da cose come una proposizione di tipo mentale. Tuttavia, questa è una falsa pista e l'autore lo dimostra proprio nelle risposte alle *rationes*, ove – focalizzandosi principalmente sui sillogismi – fa chiaramente intendere che alla base della sua affermazione secondo cui le cose possano far parte di un complesso proposizionale, c'è il presupposto che esse siano assunte non nel loro essere soggettivo, ma in quello *obiectivum*[256].

sia soltanto "terminologica", e non sostanziale. Ma tale ipotesi è ben lungi da aver incontrato consenso unanime.

253. Gualterius Burlaeus, *Quaestiones in librum Perihermeneias*, 3.553, Brown S.F., "Walter Burley's *Quaestiones in librum Perihermeneias*", *Franciscan Studies*, 34 (1974), pp. 200-295, in part. p. 249.

254. Cfr. ivi, 3.554, p. 250: «Ulterius est intelligendum quod propositio in mente non componitur ex rebus compositione reali sicut domus componitur ex lignis et lapidibus, sed solum est ibi compositio intellectualis quae fit ex hoc quod intellectus intelligit aliqua esse eadem et diversa».

255. Cfr. Gualterius Burlaeus, *Quaestiones super librum Posteriorum*, 2.49, M.C. Sommers ed., PIMS, Toronto 2000, p.62, ll. 368-375: «Nam quaedam est propositio proposita tantum, et illa propositio est propositio passive dicta; et quaedam est propositio proponens tantum; et quaedam est propositio prop<on>ens et proposita. Propositio primo modo dicta componitur ex rebus compositione intellectuali et non compositione reali; et isto modo propositio accipitur pro signato. Propositio secundo modo dicta componitur ex vocibus significativis; et isto modo propositio accipitur pro signo. Propositio tertio modo accepta componitur ex conceptibus».

256. Cfr. ivi, 2.53, p. 63, ll. 395-401: «Ad ultimum dicitur negando istam consequentiam 'componitur ex rebus, ergo est res extra animam', quia ista compositio non est compositio realis, sed intelligibilis sive intellectualis [...]. Unde syllogismus demonstrativus compositus ex rebus nec habet esse in anima subiective nec esse extra animam subiective, sed solum esse obiective». Cfr. anche Cesalli (2001, p. 188; 2013, p. 125).

Seguono la stessa linea le affermazioni del *commentarius medius* sul *Peri hermeneias*, dove Burley rileva che nell'intelletto possono esistere due differenti tipologie di proposizioni: in un primo modo, esse sarebbero presenti nella mente *subiective* – ovvero, parafrasando, in quanto atti cognitivi che ineriscono all'anima come delle qualità; in un secondo modo, esse esisterebbero soltanto come *obiecta* dell'attività intellettuale. In questo modo, Burley può finalmente asserire che le prime sono delle *propositiones in intellectu*, mentre le seconde costituiscono delle *propositiones in re*:

> [I]n intellectu est duplex propositio: una quae efficitur ab intellectu et habet esse subiectivum in intellectu [...]. Alia est propositio quae solum habet esse obiectivum in intellectu. [...] Sub aliis verbis: possum dicere quod quaedam est propositio in re et quaedam in intellectu, appellando illam propositionem quae solum habet esse obiectivum in intellectu propositio in re et aliam quae habet esse subiectivum in intellectu propositio in intellectu.[257]

La distinzione tra questi due livelli di proposizione mentale rappresenta dunque un nodo centrale della dottrina di Burley: essa non solo gli consente di fondare una precisa teoria della verità, ma anche di evitare le implicazioni di una lettura eccessivamente letterale della possibilità che le cose stesse possano costituire parte integrante di un'*oratio*. Il punto fondamentale è che, però, la soluzione ockhamiana si dimostra molto più radicale di quella del *Doctor planus*. Come abbiamo visto, il *Venerabilis Inceptor* introduce la teoria dell'*esse obiectivum* solo ed esclusivamente al fine di spiegare gli atti conoscitivi volti agli universali, poiché quelli di tipo singolare, invece, "terminano" agli oggetti reali. D'altra parte, anche la terminologia che l'autore utilizza per parlare dei *praedicabilia* di Dio lascia poco margine di fraintendimento: sono anche le *res ipsae* e *verae* che possono divenire predicati, poiché conosciute dall'intelletto. La domanda, allora, sorge spontanea: come fa un ente che esiste *subiective* nella realtà extramentale a divenire soggetto o predicato di una *propositio in mente*? Su tale punto, Ockham non dà informazioni risolutive.

Ma le cose si complicano ulteriormente se poniamo attenzione al modo in cui il *Venerabilis* tende a sovrapporre tra di loro il piano del concetto e quello delle *res* – che invece Burley aveva tenuto ben distinti. Prendiamo, ad esempio, la proposizione '*Sortes est homo*', immaginando che chi la proferisca abbia una

257. Gualterius Burlaeus, *Commentarius in librum Perihermeneias Aristotelis (Commentarius medius)*, I.26, in Brown S.F., "Walter Burley's Middle Commentary on Aristotle's Perihermeneias", *Franciscan Studies*, 33 (1973), pp. 42-134, p. 61.

cognitio intuitiva che termini effettivamente all'individuo Socrate. Stando alla dottrina generale che l'autore ci suggerisce, bisognerebbe pensare che questa proposizione sia composta al contempo da un oggetto reale, ovvero Socrate, e da un concetto, che corrisponde al *fictum* universale in grado di stare per tutte le cose che sono uomini. Questa commistione di enti intenzionali ed extramentali all'interno di una stessa *oratio mentalis* risulta difficile da spiegare. Il paradosso si accentua se si considera che, per Ockham, la proposizione stessa è un *fictum*: un'entità meramente intenzionale che, tuttavia, include anche le cose reali come estremi.

La strada tracciata da Ockham, insomma, appare segnata da tensioni e incoerenze che rendono il suo sistema poco lineare. In un certo senso, sembra che egli abbia raccolto da dottrine diverse quanto gli serviva per dare una parvenza di completezza alla sua prima teoria del linguaggio mentale. Ma forse egli stesso era consapevole delle lacune delle sue teorie, dato che sembra quasi evitare di approfondire e chiarire tali punti, lasciandoci invece soltanto qualche spunto piuttosto generale, che, non a caso, talvolta è sfuggito all'attenzione degli studiosi. Da questo punto di vista, sembra quasi che l'Ockham giovanile stesse soltanto aspettando un suggerimento migliore per lasciarsi alle spalle tutte queste difficoltà. La domanda, allora, è: da dove gli arriverà questo spunto?

2.6.3. *Le critiche di Chatton*

I critici sono generalmente concordi nell'attribuire al teologo francescano inglese Walter Chatton un ruolo determinante nel processo che ha condotto il *Venerabilis Inceptor* a cambiare la propria idea in merito allo *status* dei concetti[258]. Già agli inizi del 1320, difatti, Chatton aveva criticato la teoria del *fictum*, elaborando una serie di obiezioni particolarmente severe e cogenti, capaci di costringere Ockham a un serio ripensamento della sua posizione sulla materia[259]. Tali critiche sono esposte dall'autore in ambedue le versioni della d. 3 del suo commento al primo libro delle *Sentenze*: la prima è quella più sintetica della *Reportatio*, con ogni probabilità composta tra il 1321-1323[260]; la seconda è la

258. Cfr. ad es. Gàl (1967); Adams (1987, I, p. 84); Tachau (1988, pp. 148-153); Müller (2012, pp. 65-66). A differenza di altri studiosi, Panaccio (2004, pp. 23-27), pur ammettendo la possibilità di un'influenza di Chatton, ritiene che l'evoluzione di pensiero di Ockham non abbia come causa principale le critiche rivolte alla teoria del *fictum* dal confratello francescano, ma una più decisa realizzazione, da parte del *Venerabilis Inceptor*, di come gli atti intellettuali possano fungere da segni mentali. A mio parere, Panaccio ha perfettamente centrato la ragione più cogente del cambiamento di Ockham. Tuttavia, come vedremo, quest'ultimo sembra trarre anche questa idea da Chatton.

259. Per una sintesi degli argomenti usati da Chatton per contraddire Ockham, cfr. Kelley (1981, p. 225).

260. Sulla datazione dei commenti alle *Sentenze* di Chatton, cfr. Baudry (1943-1945); Brampton (1963, pp. 200-205); Böhner, Gál, Brown (1967-1986, I, pp. 55*-56*).

Lectura, che corrisponde a una sorta di sistemazione e rielaborazione dei contenuti della *Reportatio* e viene datata da Brown al 1323-1324[261], sebbene William J. Courtenay ritenga che essa possa esser collocata nel più ampio arco temporale che va dal 1324 al 1330[262]. Da questo punto di vista, la *Reportatio* rappresenta la fonte più determinante per la comprensione delle evoluzioni del pensiero di Ockham. Tuttavia, data l'enorme somiglianza dottrinale tra le due versioni, la *Lectura* consente di approfondire e chiarificare i contenuti dell'altra.

Di certo, e ciò è stato abbondantemente segnalato dagli studiosi, uno degli aspetti insistenti della critica di Chatton concerne l'incompatibilità della teoria dell'*esse obiectivum* con il realismo diretto. Il concetto stesso del *fictum* implica l'ammissione di un ulteriore intermediario cognitivo che ha l'effetto di complicare, se non addirittura impedire, la connessione tra gli atti cognitivi e la realtà. Anzi, la critica di Chatton prende una piega ancor più generale. A suo giudizio, la teoria dell'*esse obiectivum* finisce per allontanare dal loro oggetto non soltanto gli atti conoscitivi in senso stretto, ma tutti gli atti "intensionali" dell'anima, comprese operazioni fondamentali come il credere o l'amare. In una delle sue argomentazioni più incisive, egli osserva che la posizione di Ockham impedirebbe persino che Dio possa essere adorato immediatamente: ogni atto di culto sarebbe infatti rivolto prima a un *ens fictum*, affermazione dalle chiare implicazioni idolatriche[263].

Un ulteriore aspetto determinante delle critiche di Chatton è il modo in cui egli riesce a far collassare su sé stesso il sistema semantico del primo Ockham. Sia nella *Reportatio* che nella *Lectura*, egli assume che le intellezioni possano essere considerate segni e dar vita in quanto tali a delle proposizioni mentali, che – se si approva la prospettiva del *Venerabilis Inceptor* – dovrebbero essere

261. Cfr. Brown (1985).

262. Tale supposizione viene basata su due dati fondamentali: 1. il fatto che Chatton menzioni la *Summa logicae* di Ockham; 2. la presenza nelle lezioni oxoniensi di Adam Wodeham di citazioni della *Lectura* di Chatton. Il primo dato ci permette di indicare il 1323-1324 come termine *post quem* della composizione dell'opera, mentre il secondo ci dà il 1330 come termine *ante quem*. Cfr. ad es. Courtenay (1978, pp. 162-163, n. 8 e p. 165, n. 16).

263. Cfr. Gualterius de Chatton, *Reportatio super Sententias*, I, d. 3, q. 2, a. 1, J.C. Key, G.J. Etzkorn edd., 5 voll., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1989-2005, I, § 25, p. 235, ll. 23-25: «Item, nihil adoramus nisi cognitum, fictum autem non adoramus habito isto articulo; igitur aliud cognoscimus quam fictum, quod est propositum»; Chatton, *Lectura super sententias*, I, d. 3, a. 2, J.C. Key, G.J. Etzkorn edd., 3 voll, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2007-2009, II, § 113, p. 33, ll. 25-35: «Tertio sic: quia dato illo sequeretur quod nullus in via possit adorare Deum immediate, immo quod quilibet adoraret ens fictum. Et per consequens idolatraret, quia solum adorat illud immediate quod est immediatum obiectum adorationis. Sed illud est ens fictum, quia ex quo solum ens fictum est immediatum obiectum cognitionis, ita est immediatum obiectum volitionis, eo quod idem est ibi cognitum et volitum. Si dicatur quod adoratur ens fictum pro Deo, sicut etiam crux; – Contra: alia adoratio debetur soli Deo, et alia creaturae propter Deum. Loquendo de adoratione quae debetur soli Deo, si per illam adoretur ens fictum, est idolatria».

affiancate da quelle composte da enti meramente fittizi. Ovviamente, il primo Ockham non sembra mai menzionare la possibilità che gli stessi atti di intellezione possano fungere direttamente da termini significativi componibili come tali in proposizioni. Tuttavia, l'intenzione di Chatton è proprio quella di provare la propria posizione, che prevede che la conoscenza umana sia perfettamente spiegabile senza porre alcunché che sia ulteriore alle cose stesse e agli atti di intellezione, mostrando come questi ultimi possano assumere le stesse funzioni dei *ficta*[264]. Seguendo l'ordine della *Reportatio*, Chatton parte dall'articolo di fede '*Deus est trinus et unus*' che egli risolve nella proposizione mentale '*ens infinitum est trinum et unum*', scelta nient'affatto casuale, poiché in tal modo l'universalità degli "atti di intellezione" che ricoprono la funzione di soggetto può apparire in maniera evidente. A questo punto, però, bisogna chiedersi che cosa significhi il soggetto della proposizione considerata:

> Accipiamus articulum fidei, scilicet quod Deus est trinus et unus, et resolvamus subiectum eius in mente in suam descriptionem sic: ens infinitum est trinum et unum. Aut subiectum istius significat immediate rem extra, et propositum, quia componitur ex intellectionibus communibus; si fictum, igitur propositio ista denotat unum fictum esse trinum et unum. Dices quod non sequitur, quia illud fictum non supponit pro se sed pro Deo et re extra. – Contra: accipio propositionem in mente includentem intellectiones causatas eodem ordine quo profero voces correspondentes, et quaero de complexione intellectuum: quid significat immediate? Si fictum, igitur immediate significat fictum esse trinum et unum, licet Deum mediate, et tunc non significaret verum nisi per hoc quod immediatius significat falsum et impossibile; si rem extra, habeo propositum, quia tunc frustra.[265]

Dunque, l'individuazione del significato di una composizione linguistica di atti di intellezione in un *fictum* solleva problemi rilevanti per la verificazione delle proposizioni. Una simile premessa, infatti, costringe ad ammettere che tali atti siano veri soltanto se il *fictum* possiede effettivamente le proprietà attribuite dal predicato e, dunque, nel caso in questione, se esso fosse al tempo stesso trino e uno, condizione che però può competere solo

264. Cfr. nuovamente Müller (2012, pp. 66-67).

265. Gualterius de Chatton, *Reportatio super Sententias*, I, d. 3, q. 2, a. 1, Key, Etzkorn edd., I, §§ 21-22, pp. 234, l. 33 – 235, l. 14. Cfr. anche Gualterius de Chatton, *Lectura super Sententias*, I, d. 3, a. 2, Key, Etzkorn edd., II, §110, p. 33, l. 8-14: «Subiectum propositionis compositae ex intellectionibus aeque immediate significat illud ens fictum sicut illud ens est fictum, cum est subiectum in propositione composita ex fictis, significat immediate rem extra. Igitur sicut propositio composita ex entibus fictis est vera vel falsa immediate pro re extra, ita propositio composita ex intellectionibus est vera vel falsa immediate pro tali ente ficto».

un ente teologicamente più elevato. Come se non bastasse, secondo Chatton, è inutile invocare la capacità di supposizione del *fictum*: ciò non elimina la contraddizione insita nel fatto che le proposizioni mentali, formate da atti di intellezione, risultino vere soltanto perché corrispondono a un ente falso e impossibile.

L'autore, però, rincara ancor di più la dose, facendo implodere dall'interno la dottrina stessa della significazione di Ockham. Stando alla *communis opinio* condivisa dalla stragrande maggioranza degli autori tardomedievali, tra il *significare* e l'*intelligere* esiste una relazione di biunivocità così rigida da indurre le due operazioni alla condivisione di un medesimo oggetto. Questo vuol dire che la funzione segnica posseduta in maniera naturale dall'atto di intellezione deve essere necessariamente diretta verso la *res* che tramite esso si fa conoscere. Tuttavia, secondo la dottrina del primo Ockham, nel caso degli universali, l'*obiectum cognitum* va individuato nel *fictum*:

> Item, in proposito 'intelligi' est 'significari', quia intellectio est signum naturale obiecti sui. Igitur si immediate ens fictum intelligitur esse trinum et unum per istam propositionem, igitur hoc immediate per eam significatur.[266]

Insomma, Chatton ritorna al suo punto: l'ammissione di un oggetto *in esse obiectivum* porta a concludere che quest'ultimo sia il designato specifico degli articoli di fede. Successivamente, vedremo come Ockham provi in qualche modo a superare questa contraddizione proprio rinunciando al principio del parallelismo tra l'oggetto della significazione e quello dell'intellezione[267]. Tuttavia è chiaro che le critiche di Chatton sferrano un colpo micidiale alle costruzioni ockhamiane, arrivando a toccare degli aspetti e delle tematiche che per il *Venerabilis Inceptor* erano fondamentali. Quella teoria che, difatti, egli aveva utilizzato con il principale intento di spiegare la conoscenza degli universali, dopo aver negato loro qualsivoglia forma di essere reale, si stava pian piano

266. Gualterius de Chatton, *Reportatio super Sententias*, I, d. 3, q. 2, a. 1, Key, Etzkorn edd., I, §§ 21-22, p. 235, ll. 15-18. Cfr. Gualterius de Chatton, *Lectura super Sententias*, I, d. 3, a. 2, Key, Etzkorn edd., II, §§ 108-109, pp. 32, l. 25 – 33, l. 3: «Eodem modo arguendum est de articulis fidei, quod quilibet illorum sit falsus, ut cum dicitur 'Deus est trinus et unus'. Quia per propositionem compositam ex intellectionibus in mente denotaretur quod illud ens fictum esset trinum et unum. Confirmo istud. Primo sic: ubi significari non est nisi intelligi, quod immediate intelligitur, immediate significatur. Sed significari per intellectionem non est nisi intelligi per eam. Igitur si per intellectionem se tenentem a parte subiecti solum ens fictum sit immediate intellectum, tunc solum ipsum esset immediate per ipsam significatum, et per consequens in articulo fidei compositio ex intellectionibus denotatur quod illud quod significatur per praedicatum vere conveniat huiusmodi enti ficto, significato immediate per intellectionem se tenentem a parte subiecti».

267. Cfr. *supra*, c. 4, pp. 292-293.

mostrando incompatibile con alcune tendenze fondamentali della sua filosofia. I *ficta*, nonostante la loro sussistenza come meri *obiecta cognita*, avevano acquisito una consistenza metafisica tale da attirare su di sé gli sforzi al contempo semantici e cognitivi degli atti intellettuali, finendo con il costringere la mente a una serie di rimandi interni che poco hanno di compatibile con il tentativo, condotto in altra sede da Ockham, di fondare la sua intera teoria della scienza sulle realtà singolari stesse e la loro capacità di causare immediatamente cognizioni intuitive nelle facoltà umane. Il cambiamento di opinione sembra in qualche modo quasi obbligato.

2.6.4. *La posizione dell'Ockham maturo*

Le sedi specifiche in cui l'Ockham maturo critica aspramente e apertamente la sua "vecchia" teoria del *fictum* sono due, ovvero la q. 35 del *Quodlibet* IV e la q. 1 delle *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*. Nella prima, l'autore propone cinque obiezioni fondamentali che possono essere così sintetizzate: 1. per la verificazione delle proposizioni il *fictum* risulta superfluo, poiché bastano le *res*; 2. il *fictum* impedisce la cognizione della cosa; 3. Dio avrebbe presso di sé una *coordinatio* degli enti fittizi, che non potrebbe mai far venir meno; 4. l'*actus intelligendi* può fungere da soggetto e predicato allo stesso modo dei *ficta*, che quindi non sono necessari; 5. Dio può formulare delle intellezioni comuni senza avvalersi del *fictum*. Queste cinque argomentazioni, inoltre, vengono succintamente riprese nelle *Questioni sulla Fisica* e al contempo integrate da due ulteriori obiezioni: 6. è difficile immaginare che qualcosa possa esser realmente compreso senza che esso o una sua parte costituisca qualcosa di reale; 7. l'*idolum* differisce così tanto dalle cose da non poter mai supporre per esse.

Soffermando l'attenzione sulla 2, essa mostra chiaramente come le critiche di Chatton siano state determinanti nell'evoluzione del pensiero di Ockham, al punto tale da persuaderlo della minaccia concreta che la teoria del *fictum* poteva rappresentare per il suo realismo diretto[268]:

> [T]ale fictum impediet cognitionem rei; igitur non est ponendum propter cognitionem. Assumptum patet, quia illud nec est cognitio nec albedo extra cognitiva nec ambo simul, sed quoddam tertium medium inter cognitionem et rem; igitur si illud fictum intellegitur, tunc res extra non intelligitur. Et tunc quando formo

268. Su tale punto cfr. anche Adams (1987, I, p. 84); Tachau (1988, p. 151); Panaccio (2004, p. 30); Kaufmann (2016, p. 297).

> hanc propositionem mentalem 'Deus est trinus et unus', non intelligo Deum in se sed illud fictum, quod videtur absurdum.[269]

La proposizione 'Dio è trino ed unico' era stata menzionata anche da Chatton stesso. Tuttavia, il ricorso a quest'esempio non costituisce una mera ripresa delle teorie del confratello francescano, ma svela anche una maturata consapevolezza, da parte di Ockham, di alcune implicazioni della sua teoria giovanile. Nella q. 2, d. 3 dell'*Ordinatio*, il *Venerabilis Inceptor* aveva rilevato come al *viator* risulti impossibile conoscere Dio attraverso un *actus intelligendi* che termini a questo stesso; d'altra parte, non potrebbe essere altrimenti, poiché *pro statu isto* non si può avere un'esperienza intuitiva diretta di questo Ente singolare[270]. Da ciò viene fuori che il viatore non conosce le verità teologiche mediante proposizioni mentali che utilizzano Dio stesso come "termine" *praedicabilis* o *subicibilis*, poiché, piuttosto, Egli va sostituito sempre e comunque con dei *ficta* in *esse obiectivum* capaci di riguardarlo in maniera esclusiva. Ciò è possibile, ad esempio, combinando una serie di concetti universali, astratti naturalmente delle cose, per formare una sorta di descrizione che pertenga alla sola essenza divina[271]. Se così stanno le cose, allora vuol dire che ogni qual volta si comprende una verità teologica più alta, in realtà si conoscono semplicemente uno o più *ficta* che, dunque, diverrebbero depositari in senso proprio degli attributi divini e finanche delle relazioni intratrinitarie. Da questo punto di vista, la teoria dell'*esse obiectivum* non solo mette fine al realismo diretto, ma con ciò sembrerebbe quasi procurare una "deificazione" del concetto stesso.

Forse, potrebbe sembrare che Ockham si scagli un po' troppo duramente verso la sua teoria giovanile, dato che la sua ammissione dei *ficta* come *obiecta cognita* era comunque dovuta alla loro capacità di poter "stare per" la molteplicità degli oggetti esterni. Ma, in realtà, anche su questo punto la visione del *Venerabilis Inceptor* cambia radicalmente, come mostra l'ultima delle critiche che egli riporta nelle *Questioni sulla Fisica*:

269. Ockham, *Quodl.*, IV, q. 35, OTh, IX, p. 473, ll. 84-91.

270. Cfr. Ockham, *Ord.*, I, d. 3, q. 2, OTh, II, pp. 402, 17 – 403, l. 7: «Nec divina essentia, nec divina quidditas, nec aliquid intrinsecum Deo, nec aliquid quod est realiter Deus potest in se cognosci a nobis, ita quod nihil aliud a Deo concurrat in ratione obiecti [...]. Primum patet, quia nihil potest cognosci naturaliter in se nisi praecognoscatur intuitive; sed Deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus, igitur etc.». Cfr. anche ivi, d. 2, q. 9, p. 313, l. 20 – 314, l. 3.

271. Cfr. ivi, d. 3, q. 2, pp. 402, l. 21 – 403, l. 4: «[E]ssentia divina vel quidditas divina potest cognosci a nobis in aliquo conceptu sibi proprio, composito tamen, et hoc in conceptu cuius partes sunt abstrahibiles naturaliter a rebus. – Tertio, dico quod est cognoscibilis a nobis in conceptu aliquo modo simplici ad placitum instituto ad significandum, et hoc in conceptu connotativo et negativo sibi proprio». Cfr. anche ivi, d. 2, q. 9, p. 315, ll. 3-11.

> Septimo, quia tale idolum plus differret a re quacumque quam quaecumque res differt ab alia, quia ens reale et ens rationis plus differunt quam quaecumque duo entia realia, et ideo tale idolum minus assimilatur rei, et per consequens minus potest supponere pro re quam intellectio quae plus assimilatur rei; et ita minus erit communis rei extra et minus habebit rationem universalis quam intellectio. Sed tale idolum non ponitur propter aliud nisi ut supponat pro re vel ex eo componatur propositio vel ut sit communis ad res etc., et ista verius competunt intellectioni quam tali idolo. Superflue igitur ponitur tale idolum vel fictum.[272]

Sebbene nelle sue opere giovanili l'autore avesse affermato che l'universalità dell'*idolum* derivasse dalla sua profonda differenza da ciò che è reale in senso proprio, adesso questo dato rappresenta uno svantaggio definitivo. La distanza che c'è tra un ente di ragione e un ente reale supera in ogni caso quella che può esservi tra due oggetti reali; proprio per questo, non c'è alcun motivo per credere che il *fictum* possa essere "assimilato" e dunque significare le cose, più di quanto possa farlo una qualità dotata d'esistenza, come l'*intellectio* stessa. Tutto ciò porta a dare ragione di un'opinione sostenuta da non pochi studiosi: ovvero, che il cambiamento di pensiero di Ockham sia dovuto proprio a una più precisa realizzazione di come l'atto stesso di intellezione possa comportarsi da segno naturale capace assumere tutte le prerogative che competono alle altre categorie di segni[273].

Da quanto visto, sembra plausibile ritenere che questa strategia gli sia stata suggerita da Chatton stesso nelle sue critiche. Tuttavia, tale spunto acquisisce nell'Ockham maturo una centralità tale da procurare degli effetti di profondo spessore filosofico. Partendo, difatti, dalla constatazione di come gli atti di intellezione possano significare le cose, Ockham comincia a convincersi sempre più del fatto che queste funzioni di tipo semantico si dimostrino in larga parte sufficienti per spiegare coerentemente i processi mentali, realizzazione che rende assolutamente superflua la posizione di ulteriori intermediari cognitivi dotati di un tipo di esistenza differente. Questo perché, per riprendere un'intuizione particolarmente efficace di Perler, per l'ultimo Ockham «Gegenstände zu erfassen heißt nichts anderes, als mentale Termini für sie zu bilden»[274]. Non a caso, dunque, ogni qual volta che deve introdurre la teoria dell'*actus*, Ockham si limita a segnalare la capacità semantica delle intellezioni, equipa-

272. Ockham, *QPhy*, q. 1, OPh, VI, p. 398, ll. 23-32.

273. Cfr. ad es. Meier-Oeser (1997, pp. 97-100); Perler (2002, pp. 361-374); Panaccio (2004, p. 9, pp. 26-27 e 32).

274. Perler (2002, p. 361). Cfr. anche Schierbaum (2014, p. 86): «In Ockham's sense "knowing" a thing is tantamount to "having a mental term" for that thing».

rando in tutto e per tutto le loro funzioni di significazione e supposizione a quelle delle *voces* e – conseguentemente – delle *litterae*:

> Cui non placet ista opinio [...] potest tenere quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua ita est signum rei extra sicut vox est signum rei ad placitum instituentis. Et tunc potest dici quod per omnem modum sicut voces et signa voluntarie instituta quaedam significant res extra proprie et per se, cuiusmodi sunt categoremata, et quaedam sunt quae non significant sed tantum consignificant cum aliis, cuiusmodi sunt syncategoremata, et quaedam significant uno modo et quaedam alio modo secundum quod sunt diversa accidentia partium grammaticalium, ita sunt quaedam qualitates existentes in mente subiective, quibus ex natura competunt talia – proportionabiliter – qualia competunt vocibus per voluntariam institutionem.[275]

Insomma, Ockham mette a fuoco una qual certa relazione di "proporzionalità" operativa tra le particelle corrispettive che compongono il livello linguistico concettuale e quello vocale. Da questo punto di vista, egli supera di gran lunga tutti quei predecessori, che, pur avvalendosi talvolta – attraverso gli spunti dati in tal senso da Agostino e da Boezio – di alcune nozioni di tipo logico per parlare dei concetti, si erano mantenuti ben distanti da una completa sovrapposizione tra il piano più squisitamente linguistico e quello concettuale, muovendosi più che altro su di un livello metaforico-figurato. L'Ockham maturo, invece, porta a compimento una ben più radicale e letterale operazione di «lingualization» – per riprendere un'espressione di Panaccio[276] – del fenomeno mentale, che ben poco spazio lascia a una lettura meramente analogica. Certo, questa tendenza metodologica alla semanticizzazione è già presente nelle fasi più giovanili del pensiero del *Venerabilis Inceptor*; tuttavia, essa trova nella teoria dell'*actus* un'occasione per sprigionare il suo pieno potenziale ed essere integrata da ulteriori elementi rilevanti.

Ad esempio, le profonde lacune che la teoria del *fictum* sembrava inevitabilmente lasciare nella composizione del linguaggio della mente possono adesso essere più facilmente colmate. Se, difatti, gli enti intenzionali, secondo la teoria del primo Ockham, sono prodotti dall'intelletto soltanto in determinati casi precisi, ovvero per gli universali o le proposizioni e i sillogismi concettuali, ciò non vale per i più generali atti di intellezione. Questi possono esistere anche nel momento in cui la mente giunge alla comprensione di un oggetto che

275. Ockham, *Ord.*, I., d. 2, OTh, II, pp. 289, l. 12 – 290, l. 3.
276. Cfr. Panaccio (1992, p. 136).

esiste come singolare nella realtà esterna[277]. In tal maniera, l'autore riesce ad individuare un modello più uniforme e lineare, capace di integrare in maniera eguale nel linguaggio mentale sia i concetti universali che quelli singolari, evitando delle composizioni indistinte tra entità fittizie e reali, mai veramente e diffusamente spiegate da Ockham.

Ci sono altri aspetti di questa teoria che meritano particolare interesse. Innanzitutto, essa sembra darci qualche indizio rilevante sul modo in cui quest'autore concepisce la relazione di proporzionalità tra il *significare* e l'*intelligere*. Più che operare in direzione di una costruzione di un ponte tra l'epistemologia e la semantica, l'ultimo Ockham sembra voler appiattire la prima sulla seconda quando parla dei concetti, processo che produce un effetto di "dementalizzazione" delle funzioni dell'intelletto stesso. Se il legame tra gli atti di pensiero e la realtà può essere spiegato mediante il ricorso alla dottrina della significazione o della supposizione, pare si possa evitare di complicare la materia tirando in gioco la gnoseologia e il problema della conoscenza. Da questo punto di vista, sembrerebbe che Ockham abbia trovato una strategia ulteriore per consolidare ulteriormente il legame sussistente tra la mente e la realtà, evitando che in questa connessione interferiscano incrostazioni superflue e innecessarie all'assolvimento delle funzioni logiche del concetto.

Tale prospettiva apre, però, la strada anche a una sorta di equiparazione tra i diversi livelli discorsivi. Dato che i processi mentali sono spiegabili in termini prettamente semantici, sembra che gli elementi che rendono differente il linguaggio concettuale da quelli esterni non siano poi così numerosi. Tutto ciò potrebbe far cedere la priorità normalmente attribuita al livello del mentale dagli autori medievali, dando vita a dei presupposti tutti nuovi per la riflessione semantica. Un approfondimento della dottrina logica del *Venerabilis Inceptor*, che verrà condotta nei prossimi capitoli, ci permetterà di dimostrare e corroborare questi punti.

277. Cfr. Ockham, *EPer*, I, Pro., OPh, II, § 6, p. 352, ll. 11-26.

Capitolo 3

I risvolti internalisti della dottrina ontologico-epistemica di Giovanni Buridano

3.1. Premessa

Nel capitolo precedente, è emerso come Guglielmo d'Ockham sia riuscito a far venir meno o – quantomeno – trasformare molti di quei presupposti fondamentali che avevano contribuito ad originare e direzionare le prime fasi della *magna altercatio*. In questa sede intendo seguire un approccio analogo, mettendo in evidenza il modo in cui tali presupposti siano stati recepiti da Buridano, così da evidenziare le diverse basi che sorreggono l'impalcatura della sua dottrina filosofica. Avendo, però, già precisato nel capitolo precedente molte delle conquiste e delle evoluzioni che hanno caratterizzato il passaggio dal secolo XIII al XIV, in questa sede ci sarà meno bisogno di un riepilogo storico. Ciò mi consentirà di procedere in maniera più spedita su determinati passaggi.

Rispetto ai quattro nuclei fondamentali dapprima individuati[1], questo capitolo intende trattarli nella seguente maniera: 1. il problema ontologico riceverà una trattazione esaustiva nel paragrafo 3.2, ove metterò in luce le profonde difficoltà e incertezze che Buridano dimostra quando deve confrontarsi con problemi come quelli degli universali e della costituzione metafisica del mondo; 2. il problema della specie verrà preso in considerazione nel paragrafo 3.3, ove tenterò di spiegare il modo in cui l'autore tenta di evitare ogni forma di rappresentazionalismo sulla base di un sistema che, rispetto alle dottrine più tradizionali, risulta profondamente rinnovato nelle premesse e negli svolgimenti; 3. la separazione aristotelica tra l'oggetto del senso e quello dell'intelletto sarà oggetto del paragrafo 3.4; 4. il paragrafo 3.5 tratterà del problema della distinzione tra rappresentazioni e atti cognitivi, tema che ci permetterà di acquisire qualche primo ragguaglio sul modo in cui Buridano concepisce la relazione tra epistemologia e semantica.

1. Cfr. *supra*, c. 2, p. 125.

3.2. Il nominalismo di Buridano

3.2.1. *Alcune notizie sulla vita e le opere di Buridano*

È oramai opinione comune tra gli studiosi che Giovanni Buridano vada annoverato tra i maggiori filosofi del Tardo Medioevo. Ciò vale tanto per la profondità teoretico-speculativa del suo pensiero quanto – e forse ancor più – per l'impatto che la sua opera avrà su contemporanei e posteri[2]. Tale constatazione deve, però, fare i conti con l'incredibile esiguità di notizie certe che si posseggono sul suo conto, che alle volte sembrano lasciar più volentieri spazio all'emergere e al diffondersi di storie leggendarie che lo vedono protagonista[3]. Tra gli aneddoti più noti, ad esempio, vi è la contesa che portò Buridano a colpire alla testa – causando effetti prodigiosi sulla sua memoria – un monaco benedettino, che di lì a qualche anno salì al trono pontificio con il nome di Clemente VI; oppure, un'altra storia leggendaria riferisce che la regina di Francia, a seguito di una breve *liaison* con Buridano, avrebbe ordinato che fosse rinchiuso in un sacco e gettato nelle acque della Senna, per assicurarsi il suo silenzio[4]. D'altra parte, è estremamente curioso il fatto che l'autore sia passato alla storia per un paradosso che non trova riscontro alcuno nei suoi scritti, ovvero l'esempio di quell'asino che, posto a distanza eguale tra due balle di fieno massimamente simili, sarebbe incapace di decidere verso quale recarsi, finendo così per morire di fame[5].

Forse, il limitato numero di informazioni certe che si posseggono sul suo conto si giustifica proprio alla luce di un qual certo "immobilismo" – come lo definisce Bernd Michael – che caratterizza la sua biografia[6]. A differenza di quella di Ockham, la vita di Buridano risulta molto ripetitiva, fondamentalmente priva di grandi metamorfosi, scandali, scontri o vicende che hanno avuto grande risonanza per la situazione politico-sociale dell'epoca. Nato approssimativamente verso il 1300 in Piccardia – probabilmente presso la città di Béthune –, l'intera formazione di Buridano si svolse a Parigi: dapprima presso il Collège Lemoine, e successivamente all'Università della stessa città, dove ottenne il titolo di *magister artium* intorno al 1325. Da lì in avanti, fino al

2. Sulla biografia e le opere di Giovanni Buridano cfr. Faral (1950); Michael (1985); Zupko (2003, pp. xi-xvii; 2024a, §1; 2024b).

3. Su questi aneddoti, cfr. Faral (1950, p. 15).

4. Ivi, pp. 22-25.

5. Zupko (2003, p. 400, n. 71; 2024a, §7) ritiene probabile che esso sia stato ideato per ironizzare sull'enfasi posta dal maestro parigino sul potere deferente della volontà, che è legittimata a non fare nulla finché non appaia in maniera più evidente la bontà o meno di una certa azione.

6. Michael (1985, I, p. 80).

momento della sua morte, avvenuta probabilmente verso il 1360/1, esercitò le sue funzioni di docente presso le facoltà delle arti, evitando, dunque, di completare ulteriormente il proprio percorso di studi dedicandosi agli studi di teologia – se non di giurisprudenza o medicina. Tra gli ulteriori dati rilevanti della sua vita, vanno sicuramente menzionate le varie funzioni giuridico-amministrative da lui assunte. Nel 1358, ad esempio, operò come negoziatore in alcuni conflitti sorti tra la nazione della Piccardia e quella inglese. O ancora, fu per due volte rettore della facoltà delle arti di Parigi, ovvero nel 1328 e nel 1340.

Cosa interessante, proprio nel 1340, precisamente il 29 dicembre, la facoltà delle arti dell'Università di Parigi varò uno statuto che condannava una serie di posizioni erronee sostenute dai cosiddetti ockhamisti («Statutum facultatis de reprobatione quorundam errorum Ockhamicorum»). Tale dato ha suscitato non poche perplessità negli studiosi volti a comprendere il significato reale dello statuto, nonché il ruolo svolto dal maestro piccardo nella sua redazione. Proprio per la carica da lui rivestita in quel periodo, per lungo tempo si è ritenuto che il decreto del '40 riportasse anche la firma di Buridano[7]. Tale tesi ha, però, incontrato la ferma opposizione di Ruprecht Paqué, che ha mostrato come, in realtà, al momento della pubblicazione dello statuto, Buridano aveva da poco terminato le proprie funzioni di rettore; egli, dunque, non avrebbe potuto firmarlo, anche se resta pur sempre vero che lo statuto era stato quantomeno preparato nei mesi in cui ricopriva questo ruolo[8]. Successivamente, William J. Courtenay ha cercato di evidenziare la funzione piuttosto marginale del rettore della Facoltà delle arti su questioni di legislazione dottrinale, constatazione che renderebbe ancor più secondario il ruolo di Buridano in riferimento al decreto in questione[9].

A prescindere dalla funzione specifica che il maestro piccardo può aver avuto nella produzione o approvazione di tali documenti, un problema ancor più grande e rilevante resta aperto: presentandosi, almeno apparentemente, come uno statuto diretto contro il nominalismo ockhamista, esso non finiva con il bersagliare anche le idee di una delle personalità più influenti e rispettate dell'ambiente accademico dell'epoca, ovvero Buridano stesso? Proprio tale problematica ha costretto gli studiosi a una riflessione più seria e approfondita della questione. A mio parere, si possono individuare almeno tre schieramenti. Il primo è quello di coloro che, non ritenendo possibile smorzare il carattere

7. Cfr. ad es. Böhner (1946a, p. 251); Moody (1947, pp. 115 e 123).
8. Cfr. Paqué (1970, pp. 70-71).
9. Cfr. Courtenay (2008 [1997], pp. 280-284).

antiockhamista dello statuto, hanno messo in evidenza la vicinanza di Buridano alle posizioni espresse nel decreto. Questo è un tipo di prospettiva adottata originariamente da Konstanty Michalski, ma poi sostenuta anni dopo, a vario titolo e sulla base di considerazioni non sempre uniformi, da studiosi come Giulio Preti, Ruprecht Paqué, Francesco Bottin, Johannes M.M.H. Thijssen o Zénon Kaluza[10].

Un secondo schieramento, invece, comprende gli studiosi convinti del fatto che il vero bersaglio polemico dello statuto non sia Guglielmo d'Ockham. Questa posizione era stata già sostenuta, e ciò soprattutto in contrasto con Konstanty Michalski, da Philotheus Böhner e Ernest A. Moody[11], l'ultimo dei quali pronto ad individuare nell'ockhamismo estremo, come quello perpetrato da Nicola di Autrecourt o Giovanni di Mirecourt, il vero *target* polemico del decreto del 1340[12]. Tale linea interpretativa è stata accolta ed ulteriormente accentuata da Katherine H. Tachau e Courtenay, che hanno cercato di evidenziare come gli insegnamenti del *Venerabilis Inceptor* recepiti in maniera davvero problematica, nel contesto parigino del periodo, fossero relativi ad alcuni argomenti di filosofia naturale o di ontologia. Tuttavia, proprio perché lo statuto del '40 non contiene nemmeno un vago riferimento a queste tematiche, ma si limita a condannare semplicemente alcuni metodi logici di analisi di proposizioni che avevano portato ad abusi teologici, esso non ha nulla a che fare né con Ockham né con l'ockhamismo[13]. Ovviamente, questa linea di argomentazione ha contribuito a salvaguardare con più facilità la fama di Buridano come seguace fedele del *Venerabilis Inceptor*.

Una posizione che può a pieno titolo esser considerata "intermedia" è quella di Maria Elena Reina, la quale – pur non sbilanciandosi apertamente su questo punto – sembrava ritenere che i contenuti condannati dal 1340 siano riconducibili, almeno in parte, a Ockham stesso. Nonostante ciò, la studiosa ha cercato di evidenziare come Buridano condivida soltanto in parte posizioni nel decreto, e in ciò in riferimento agli aspetti più negativi, ovvero quelli riguardanti alcuni malcostumi che avrebbero potuto sconvolgere l'"ordine costituito" nell'Università. Tuttavia, per quanto concerne altri punti, egli si dimostra lon-

10. Cfr. Michalski (1922, p. 76 e ss); Preti (1976 [1953], pp. 93-103); Bottin (1982, p. 36); Thijssen (1990, pp. 149-151; 1998, pp. 68-69); Kaluza (1994).

11. Cfr. ad es. Böhner (1946a, pp. 275-279).

12. Cfr. Moody (1947, pp. 142-146). Prima ancora di Moody, una posizione simile era stata sostenuta da Böhner (1946a, p. 261 e ss). In seguito, anche Sylla (1974, p. 391, n. 122) ha espresso il suo assenso alle tesi di Moody.

13. Cfr. Courtenay, Tachau (2008 [1982], p. 206). In un articolo posteriore, Courtenay (2008 [1997], pp. 280-282) è ritornato sull'argomento sostenendo nuovamente che gli statuti del 1340 non siano rivolti agli ockhaministi.

tano dalle pretese dottrinali dello statuto e – alle volte – addirittura più vicino alla sensibilità ockhamiana[14].

Questo breve *excursus* sullo statuto del 1340 è servito anche per dare un assaggio ulteriore delle problematicità che si incontrano quando si cerca di definire con più precisione i rapporti tra Ockham e Buridano, tematica che sulla base di un documento storico ha condotto gli studiosi a letture diversificate delle somiglianze e differenze del loro pensiero. Si tratta di un dibattito saturo, che, nonostante le progressive acquisizioni, è stato per qualche tempo scandito da un continuo riproporsi di tendenze, dapprima abbandonate e poi riacquisite a diverso titolo. In questa sede specifica, non approfondirò la questione del decreto del 1340, che necessiterebbe di essere valutata anche nel contesto dei documenti ufficiali prodotti dalle istituzioni di quegli anni, metodologia che – in effetti – altri studiosi hanno adottato. Tuttavia, nulla vieta che l'approccio da me adottato in questa sede possa porre le basi per una futura riconsiderazione complessiva del problema dello statuto.

Rispetto a quella ockhamiana, la produzione filosofica di Buridano si espande su di un arco temporale particolarmente ampio, che va dal momento dell'acquisizione della licenza come *magister artium* alla sua morte. Al contempo, le opere di tale autore costituiscono in larga parte il prodotto diretto della sua attività di insegnamento presso l'università. Proprio per questo motivo, molti dei suoi scritti sopravvivono in diverse redazioni o versioni più o meno simili, a testimonianza di un progressivo lavoro di raffinamento delle sue teorie e riflessioni a fini didattici. Tutto ciò rende estremamente complicato dare una precisa collocazione temporale alle sue opere, con il risultato che in alcuni casi ci si avvale di date prevalentemente orientative. Nonostante ciò, c'è anche da precisare che la produzione di Buridano si dimostra anche in buona parte uniforme nei suoi contenuti. È chiaro, anche il suo pensiero conosce alcune interessanti maturazioni ed evoluzioni; tuttavia, sembrano mancare dei drastici cambiamenti di posizione – come quello di Ockham nel caso dello statuto ontologico dei concetti – che implicano poi un più generale ripensamento del suo sistema filosofico.

D'altra parte, Michael stesso preferisce affidarsi a dei criteri "esterni" – ovvero, per così dire, a dei dati storici che concernono la vita universitaria dell'epoca –, e non interni – quelli riguardanti l'evoluzione del pensiero dell'autore –, per proporre una prima periodizzazione dell'opera buridaniana[15]. In tal maniera, lo studioso individua tre fasi nella produzione dell'autore: 1. quella

14. Cfr. Reina (2010 [1959-1960], pp. 201-205).
15. Cfr. Michael (1985, I, pp. 274-285).

più giovanile, che va dal 1325 ca., ovvero dall'inizio delle sue attività come *magister artium*, fino al 1339/1340, anno di emanazione degli statuti nominalisti, tra cui quello di cui si è parlato poco fa. 2. La fase intermedia, invece, si interromperebbe al 1348, anno che vede Buridano divenire cappellano della chiesa parrochiale di Sant-André-des-Ars. Tale periodo è caratterizzato da una qual certa contrazione della produzione dell'autore, che può esser dovuta sia a un momento di precarietà economica, sia alla situazione turbolenta nell'Università di Parigi, segnata in quegli anni da alcune accese dispute generatesi sulle teorie di Nicola di Autrecourt e Giovanni di Mirecourt, sfociate poi in due condanne ufficiali, datate al 1346 e 1347, delle posizioni di questi autori. 3. La fase matura della produzione di Buridano, dunque, si estenderebbe proprio dal 1348 all'anno della sua morte.

Alla prima fase di produzione di Buridano risalgono sicuramente i suoi trattati polemici: ovvero, la *Determinatio de diversitate generis ad speciem* (1331/1332 ca.), che sembra, però, andata perduta; la *Quaestio de dependentiis, diversitatibus et convenientiis* (1332); le *Defensiones determinationis de diversitate generis ad speciem*[16] (1333), opera che – come suggerisce il titolo stesso – si propone di difendere le conclusioni del primo scritto polemico di Buridano; le *Duae questiones de universali* (1334), anche conosciuto con il nome di *Tractatus de differentia universalis ad individuum*; il *Tractatus de relationibus*; la *Quaestio de punto*; e, infine, la *Quaestio de possibilitate existendi secundum eandem et non existendi simul in eodem instanti* (1335)[17].

Sembra probabile, inoltre, che già nella prima fase della sua carriera Buridano avesse ultimato una prima versione dei suoi commenti logici dedicati agli scritti dell'*ars vetus* e dell'*ars nova*. Delle opere a noi pervenute e già edite dagli studiosi, alcune riprodurrebbero proprio questa versione originaria: ciò vale, ad esempio, per i commenti sul *Peri hermeneias*[18], i *Topici*[19], gli *Analitici primi*[20] e gli *Elenchi sofistici*[21]. Più complicato, invece, è il discorso sulle

16. In appendice a questo lavoro, pubblico alcuni estratti delle *Defensiones*, sulla base dei due manoscritti conosciuti che presentano l'opera, ovvero Klosterneuburg, Bibliothek des Augustiner Chorherrenstiftes, 291, ff. 172rb-205va (K) e Praha, Národní Knihovna Ceské Republiky, VIII.E.11, ff. 225r-288r (P). Nei casi in cui cito passi non inclusi in appendice, assumo come base il testo di K, correggendolo sulla scorta di P in presenza di errori evidenti o lezioni meno chiare.

17. Forse, a questa già cospicua lista va aggiunta un'altra breve operetta, la *Determinatio de natura numeri et unitatum*, preservata anonima nel manoscritto Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, cod. 291 tra una lunga serie di scritti buridaniani. Cfr. al riguardo Markowski (1966, pp. 295-297); Michael (1985, II, p. 445); Biard (2025).

18. Cfr. van der Lecq (1983, pp. xiii-xiv).

19. Cfr. Green-Pedersen (2008, pp. xiii-xv).

20. Cfr. Lagerlund (2000, p. 136 e 165-166).

21. Cfr. al riguardo Van der Lecq, Braakhuis (1994, pp. xix-xxx); Braakhuis (2000, p. 101); Zupko (2003, pp. 98-99). Probabilmente, anche il commento *per modum quaestionis* sugli *Analitici secondi* trascrit-

questioni sull'*Isagoge* e i *Praedicamenta*. In riferimento alle prime, edite da Ryszard Tatarzyński nel 1986, Benoît Patar ha messo in evidenza come vi siano delle sezioni dell'opera che coincidono in maniera incredibile con il testo degli statuti del 1340, al punto tale da essere quasi sovrapponibili[22]. Tale dato spinge lo studioso a considerare quasi contemporanei i due testi e a datare al 1341 le questioni sull'*Isagoge*, che quindi finirebbero nel periodo "intermedio" segnalato da Michael. Di converso, le questioni sui *Praedicamenta* edite da Johannes Schneider corrisponderebbero a una *tertia lectura* dell'opera che, secondo l'editore, andrebbe datata al 1356 e, quindi, collocata verso le ultime fasi della carriera di Buridano[23]. Sulla stessa scia si pone Patar, che data l'opera addirittura al 1361[24].

In riferimento alle *Summulae de dialectica*, opera che consta di nove trattati di argomento logico e che per la sua imponenza e rilevanza storico-filosofica viene da sempre riconosciuta come l'*opus magnum* della produzione buridaniana, gli studiosi ritengono probabile che una sua prima versione – o almeno qualcuna delle sue parti – vada datata all'incirca agli anni '20 o ai primi '30 del secolo XIV[25]. Tuttavia, essa – come già accennato – è stata oggetto di diverse revisioni, avvenute con ogni probabilità in differenti periodi: secondo Stephen Read, alcune verso il 1340 e altre addirittura verso la metà del 1350[26].

Due ulteriori opere importanti per le tematiche che tratteremo sono i commentari *per modum quaestionis* prodotti da Buridano sulla *Metafisica* e la *Fisica* di Aristotele, entrambi considerati nella loro *ultima lectura*. Secondo Michael, la cui opinione sembra ancora oggi seguita ed approvata dagli studiosi, il primo risalirebbe ad un periodo compreso tra il 1346 e il 1355[27]. Di converso, l'ultima *lectura* della *Fisica* viene datata da Michiel Streijger e Paul J.J.M. Bakker tra il 1352 e 1357[28].

Quel che rimane da precisare, invece, è la situazione attuale dei commenti a tema psicologico, fondamentali per la presente ricerca. Grazie agli studi condotti da Bakker e da Sander W. de Boer, sono oramai venute definitivamente

to da Hubien riproduce la versione originaria, anche se in quest'ultimo caso mancano degli studi che confermano tale eventualità.

22. Patar (2008, pp. 12-15).

23. Cfr. Schneider (1983, pp. 18*-20*).

24. Cfr. Patar (2008, pp. 15-16).

25. Cfr. de Rijk (2001, pp. xvii-xxi).

26. Cfr. Read (2007, p. 157).

27. Cfr. Michael (1985, I, p. 282 e II, pp. 809-810); Kok (2014, p. 500). Seguendo una prassi oramai consolidata tra gli studiosi, correggerò le citazioni della terza *lectura* della *Metafisica* tratte dall'edizione Badius del 1518 sulla base dei manoscritti Carpentras, Bibliothèque Inguimbertine, cod. 292, 45ra-118rb (Ca) e Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14176, ff. 117ra-191vb (Pa).

28. Cfr. Streijger, Bakker (2016, pp. xvii-xviii).

meno le tesi di Patar[29], che aveva attribuito a Buridano la paternità di due commentari anonimi sul *De anima* – uno in forma di *expositio*, l'altro in forma di questioni – che avrebbero dovuto costituire il prodotto della *prima lectura* tenuta dall'autore su tale opera; ciononostante, siamo ancora in possesso di tre differenti redazioni dei commenti *per modum quaestionis* al *De anima* di Aristotele[30]. Due di queste sopravvivono in un numero davvero elevato di manoscritti, il che dà testimonianza della grande diffusione che esse hanno avuto negli anni a venire. La più conosciuta e menzionata dagli studiosi è sicuramente la '*tertia*' o '*ultima lectura*', che corrisponde alla versione più matura prodotta da Buridano. Essa è stata recentemente oggetto di una nuova edizione critica, completa di traduzione in lingua inglese[31].

La seconda versione viene solitamente contrassegnata con l'espressione molto generale di '*non de ultima lectura*', dicitura ripresa dal titolo di un codice citato in un registro medievale, che riporta il lascito all'Università di Heidelberg nel 1396 da parte di un certo *magister* Gerhardus Emelissa[32]. Sebbene tale codice sia andato oggi perduto, Michael ritiene possa trattarsi di questa differente redazione di questioni sul *De anima*. Alternativamente, non sono pochi gli studiosi che si riferiscono ad essa come una '*secunda lectura*', denominazione che non trova fondamento in alcun manoscritto, ma che può essere mantenuta a livello convenzionale. Sebbene alcune questioni di questa redazione siano state trascritte da Benoit Patar e Olaf Pluta, essa rimane prevalentemente inedita[33].

Dal punto di vista dei contenuti, questa redazione presenta peculiarità molto interessanti. Sebbene, come rileva anche Martin Klein[34], essa non dimostri grandi divergenze di pensiero con le visioni espresse da Buridano nell'ultima lettura dell'opera, le argomentazioni, il taglio che dà alla propria esposizione, nonché la prospettiva da cui decide di considerare una data materia possono differire in maniera davvero considerevole. Essa rappresenta, dunque, un testimone di tutto rilievo che ci permette non solo di comprendere eventuali

29. Cfr. Bakker, de Boer (2011).

30. Resta, però, da specificare che possediamo anche altre redazioni in forma di *Expositio* attribuite a Buridano, ma che non sono stato ancora oggetto di studio approfondito dagli studiosi e che risultano meno interessanti a fini della presente ricerca. Cfr. Michael (1985, II, 677-683); Patar (1991, 31*-33*).

31. Cfr. Buridanus, *QDA (3)*. L'edizione è "nuova" poiché il secondo e il terzo libro erano stati già editi, sebbene sulla base di un numero minore di manoscritti, rispettivamente da Sobol (1984) e Zupko (1989) per le loro tesi di dottorato.

32. Cfr. Michael (1985, II, p. 705).

33. Patar ha trascritto, servendosi unicamente del manoscritto Vendôme, Bibliothèque du Parc Ronsard, 169, i seguenti estratti: I, qq. 4-5; II, q. 5, q. 12, q. 13; III, q. 5, q. 8, q. 10. Cfr. Patar, ed. (1991, *Appendice IV*, pp. 731-780). Pluta (2019; 2023), invece, ha pubblicato le qq. 3-4 del terzo libro, assumendo come base il medesimo codice e correggendolo sulla scorta del manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, Cod. lat. 15888.

34. Cfr. Klein (2019b, p. 10).

evoluzioni del pensiero di Buridano, ma anche di chiarificare le sue visioni più "mature".

Esiste, però, un'ulteriore redazione che non sopravvive in nessun manoscritto, ma ci è pervenuta soltanto attraverso un'edizione Cinquecentina curata da George Lokert e stampata a Parigi nel 1516 e 1518, e a Lione nel 1534. Stando a quanto messo in luce da Patar e – più recentemente – da de Boer, tale redazione esprime delle visioni più giovanili rispetto a quelle contenute nella *secunda* e nella *tertia lectura*, risultando ad esse cronologicamente antecedente[35]. Tuttavia, la versione Lokert desta qualche dubbio e perplessità sulla sua piena affidabilità, e ciò per alcuni motivi[36]. Innanzitutto, poiché sembra aver subito dei riadattamenti per la stampa, la cui entità, però, rimane imprecisata. Il secondo punto concerne proprio l'identificazione del testo base utilizzato da Lokert per la sua edizione, che potrebbe anche non essere unico. Nonostante ciò, le forti concordanze contenutistiche che essa mostra con le altre versioni restano evidenti. Proprio per questo motivo – e con tutti i limiti del caso –, anche questa edizione viene considerata ancora autentica e reputata utile per una migliore comprensione delle dottrine buridaniane[37].

Per quanto concerne la datazione orientativa di queste versioni, la questione è certamente complicata. Dal momento che in tutte e tre le redazioni viene menzionata la condanna parigina del 1347 delle idee di Giovanni di Mirecourt, diviene possibile ricavare un *terminus post quem* della loro composizione[38]. Al contempo, alcuni riferimenti presenti nel commento di Buridano ai *Metereologica*, datato da Michael al 1357/8[39], portano a concludere che la *tertia lectura* debba precedere quest'opera. Le stime inducono a credere che – nel caso siano tutte autentiche – queste tre versioni siano state composte probabilmente tra il 1347 e il 1358, sebbene sia impossibile dire quanto tempo separi l'una dalle altre.

3.2.2. *L'atteggiamento di Buridano e l'interpretazione di Zupko e Hall*

Se la domanda sulla costituzione ultima della realtà rappresentava un vero e proprio chiodo fisso per Ockham, al punto tale da soffermarsi sulla tematica in maniera frequente, insistente e in sedi dislocate della sua produzione, Bu-

35. Cfr. ad es. Patar (1991, pp. 108*-109*); de Boer (2014, pp. 411 e 420).
36. Su questi punti, cfr. (Patar 1991, pp. 83*-86*); Pluta (1996, pp. 94-95).
37. Cfr. anche Michael (1985, II, pp. 716-717); Klein (2019b, pp. 10-11).
38. Da questo punto di vista, risulta sicuramente superata la visione di Patar (1991, pp. 108*-109*) che riteneva che la versione Lokert andasse datata al 1341.
39. Cfr. Michael (1985, II, pp. 659-675). Cfr. anche Klima, Sobol, Hartman, Zupko (2023, pp. xiv-xv).

ridano dimostra a tal riguardo un atteggiamento molto differente e finanche – potremmo dire – curioso. Invece di approfittare di ogni singolo pretesto per approfondire il problema degli universali, egli preferisce quasi trascurare la questione, sorvolando su di essa con delle asserzioni piuttosto generali, che attestano sì la sua prospettiva anti-realista, senza che a ciò si accompagni un impegno "dimostrativo". Tutto ciò appare in maniera evidente se guardiamo ai contenuti dei nove densi trattati che compongono le *Summulae de dialectica*, che non lasciano spazio alcuno ad una esposizione approfondita e particolareggiata di tematiche di tipo ontologico. Un atteggiamento che si pone in evidente contrasto con il *modus operandi* adottato da Ockham nella *Summa logicae*, dove ampi capitoli e discussioni sono dedicati al problema della sussistenza degli universali della realtà[40], oppure all'individuazione delle categorie aristoteliche composte da "enti reali".

Addirittura, anche quando il contesto stesso o la materia trattata sembrerebbero richiedere uno sforzo più "metafisico" da parte di Buridano, egli – ogni volta che può – preferisce rimandare la discussione del problema "ad altra sede". È il caso delle sue questioni sull'*Isagoge*, divenuto nel Medioevo un luogo classico per affrontare e risolvere il problema della sussistenza dei generi e delle specie. Nella q. 4, ove ci si interroga proprio sulla possibilità che gli universali costituiscano delle sostanze, Buridano dà dapprima una rapida rassegna dei vari sensi – da lui ammissibili – che possono assumere i termini implicati nella questione; tuttavia, presentando il problema della sussistenza degli universali separati nei termini di un confronto tra le opinioni di Platone ed Aristotele, egli qualifica l'argomento come "enormemente difficile", preferendo rimandare la sua trattazione al (suo commento sul) libro VII della *Metafisica*: «Utrum igitur sit ita sicut dicebat Plato vel sicut dicebat Aristoteles est *valde difficile* et non est hic tractandum, sed in septimo Metaphysicae»[41].

Le ragioni di tale modo di procedere potrebbero essere molteplici. In un primo momento, si potrebbe dire che Buridano – da maestro esperto e avvezzo alle arti – prova sempre a tenere ben separati gli ambiti di indagine delle varie discipline filosofiche. Ciò lo porterebbe a mantenere fuori dalla discussione il superfluo, ovvero quanto non si dimostra necessario a una trattazione lineare

40. Cfr. Ockham, *SL*, cc. 14-19, OPh, I, pp. 47-67. A tal riguardo, risulta completamente appropriata la riflessione di King che vede la *Summa* di Ockham come una sorta di "manifesto" programmatico del nominalismo, camuffato, però, da manuale di logica. Cfr. King (2015 [2005], p. 1): «*Summa logicae* [...] is a manifesto masquerading as a textbook. [...] In the *Summa logicae* Ockham puts forward a new philosophical programme designed to supersede the views of his contemporaries and predecessors, views that come in for extensive and trenchant criticism in the course of its many pages. We call that programme and the movement it engendered 'nominalism'».

41. Buridanus, *QPor*, q. 4, p. 140, ll. 632-634 (il corsivo è mio).

della materia in oggetto, ma, anzi, rischia di complicarne la comprensione. Da questo punto di vista, si può pensare che ogni qualvolta l'autore operi in contesti "logici", egli eviti di soffermarsi su problematiche ontologiche più impegnative. Questa lettura può sicuramente esser considerata sensata; tuttavia, è possibile chiamare in causa alcuni contro-esempi che fanno credere che essa non possa esser trattata come una "verità assoluta".

Non mancano nel *corpus* buridaniano luoghi in cui l'autore decide di approfondire tematiche e dottrine che sembrano valicare i limiti più generali della disciplina di riferimento. La domanda su ciò che l'intelletto primariamente comprende, ad esempio, viene sviluppata in maniera diffusa e sistematica non solo nelle varie redazioni delle sue questioni sul *De anima*, ma anche in quelle sulla *Physica* o sulla *Metaphysica*[42]; lo stesso vale per le condizioni di verità che rendono vere le diverse tipologie di proposizioni che incontrano trattazioni rigorose – e tra di loro complementari – nei tre commenti poc'anzi citati, oltre che nei *Sophismata*, nel *Tractatus de consequentiis* o nelle questioni sugli *Analytica posteriora*[43]. Se, da un lato, tutto ciò mostra la grande consapevolezza che Buridano ha dell'interconnessione che sussiste tra i vari ambiti del sapere, dall'altro fa riemergere nuovamente la domanda di partenza: perché egli tende – quando può – a sottrarsi dall'affrontare in maniera approfondita questioni più squisitamente ontologiche, nonostante gli evidenti ganci che discipline come la fisica, la psicologia o la logica stessa offrono ad esse?

A questo punto, conviene menzionare una proposta interpretativa che ha trovato espressione efficace in Jack Zupko, ma che viene caldeggiata anche da Alexander W. Hall:

> There is no nominalist manifesto in his [*sc.* of Buridan] writings, no treatise aimed at eradicating the creeping menace of real universals. That is because there was none creeping menace of real universals in mid-fourteenth century Paris. Metaphysical nominalism, or more accurately, conceptualism, was assumed to be the default position of virtually everyone teaching at the University. Buridan does, to be sure, provide his students with an account of various solutions to the so-called 'problem' of universals, as well as rehearsing the standard arguments taken to refute the realist position, but he does so with the conviction of someone who knows that the real debate died out a long time ago. What interests him is the de-

42. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 20, Mansfeld ed., pp. 136-142; Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 8, pp. 59-78; Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 8, pp. 728-763.

43. Buridanus, *QM (U)*, VI, qq. 6-8, Badius ed., ff. 37rb-39rb; Buridanus, *TC*, I, cc. 1-2, pp. 17-20; Buridanus, *DPS*, c. 2, pp. 34-49; Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 18, pp. 186, l. 28 – 195, l. 8; Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 12, pp. 822-836; Buridanus, *QAP0*, q. 10.

> velopment of nominalism as a method for answering other kinds of philosophical questions, from specifying how souls and bodies are related to determining the nature of scientific knowledge.[44]

Il punto di Zupko è che Buridano non aveva davvero bisogno di impiegare incessantemente le sue forze per legittimare e confermare il suo nominalismo, poiché scrive in momento storico in cui esso è divenuto – per così dire – la posizione di *default*. Siccome il realismo – almeno in contesto parigino – non costituiva più una minaccia concreta, l'autore ha potuto servirsi con molta libertà e disinvoltura delle sue idee nominaliste per sviluppare un "nuovo modo" di fare filosofia, con la consapevolezza che – in fin dei conti – nessuno avrebbe avuto davvero da ridire sui presupposti teoretici delle sue costruzioni dottrinali. Questa lettura storiografica trova buone ragioni in suo supporto che la rendono altamente verosimile. Come Ockham stesso era esplicitamente disposto ad ammettere, il realismo "moderato" costituiva quella posizione filosofica condivisa – nelle sue varie forme – quasi unanimemente dalle persone a lui vicine, al punto tale che il suo nominalismo rappresentava quasi un *unicum*, una proposta rivoluzionaria, capace di sconvolgere radicalmente gli usuali schemi teoretici del periodo. Questo potrebbe giustificare la sua più costante insistenza su tali tematiche. Di converso, nel sostenere idee anti-realiste, Buridano trovava supporto in un ampio numero di immediati predecessori o contemporanei, che condividevano una prospettiva per certi aspetti simile: Tommaso Manlevelt, Nicola Oresme, Giovanni di Mirecourt e così via.

Tuttavia, anche questa lettura presenta alcune criticità. Innanzitutto, sebbene si possa essere concordi nel porre in evidenza il diverso e più favorevole contesto in cui si muove Buridano, rispetto a quello di Ockham, sembrerebbe che le dispute sul problema degli universali e – più in generale – su questioni di ordine ontologico non si fossero affatto estinte. Ne danno testimonianza i primi trattati polemici scritti da Buridano, e in particolare il *Tractatus de differentia universalis ad individuum*, in cui l'autore si confronta direttamente con le posizioni dei realisti, prendendo di mira in particolare le teorie di Walter Burley[45]. Quest'ultimo aveva vissuto per lungo tempo a Parigi – almeno fino al 1326/7 –, avviando proprio da lì la sua severa reazione al nominalismo di

44. Zupko (2003, p. xiii). Lo studioso esprime questa idea anche in Zupko (2024a, §3 e 5). Cfr. anche Hall (2008, pp. 297-298).

45. Cfr. Buridanus, *TDUI*, q. 1, c. 1, p. 138, ll. 17-22: «Tertio autem Gualterus in sua *Expositione super primum Physicorum* arguit sic probando, quod aliquid est extra animam quod non est singulare; illud, quod natura primo intendit, est res extra animam, sed illud, quod natura primo intendit, non est singulare». Su tale tematica, cfr. anche Markowski (1982).

Ockham[46]. Il fatto che egli sia esplicitamente menzionato – cosa che non accade per altri autori contemporanei – nel trattato di Buridano poc'anzi citato, testimonia l'enorme influenza che Burley e le sue idee dovevano aver avuto in contesto parigino[47]. Questo sembra indicare che, almeno nelle fasi più giovanili della produzione del maestro piccardo, quello del realismo costituiva tutt'altro che una minaccia lontana e remota.

A rendere ancora più interessante l'atteggiamento di Buridano, interviene il fatto che, alle volte, egli pare non voler chiudere necessariamente e aprioristicamente le porte a letture o terminologie di tipo realista. Lo stesso Hall ha portato l'attenzione su un passaggio interessante del terzo trattato delle *Summulae de dialectica*, ovvero quello dedicato ai *Praedicamenta*[48]. Sebbene in linea di massima Buridano cerchi sempre di reinterpretare in maniera "logico-nominalistica" le teorie esposte nelle *Categorie*, per mostrare come le caratteristiche che Aristotele sembra conferire a sostanze e ad accidenti vadano, in realtà, attribuite ai termini del linguaggio, nel capitolo 3.2.9 il discorso prende una piega inaspettata. La sesta proprietà "esclusiva" della sostanza prevede che essa permanga «una e identica nel numero», pur potendo assumere in sé «dei contrari in conformità al proprio cambiamento» («maxime substantiae videtur esse quod, cum sit una et eadem numero, susceptibilis est contrariorum secundum suam mutationem»[49]). Come Buridano stesso ammette, risulta difficile pensare che tale affermazione si riferisca alle parole piuttosto che agli oggetti. Proprio per questo, pur provando a produrre anche in questo caso un'interpretazione "nominalista", il maestro piccardo non solo non chiude le porte a quella ontologicamente più impegnata, ma cerca anche di mostrare in che modo quest'ultima lettura possa esser sostenuta in maniera più coerente.

Così, a chi volesse negare che la sesta proprietà della sostanza non possa esser riferita alle sostanze reali, poiché quelle più alte, come Dio o i cieli, non sono soggette a mutamento, il maestro piccardo risponde che basta intendere le parole di Aristotele soltanto in riferimento agli enti corruttibili[50]. Allo stes-

46. Cfr. Wood (1984); Sylla (2001).

47. Sulle reazioni alla filosofia di Walter Burley nel secolo XIV, cfr. il dettagliato contributo di Amerini (2013, in part. le pp. 387-393 su Buridano e Burley).

48. Cfr. Hall (2008, pp. 313-316).

49. Buridanus, *IPraedicam*, 3.2.9, t.b., p. 33, ll. 1-3.

50. Cfr. ivi, 3.2.9, p. 34, ll. 28-36: «Sed forte possumus, evadendo, dicere quod istam proprietatem possumus exponere de substantia utroque modo accepta, primo prout supponit pro substantiis per se subsistentibus, restringendo tamen hoc nomen 'substantia' ad supponendum solum pro substantiis materialibus, scilicet pro generabilibus et corruptibilibus per se subsistentibus. Et si dicatur quod superficies, quae non est substantia, suscipit contraria successive, ut albedinem vel nigredinem, diceretur quod accidentia non recipiunt se invicem nisi ratione substantiae, quae est secundum se receptiva eorum, ita quod albedo non est in magnitudine tamquam in subiecto, sed est in ipsa substantia magnitudini subiecta».

so modo, se si argomentasse che anche accidenti come la superficie possano ricevere contrari, egli replica che la definizione dello Stagirita rimane comunque valida: gli accidenti contrari possono essere ricevuti successivamente solo in virtù della sostanza che li sorregge. Dunque, una superficie può passare dall'essere bianca all'essere nera soltanto perché rappresenta una grandezza quantitativa presente in un certo *subiectum*.

Un altro passaggio che può esser menzionato si ritrova proprio nel suo *Tractatus de differentia universalis ad individuum*, dove Buridano discute la distinzione scolastica tra i tre modi in cui può essere considerato l'universale: *pro forma*, cioè come oggetto di seconda intenzione presente, come tale, solo nell'anima; *pro subiecto immediato* (o *propinquo*), che corrisponde alla *quidditas* considerata nella sua indifferenza ai molti; *pro subiecto remoto*, ove la natura viene vista in quanto *plurificabilis* e presente nei più[51]. In riferimento a quest'ultimo, Buridano arriva addirittura ad asserire che l'universale è presente *praeter animam*, sebbene non si distingua attualmente dagli individui, ma soltanto in potenza:

> Tertia, quod [*sc.* universale] pro subiecto remoto est praeter animam, loquendo semper de universalibus rerum praeter animam existentium. [...] illud universale pro subiecto remoto non est praeter animam distinctum ab individuis, sicut apparuit, nisi dicatur in potentia, et tunc debet illud 'in potentia' sic intelligi, quod possibile est rem istam, quae est singulariter praeter animam existens, intelligere modo universali, scilicet per conceptum indifferentem, tamen illa res est actu res praeter animam habens materiam et formam.[52]

Sicuramente, Buridano dà al concetto di "distinzione in potenza" un significato del tutto peculiare. Tuttavia, il fatto che riprenda senza problemi una formula così ampiamente impiegata dai realisti è indicativo di un atteggiamento complessivamente più moderato e misurato. Pur sostenendo con decisione alcune tesi sugli universali, Buridano evita polemiche

51. Cfr. ad es. Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 18, OPh, IV, §§ 38-41, p. 347, ll. 7-22: «<Universale> sumitur enim vel sumi potest tripliciter. Quandoque pro intentione secunda, qua scilicet est quaedam relatio rationis in praedicabili ad illud de quo est praedicabile [...]. Alio modo accipitur universale pro illo quod denominatur ab ista intentione, quod est aliqua res primae intentionis [...]. Et sic accipi potest dupliciter: uno modo pro illo quod quasi subiectum remotum denominatur ab ista intentione; alio modo pro subiecto propinquo. Primo modo dicitur a natura absolute sumpta universale, quia non est ex se haec, et ita non repugnat sibi ex se dici de multis. Secundo modo non est universale nisi sit actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero sit dicibile de omni supposito, et llud est complete universale»; Guillelmus de Alnwick, *Quaestiones super libros I-IV Sententiarum*, I, d. 3, q. 1 cit. in Fedeli (2023, p. 126).

52. Buridanus, *TDUI*, q. 1, c. 2, p. 158, ll. 25-34.

sistematiche, preferendo discutere la tematica solo nei contesti in cui essa si rende effettivamente centrale. Anzi, ogni volta che può egli mostra una chiara propensione alla conciliazione, impegnandosi a recuperare e valorizzazione ciò che di buono vede in chi la pensa diversamente. Dunque, sebbene in questa sede io non intenda rigettare l'apporto positivo che ci proviene dall'interpretazione proposta da studiosi come Zupko, la mia ricerca si propone di avanzare un'ulteriore lettura dell'approccio peculiare di Buridano. Tuttavia, essa potrà emergere soltanto alla fine, dopo aver esaminato il ruolo specifico che il nominalismo gioca nelle teorie logico-semantiche del maestro parigino.

3.2.3. *Il problema degli universali*

Non molti anni fa, precisamente nel 2005, Gyula Klima ha proposto per la prima volta la formula di 'nominalismo essenzialista' (*essentialist nominalism*) per contrassegnare lo statuto specifico di alcune dottrine metafisico-epistemologiche di Giovanni Buridano[53]. Lo studioso stesso ammette che tale caratterizzazione potrebbe, di primo impatto, apparire contraddittoria dato che l'essenzialismo sembra presupporre l'esistenza di "essenze comuni", proprio quelle che il nominalismo, invece, vuole eliminare. Tuttavia, l'apparente contrasto si risolve introducendo un'ulteriore distinzione: 1. vi è un essenzialismo realista, che prevede l'esistenza di certe quiddità comuni condivise da tutte le cose; 2. vi è un essenzialismo dei predicati, che ritiene semplicemente possibile l'attribuzione logica di predicati essenziali ad un certo oggetto. Naturalmente, a parere di Klima, Buridano sosterrebbe soltanto questa seconda posizione, che si dimostra perfettamente compatibile con il nominalismo. In questo modo, il maestro parigino riuscirebbe a negare l'esistenza di "essenze reali", salvaguardando, però, la possibilità della conoscenza scientifica, resa possibile proprio da una congrua applicazione generalizzata di certi predicati alle cose.

La teoria di Klima è sicuramente in larga parte corretta e offre anche una formula efficace per caratterizzare alcune prerogative del pensiero del maestro piccardo. Tuttavia, essa lascia qualche aspetto in sospeso: se Buridano nega "realtà" alle quiddità, come si giustifica allora l'applicazione di un predicato essenziale a molti oggetti? Non avendo fondamento nella realtà, la possibilità stessa di parlare di attributi riferiti alle essenze delle cose sembra divenire un qualcosa di meramente illusorio. Questo problema può essere risolta distin-

53. Cfr. Klima (2005). Cfr. anche Klima (2009, pp. 259-267).

guendo due tesi diverse che Buridano sostiene riguardo alla sussistenza ontologica delle essenze, che non vengono esplicitate nel resoconto di Klima[54]:

$T_{(1)}$: Non esistono essenze comuni.

$T_{(2)}$: Esistono essenze individuali.

$T_{(1)}$ trova ampie conferme nei testi di Buridano ed è, in fin dei conti, un contenuto implicito alla sua prospettiva nominalistica. Nella q. 16 del libro VII della *Metafisica*, che si interroga proprio sulla possibilità "ontologica" che gli universali siano distinti dagli individui, Buridano rileva come l'ammissione stessa di nature comuni ai più implichi di per sé una ricaduta in un circuito di tipo platonico[55]. Se si dice che Socrate e Platone sono due uomini distinti che, però, condividono la stessa *humanitas* essenziale, questa prospettiva risulta sostenibile solo supponendo che gli universali siano separati dai singoli e non presenti in essi. Secondo Buridano, ciò è evidente almeno per due ragioni. Innanzitutto, perché è impossibile che una certa *res indivisa* sia presente simultaneamente in individui distanti e diversificati, a meno che essa non operi come Dio e tutte le sostanze spirituali, che – essendo immateriali – sono capaci di superare le dimensioni spaziali.

In secondo luogo, alla stessa conclusione si arriva riflettendo sul destino che attende questa *humanitas* condivisa da Socrate e Platone, nel momento in cui il primo dei due venga meno. Non si può ammettere, difatti, che essa si corrompa assieme a Socrate, poiché a quel punto non sarebbe più universale, ma andrebbe tenuta distinta dall'umanità di Platone che, invece, continua a persistere. D'altra parte, sostenere che l'*humanitas* di Socrate sopravviva alla sua morte lascia poche alternative: si può ammettere che essa – in un certo senso – fugga in un luogo senza corpo o che continui a sopravvivere in un cadavere, prospettive che Buridano vede come assurde già solo a pronunciarle; oppure, si può porre un *tertium*, che corrisponde proprio all'idea platonica che esiste nell'iperuranio.

Dunque, queste riflessioni sembrano eliminare ogni spazio di esistenza al cosiddetto "realismo moderato", che risulta addirittura meno sostenibile del

54. Da questo punto di vista, sebbene non lo espliciti univocamente, vi sono addirittura alcuni punti in cui lo studioso lascia pensare che Buridano neghi anche l'esistenza delle essenze individuali. Cfr. ad es. Klima (2005, p. 750): «So, Buridan seems to have found a viable solution to the problem involved in constructing a philosophy of essentialist nominalism: he has a strictly nominalist ontology with no reference to shared essences (including individualized, inherent essences of a "less than numerical unity"), combined with an essentialist logic that is capable of providing the basis for valid scientific generalizations».

55. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 16, Mansfeld ed., pp. 110, l. 108 – 112, l. 153.

platonismo. Ovviamente, ciò non vuol dire che l'autore appoggi quest'ultima posizione che, anzi, gli appare profondamente pericolosa per numerose ragioni, messe in luce proprio nella *quaestio* 15 dello stesso libro. Per citare almeno due argomentazioni, secondo Buridano – che a sua volta segue Aristotele – se si assume una prospettiva ultra-realista, bisogna per forza di cose ammettere che gli individui non siano né conoscibili, né costituiscano degli enti. Tutto ciò è una diretta conseguenza della condizione di alterità e separatezza in cui si trova la quiddità-idea rispetto all'oggetto che ne parteciperebbe. Dato che, difatti, non esiste scienza propria e semplice di un certo oggetto, se non attraverso l'essenza, ma essa è distinta e distante dall'individuo, ne deriva che quest'ultimo non può essere conosciuto nel momento in cui si carpisce la sua essenza. Allo stesso modo, trovandosi l'*entitas* di una cosa in una dimensione separata, essa non può essere presente nell'individuo, determinandolo intrinsecamente come un ente esistente[56].

Passiamo, però, a questo punto a $T_{(2)}$. Sebbene in diversi passaggi del *corpus* buridaniano si affermi che tra individui di una stessa specie vi siano delle differenze essenziali[57], la trattazione più esaustiva di questo punto si ritrova nelle sue *Defensiones determinationis de diversitate generis ad speciem*. Tuttavia, non essendo mai stata edita, tale opera non è quasi mai stata oggetto d'attenzione da parte degli studiosi. Nella terza *conclusio* dell'ampia *responsio* che struttura l'opera, Buridano tenta di distinguere tra di loro due concetti fondamentali:

> Tertia conclusio erit ad intendendum quid per quidditatem et quid per rationem quidditativam debeamus intelligere. Quod ratio quidditativa, prout habet nomen rationis, et quidditas aliquo modo distinguuntur ratio est quia quidditas est alia et alia in diversis individuis eiusdem speciei, ratio vero quidditativa non; ergo etc.[58]

Dunque, la differenza tra la *quidditas* e la *ratio quidditativa* sta nel fatto che la prima non è mai la stessa negli individui che appartengono alla stessa specie,

56. Cfr. ivi, q. 15, p. 103, ll. 121-129: «Sed tamen adhuc ista opinio non esset tenenda, quia [...] sequeretur, quod istae res singulares non essent scibiles neque entia (entes ed.), quod est absurdum dicere. Consequentiam ipse probat, quia sic ponentes ponebant, quod humanitas, qua Sortes est homo vel qua Plato, est quidditas Sortis vel quidditas Platonis. Et unumquodque non scitur proprie et simpliciter nisi per hoc, quod scitur quidditas eius. Sed tamen in sciendo rem separatam et distinctam a Sorte non sciretur Sortes. Ergo si quidditates istorum sensibilium essent separatae et aliae ab eis, nos non haberemus scientiam de istis sensibilibus».

57. Cfr., ad es., Buridanus, *TDUI*, p. 169, ll. 15-21: «Socrates et Plato seipsis totis conveniunt essentiali convenientia et seipsis totis diversi sunt essentiali diversitate [...]. Ideo Socratem et Platonem concedo esse differentes, aliquo enim conceptu essentiali conveniunt et aliquibus conceptibus essentialibus diversificantur».

58. Buridanus, *DDDGS*, Conclusio 3, *Appendice II*, p. 581, ll. 5-9.

mentre per la seconda vale proprio il contrario. Per dimostrare il primo punto, l'autore si avvale della seguente struttura sillogistica[59]:

P_1: La quiddità non è qualcosa di diverso dalla sostanza (o dall'essenza) della cosa
P_2: La sostanza (o l'essenza) è *alia et alia* nei diversi individui
C: Anche la quiddità è *alia et alia*

P_1 viene innanzitutto provata tramite il ricorso alle autorità[60]. Aristotele, nel VII libro della *Metafisica*, asserisce che il singolo non è nient'altro che la sua sostanza, ed identifica quest'ultima con «ciò che era essere», ovvero la quiddità stessa. Nella stessa direzione, poi, va il commento che Averroè dedica a questi passaggi. Molto più interessante, però, è un'ulteriore argomentazione teoretica che Buridano adduce sempre a sostegno di P_1. Secondo l'autore, quando rispetto a un certo oggetto ci chiediamo "cos'è questo?" (*quid est hoc*?), è chiaro che ciò che cerchiamo è la sua *quid*-dità. Proprio per questo, la risposta a tale domanda deve esser in grado di restituirci la *res ipsa* nella sua integrità, dimodoché si determini una coincidenza tra l'*hoc* che si cerca e l'*hoc* con cui si risponde[61]. Va da sé che l'unica soluzione plausibile al quesito è costituita dalla sostanza o l'essenza, perché né una mera parte dell'oggetto né un suo accidente o qualcosa di estrinseco possono costituire quel "questo" capace di validare la seguente predicazione identitaria '*hoc est hoc*'.

Per quanto concerne P_2, la dimostrazione è ancora più rapida. Avendo stabilito una corrispondenza biunivoca tra il singolare e la sua essenza, ne consegue che, così come ogni individuo è distinto dall'altro, lo stesso vale per le loro sostanze. La validità di questa affermazione, secondo Buridano, è comprovata dal fatto che, quando Socrate perisce, è la sua essenza a corrompersi, senza che ciò abbia effetto su Platone o la sua sostanza, che permane perfettamente integra. Come abbiamo visto, questo è un punto che il realismo moderato fatica a spiegare:

> Si ergo non est aliud singulare quam substantia eius, nec econverso, tamen est aliud et aliud 'hoc est singulare' et 'illud <est singulare>', sequitur quod alia et alia erit substantia huius singularis et illius. Et hoc apparet ratione quia essentia sive

59. Cfr. ivi, ll. 9-13.
60. Cfr. ivi, ll. 13-27.
61. Cfr. ivi, p. 582, ll. 27-31: «Item, hoc suaderi potest ratione quia quaestio quaerens 'quid est hoc?', quaerit quidditatem rei et non aliud. Sed ad talem quaestionem responderi non debet nisi substantia sive essentia rei, quod non est aliud quam res ipsa de qua quaeritur».

> substantia Sortis corrumpitur quando ipse corrumpitur, essentia tamen Platonis manente penitus illaesa.[62]

Per quanto concerne la nozione di *ratio quidditativa*, il termine chiave a cui bisogna prestare attenzione è proprio quello di '*ratio*'. Esso, secondo Buridano, fa sì riferimento alla definizione della *res*, ma nella misura in cui dichiara qualcosa all'intelletto, che – nel caso in oggetto – è proprio la quiddità del definito[63]. Tale puntualizzazione permette all'autore di precisare che, in realtà, la pertinenza di una definizione a più individui non dipende dalla definizione in sé, ma dal modo in cui essa viene recepita dalla mente umana. Paradossalmente, se consideriamo la stringa 'animale razionale' separandola dall'attività dell'intelletto (*circumscripto intellectu*), essa può tranquillamente stare per una *res* precisa e determinata, dimodoché non indichi un qualcosa di differente dalla sua *quidditas* specifica, che è diversa da quella presente negli altri. Da questo punto di vista, un animale razionale è Socrate e un animale razionale ancora diverso è Platone.

Qualcosa di radicalmente differente accade, invece, nel momento in cui tale definizione viene assunta in comparazione all'attività stessa dell'intelletto:

> Aliter sumitur definitio, scilicet 'animal rationale', in comparatione ad intellectum cui notificat quidditatem rei, et sic habet nomen rationis, et sic nullo modo est alia et alia in diversis individuis eiusdem speciei. Et ratio huius est quia definitio quidditativa non accipit aliquod accidens rei definitae nec aliquid sibi extraneum, sed solum accipit causas per se rei definitae, vel praedicata sumpta ab illis causis, vel saltem sumpta a per se accidentibus ipsius definiti.[64]

Nel momento in cui la definizione 'animale razionale' deve "rendere nota" (*notificare*) una quiddità all'intelletto, essa diviene automaticamente una *ratio* che riguarda egualmente tutti gli individui posizionati al di sotto della specie 'uomo'. Se da un lato, tale dato giustifica quell'essenzialismo dei predicati di cui parlava Klima, per cui si dà il caso che ci siano dei predicati essenziali universali attribuibili a più individui, pur non esistendo alcuna quiddità comune, dall'altro tutto ciò dimostra la profonda debolezza della mente umana.

62. Ivi, ll. 42-47.

63. Ivi, ll. 48-52: «[R]atio quidditativa non est alia et alia in diversis individuis eiusdem speciei, saltem pro quanto habet nomen rationis, quia ratio quidditativa nihil est aliud quam definitio declarans apud intellectum quidditatem rei definitae. Et ista definitio secundum quod habet nomen rationis nullo modo diversificatur in diversis individuis eiusdem speciei definitae».

64. Ivi, pp. 582, l. 58 – 583, l. 64.

Per Buridano, le definizioni quidditative sono costruite in maniera tale da includere soltanto ciò che riguarda la costituzione intrinseca della cosa, ossia la sostanza, che ne è la causa costitutiva, insieme ai predicati derivabili da essa e agli accidenti inseparabili, come la capacità di ridere nell'uomo; al contrario, esse escludono tutti gli altri accidenti e le proprietà estrinseche.

Ciò ci porta a un assunto fondamentale dell'intera produzione buridaniana[65]. Secondo il maestro piccardo, l'intelletto è strutturalmente incapace di riconoscere ogni singola *res* per ciò che la rende quel che è, con la conseguenza che esso può distinguere i vari individui di una specie soltanto appoggiandosi a qualche accidente o, comunque, a qualcosa di estrinseco alla loro essenza. Quando, ad esempio, esso distingue Socrate da Platone, lo fa o perché sono situati in due posizioni diverse, o perché magari uno ha un naso aquilino mentre l'altro camuso, o perché hanno un diverso colore di pelle o di occhi, e così via... Tuttavia, senza alcuna differenza accidentale, tale diversificazione sarebbe assolutamente impossibile. Immaginando, ad esempio, che Socrate e Platone siano in tutto e per tutto simili, come dei perfetti gemelli omozigoti, e che mi si presentino dinanzi in due istanti di tempo differenti, non potrei in alcun modo esser sicuro di aver interagito con due individui diversi o meno.

In questa sede, Buridano sembra riallacciarsi alla riflessione di matrice scotista sull'inconoscibilità ultima degli individui. Ciò che risulta originale, tuttavia, è il modo in cui egli fonde questa linea di pensiero con una considerazione sulla natura stessa delle definizioni concernenti le quiddità: poiché esse non includono nulla di estrinseco all'essenza, possono essere recepite unicamente in forma universale. Questo non vuol dire, però, che le quiddità sono comuni, ma semplicemente che non possiamo non acquisirle universalmente, e ciò per un'incapacità strutturale della mente di carpire fino in fondo ciò che è specifico di ogni singola essenza individuale.

3.2.4. *Convenienze essenziali tra gli oggetti*

Precisata la dottrina buridaniana sullo statuto delle essenze e sulla loro inconoscibilità ultima da parte dell'intelletto umano, rimane aperto un altro problema: posto che ogni quiddità è differente dall'altra, non diviene la medesima separazione e categorizzazione porfiriana degli enti qualcosa di fittizio e ingannevole? La distinzione tra i generi e le specie, difatti, sembra priva di fondamento reale, dato che non esiste un qualcosa di comune effettivamente

65. Su tali punti cfr. ivi, p. 583, ll. 64-86. Cfr. anche Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 17, Mansfeld ed., p. 121, ll. 100-115; Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 7, p. 67, ll. 11-24; Buridanus, *QDA (U)*, III, q. 8, pp. 746-748, ll. 223-234.

condiviso tra i singoli. Forse, anche la possibilità stessa dell'applicazione dei predicabili porfiriani è semplicemente un errore in cui ricade la mente umana, per la sua incapacità di percepire ogni essenza per quel che è?

Come è intuibile, ciò non corrisponde affatto all'idea che Buridano ha della problematica, il quale non si spingerebbe mai così in là da negare la liceità di ogni attribuzione universale. Piuttosto, egli sostiene che tra le cose possa esistere una qual certa convenienza (*convenientia*) o somiglianza (*similitudo*) essenziale[66], che non è sempre uguale, ma varia a seconda degli individui di volta in volta messi a confronto. Due enti che appartengono alla medesima specie specialissima, come Socrate e Platone, si somigliano tra di loro molto di più rispetto a due entità di specie diversa, seppur presenti al di sotto di uno stesso genere prossimo, come, ad esempio, Socrate e l'asino Brunello. In questo sottile gioco d'individuazione delle varie gradazioni di convenienza essenziale, dunque, troverebbero un proprio stabile e solido fondamento i cosiddetti predicabili porfiriani. Sebbene anche questo costituisca un motivo ricorrente della dottrina buridaniana, esso viene segnalato con particolare efficacia nelle *tertia lectura* delle sue questioni sul *De anima*:

> [R]es extra animam singulariter et diversim existentes de eadem specie vel de eodem genere habent ex natura sui similitudinem seu convenientiam essentialem maiorem quam istae quae sunt diversarum specierum vel diversorum generum. Plus enim conveniunt ex natura rei Socrates et Plato quam Socrates et Brunellus, etiam quantum ad suas essentias, et plus etiam Socrates et Brunellus quam Socrates et ille lapis, quod propter hoc patet quia in ipsis inveniuntur accidentia naturaliter convenientia essentiis eorum, magis similia et magis convenientia in hiis quae sunt eiusdem generis vel speciei quam in aliis. Et huiusmodi maior essentialis convenientia provenit ex eo quod ista quae sunt eiusdem speciei vel generis proveniunt ex eisdem causis vel similibus, magis quam alia.[67]

Posto, dunque, che anche le predicazioni universali non sono fittizie, poiché trovano un proprio fondamento nella realtà, rimane ora da capire che cosa siano precisamente le convenienze essenziali. Avendo anch'esse attinenza con la natura stessa delle cose, sembrerebbe quasi che Buridano stia implicitamente ammettendo nella sua ontologia proprietà o aspetti dotati di caratteristiche "universali", il che costituirebbe un evidente ritorno a una prospettiva

66. Cfr. Buridanus, *DDDGS*, K, f. 178ra; P, f. 262r: «Quarta conclusio erit quod duo entia sic diversa quod nihil est unius quod sit aliqui alterius possunt aliquomodo convenire circumscriptis intellectu et omnibus eorum accidentibus».

67. Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 8, § 26, p. 746, ll. 210-223.

realista[68]. Per risolvere questa difficoltà ulteriore, bisogna innanzitutto avere presente che per Buridano i termini '*convenientia*' e '*diversitas*' – nonché altre nozioni affini come '*similitudo*', '*dependentia*' etc. – possono essere assunti in due sensi non assimilabili, sebbene tra loro interconnessi: secondo una prima accezione, essi indicano un *respectus*, ovvero una relazione che si stabilisce tra una serie di oggetti determinati; in un altro senso, essi si riferiscono ai *fundamenta* di questa relazione[69].

Assunto nel primo modo, queste caratterizzazioni divengono un qualcosa di puramente intramentale, delle comparazioni che prendono la forma di un concetto relativo[70]. In questo senso, quando si dice che Socrate e Platone *conveniunt essentialiter*, si intende che l'intelletto è stato capace di stabilire una relazione di convenienza a partire dalle quiddità stesse di quegli individui, e non da un accidente o una proprietà estrinseca, come capita per una coppia di oggetti, ad esempio un muro e una camicia, che sono simili solo per la bianchezza[71]. Di converso, nella seconda accezione, non si fa più riferimento a una relazione stabilita della mente, ma a degli oggetti. Da questa prospettiva, la *convenientia essentialis* tra Socrate e Platone rimanda a un qualcosa di intrinseco a questi due individui, ovvero le loro stesse essenze, che eventualmente "possono" fungere da fondamento diretto ed immediato di una relazione[72].

A prima vista, queste due definizioni possono sembrare poco dissimili e forse insufficienti a chiarire cosa siano, dal punto di vista ontologico, le *convenientiae* che giustificano le predicazioni universali. Ma è proprio in questo

68. Anche King (2001b, pp. 22-23) si pone questo identico problema.

69. Cfr. Buridanus, *DDDGS*, K, ff. 178vb-179ra; P, f. 263r: «Tertio accipio quod cum dicimus hominem et equum diversificari quidditative secundum speciem et convenire quidditative secundum genus, oportet hic accipere convenientiam et diversitatem vel pro respectibus de genere relationis denominantibus hominem et equum vel pro fundamentis illorum respectivum, scilicet pro essentiis hominis et equi quae denominari possunt ab hiis relationibus».

70. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, V, q. 9, Badius ed., f. 32rb (erroneamente indicato come f. 33) (Ca, f. 75rb; Pa, f. 143va): «Dico quod proprie loquendo relatio est quidam conceptus animae quo anima intelligit hoc in comparatione ad illud, et nomen impositum secundum talem conceptum vocatur terminus relativus sive respectivus, et videtur esse terminus pertinens ad praedicamentum ad aliquid».

71. Cfr. Buridanus, *DDDGS*, K, f. 179rab; P, f. 263rv: «Si nos loquamur de convenientia et diversitate pro respectibus fundamentis super a et b, tunc a et b non possunt dici convenire convenientia essentiali nisi propter alterum duorum, scilicet vel quia ille respectus convenientiae est de essentia ipsius a vel ipsius b, quod est impossibile quia relatio non est de essentia fundati; vel propter hoc quia iste respectus convenientiae fundatur immediate super essentias eorum et non mediante aliquo extrinseco, et sic iterum redit nostra conclusio, scilicet quod illa dicuntur convenire convenientia essentiali quae immediate fundare possunt respectum convenientiae; et sic etiam de diversitate procedere debeamus».

72. Cfr. ivi, K, f. 179ra; P, 263r: «Si nos loquamur de convenientia vel diversitate pro fundamentis tunc a et b non possunt dici convenire convenientia essentiali nisi quia per suas essentias et non per aliquod medium extraneum possunt fundare respectum convenientiae; et sic etiam de diversitate. Nam aliqua non dicuntur essentialia fundamenta aliquorum respectuum nisi quia seipsis et non mediante aliquo extrinseco sunt fundamenta illorum».

sottile gioco di rimando tra relazioni stabilite dalla mente e il loro fondamento esterno, che Buridano cerca di combattere un approccio ancor più pericoloso: ovvero, la pretesa di reificare le convenienze o le diversità essenziali tra le cose, come se fossero delle cose o disposizioni "aggiuntive" che prendono parte delle loro quiddità.

Nella q. 6 dell'ultima *lectura* del suo commento al libro V della *Metafisica*, Buridano avanza una serie di argomenti su questo punto. Può esser utile menzionare almeno il caso dell'identità: se si prende un determinato oggetto x, e si eliminano tutte le altre cose esistenti nel mondo, si può ancora asserire che x è identico a sé stesso[73]. Ciò dimostra che tale predicazione identitaria non è affatto fondata su un qualcosa che si aggiunge ad x stesso, e sarebbe certamente ingenuo crederlo. Ne deriva che, nella realtà, le convenienze o le diversità essenziali non sono nient'altro di differente dalle cose che convengono o meno[74]. Proprio per questo, sempre nella q. 6, Buridano può asserire che la diversità di Socrate da Platone, non è qualcosa di diverso da Socrate stesso; allo stesso modo, anche la diversità di Platone da Socrate è Platone:

> [D]iversitas Sortis ad Platonem est Sortes, econverso diversitas Platonis ad Sortem est Plato, sicut paternitas Sortis ad Platonem, posito quod non esset res addita, non esset Sortes et Plato, immo esset Sortes; et filiatio Platonis esset Plato. Aliter non different paternitas et filiatio, servitus et dominium, et sic de aliis relativis, quod videtur inconveniens.[75]

Dunque, Buridano ragiona in modo simile anche nei casi di paternità, filiazione e, sebbene non venga esplicitamente trattato in questa sede, possiamo ragionevolmente supporre che lo stesso principio si applichi anche nel caso delle somiglianze. Certo, sembra che la teoria dell'autore presti comunque il fianco a notevoli obiezioni. Se infatti le somiglianze non sono qualcosa di distinto dalle quiddità stesse, resta comunque da chiarire in che senso due essenze possano dirsi simili: affinché lo siano, infatti, devono necessariamente concordare "in qualcosa", e non in tutto ciò che sono. Tuttavia, quanto finora esposto è sufficiente a giustificare la base ontologica su cui Buridano fonda la possibilità di predicazioni universali.

73. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, V, q. 6, Badius ed., f. 30rb (Ca, f. 73ra; Pa, f. 142va). Tale prospettiva è presentata nelle *rationes ad oppositum*, ma pienamente caldeggiata dall'autore, come mostra la sua soluzione finale al problema.

74. Cfr. anche King (2001b, p. 25).

75. Buridanus, *QM (U)*, V, q. 6, Badius ed., f. 30rb (Ca, f. 73rb; Pa, f. 142vb).

3.2.5. *L'ontologia di Buridano*

Avendo dato una panoramica generale del modo in cui Buridano cerca di negare l'esistenza di realtà universali, pur preservando la legittimità dei concetti comuni, possiamo passare adesso a considerare quali siano le tipologie di entità – rigorosamente singolari – che egli ammette nella sua ontologia. In riferimento a questa tematica, tendenza comune tra gli studiosi è stata quella di sottolineare come il nominalismo di Buridano – a differenza di quello di Ockham – non raggiunga sempre e comunque dei «risultati parsimoniosi»[76]. Ciò è sicuramente vero se si considerano due aspetti importanti del pensiero del maestro parigino: innanzitutto, il fatto che egli si schieri a favore dell'esistenza delle specie sensibili e intelligibili, nonché di quelle *in medio*; in secondo luogo, l'accettazione nella sua ontologia di entità tratte non solo dalla categoria della sostanza e della qualità, ma anche da quella della quantità.

Rispetto a tutto ciò, va anche messa in evidenza una peculiarità dell'atteggiamento di Buridano, che si ricollega molto da vicino all'approccio generale che egli adotta anche nei riguardi della tematica degli universali. Se, difatti, nel corso delle sue opere Ockham asserisce ripetutamente che nel mondo non esiste niente che non sia una sostanza o una qualità – e che, dunque, le altre categorie non indicano alcunché che possa distinguersi da queste due –, Buridano non proferisce alcuna affermazione di questo genere; ovvero, non c'è alcun momento in cui cerca di produrre un'elencazione univoca ed esauriente delle tipologie di *res* che esistono nel mondo. Ancora una volta, dunque, sembra mostrare una sorta di "riluttanza", che lo porta a evitare un eccessivo coinvolgimento nella questione dell'individuazione delle categorie aristoteliche ontologicamente "piene". In effetti, l'idea stessa che Buridano ammetta soltanto sostanze, qualità e quantità nella sua ontologia, si basa su una sorta di "conteggio" fatto da noi, sulla base di dimostrazioni e argomentazioni da lui condotte su problemi tra loro distinti. E forse, ma questo potremo difficilmente arrivare a saperlo, questo conto potrebbe essere anche incompleto.

Allo stesso modo di Ockham, anche Buridano ritiene che la distinzione tra i vari *praedicamenta* non possa essere tratta *ex parte rerum*, come se ad ognuno di essi corrispondesse un diverso oggetto designabile attraverso un certo termi-

76. Cfr. Dewender (2016, p. 176): «In fact, Buridan's nominalism does not, unlike Ockham's, always lead to parsimonious results. In his epistemology, for example, Buridan argues for the existence of both, sensible and intelligible species in the process of cognition, something which Ockham denied by invoking the principle of parsimony. Similar observation can be made with regard to Ockham's reduction of the number of the Aristotelian categories to substance and quality alone, again a step that is not accepted by Buridan»; Zupko (2003, p. 147; 2024a, §2).

ne[77]. A quel punto sarebbe impossibile spiegare come mai certe cose sembrano ricadere, a seconda del contesto, in diverse categorie: ciò accade, ad esempio, per la *caliditas*, che può esser vista non solo come una qualità e un'azione, ma anche come un qualcosa che si subisce, o una quantità, o addirittura nei termini di una relazione con un'altra *caliditas*. Piuttosto le categorie si ricavano dalle differenti tipologie di *intentiones*, ovvero di termini mentali, e dai diversi modi – che derivano dalla loro effettiva capacità "connotativa" – in cui ognuna di esse si predica delle cosiddette "sostanze prime". In tal maniera, se un certo termine si predica essenzialmente[78] di esse, ovvero le significa senza restituire alcunché che non riguardi ciò che esse intrinsecamente sono, allora ricadrà nel genere della sostanza. Se, invece, si predica denominativamente di esse – e cioè le significa connotando però anche qualcosa di diverso dalle loro sostanze –, la situazione può esser diversificata: quando l'ambito di pertinenza della connotazione concerne la domanda sul "quale", allora il termine andrà enumerato nella categoria della qualità; se invece ciò che viene connotato risponde al quesito sul "quanto", allora il genere in oggetto è quello della quantità; e così via, per tutti gli altri *praedicamenta*.

Il punto interessante di questa struttura è che se la seguiamo fino in fondo, sembrerebbe che le uniche cose a dover essere individuate come "reali" siano proprio le sostanze, dato che tutti i termini si riferiscono in ultima istanza ad esse, anche se isolatamente nel caso di quelli sostanziali, o con qualche caratterizzazione denominativa, in tutti gli altri. In effetti, Buridano ritiene che questa sia l'interpretazione che Aristotele stesso aveva dato alla propria dottrina delle *Categorie*. A tal riguardo, se nel caso di Ockham potevamo sospettare che la sua considerazione ontologica sulla categoria della qualità presupponesse sullo sfondo alcune riflessioni teologiche – anche se l'autore evitava di esplicitarle, preferendo fondare le proprie teorie su argomentazioni filosofiche –, Buridano è molto più chiaro e diretto. Nella q. 6 sul libro IV della *Metafisica*, che si interroga sulla possibilità che il nome '*ens*' si predichi univocamente delle sostanze e degli accidenti, egli rileva che le dottrine di Aristotele portano a delle conclusioni che contrastano con il dato di fede.

77. Cfr. Buridanus, *QPrae*, q. 3, p. 17, ll. 89-92: «[N]on potest sumi horum praedicamentorum distinctio ex parte rerum, pro quibus termini praedicabiles supponunt, quia sicut prius arguebatur eadem caliditas est actio et passio et quantitas et qualitas et ad aliquid; et idem Sortes est homo et albus et tricubitus et pater et agens etc.»; ivi, p. 15, ll. 40-47.

78. Cfr. Buridanus, *DPraedicab*, 2.5.2, pp. 44, l. 17 – 45, l. 24: «Vocamus autem essentialem praedicationem alicuius termini de aliquo alio termino cuius neuter terminus super significationem alterius addit aliquam connotationem extraneam circa ea pro quibus unus illorum terminorum supponit. [...] Praedicatio autem non essentialis sed denominative vocatur cuius unus terminus super significationem alterius addit alienam connotationem».

Lo Stagirita – stando all'interpretazione che ne dà Buridano – riteneva che tra espressioni come 'essere bianco' e 'bianchezza' o 'essere grande' e 'grandezza' vi fosse una completa relazione di sinonimia. Questo perché gli accidenti, per Aristotele, non sono mai davvero separabili dal loro soggetto e, dunque, anche quando considerati astrattamente, essi hanno bisogno di esser ricondotti ad un *aliquid* di riferimento, che è ciò a cui ineriscono. Detta in parole povere, se sostanze come quelle di un uomo o di un asino costituiscono degli *entia* completi, ciò non vale per la bianchezza o la grandezza. Proprio per questo, si può parlare sempre e solo di un qualcosa che è bianco o grande, e non isolatamente della bianchezza o della grandezza come se fossero oggetti a sé stanti. E ciò vale per tutte le categorie accidentali, che divengono soltanto diversi modi di caratterizzare un certo *aliquid* sostanziale, descrivendolo come un *aliquale*, un *aliquantum*, *alicubi* e così via per gli altri *praedicamenta*[79].

Dunque, la conclusione naturale a cui è arrivato Aristotele – sempre nella resa di Buridano – è che non esiste ente che non ricada nella *substantia*[80]. Per chi parte, però, da una ammissione di fede, c'è un ulteriore dato che deve essere preso in considerazione, ovvero la possibilità che Dio agisca miracolosamente, dando sussistenza a un accidente in separazione dalla sostanza a cui dovrebbe inerire:

> [N]os tenemus ex fide quod per potentiam Dei accidentia possunt separari a substantiis et separatim subsistere (conservari ed.) sine substantia sic subiecta: unde dicimus quod sic de facto subsistunt (de…subsistunt] sine subiecto subsistet ed.) in sacramento altaris. Si igitur ponamus quod albedo sic per se subsistat absque hoc quod alicui subiecto inhereat, tunc manifestum est quod illa albedo (manifeste *add.* ed.) est vere (*om.* ed.) ens et vere est aliquid et etiam ex hoc manifestum est quod conceptus a quo sumitur hoc nomen 'albedo' est ita simplex sine aliqua connotatione sicut (Deus vel *add.* ed.) aliquis terminis substantialis.[81]

79. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, IV, q. 6, Badius ed., f. 17ra (Ca, f. 60va; Pa, f. 130va): «Homo enim simpliciter loquendo est aliquid et asinus est aliquid; sed albedo vel nigredo non est aliquid, ut dicebatur, ita quod hoc nomen 'ens' vel 'aliquid' non dicitur de albedine vel nigredine secundum rationem simplicem, immo secundum rationem connotativam. Et de terminis diversorum praedicamentorum dicitur secundum diversas additiones et connotationes. Albedo enim est aliquid esse aliquale, magnitudo autem non sic, sed aliquid esse aliquantum; ideo patet quod accidentia non dicuntur simpliciter entia, immo entia secundum quid, scilicet cum additione et per attributionem (per attributionem] cum attributione ed.) ad substantiam quia conceptus accidentis explicatur per conceptum substantiae cum additione conceptum a quo sumitur hoc nomen 'aliquid' est conceptus substantialis». Su tal argomento, cfr. anche Normore (1985); Bakker (2001).

80. Buridanus, *QM (U)*, IV, q. 6, Badius ed., f. 17ra (Ca, f. 61ra; Pa, f. 130vb): «Ad ultimam Aristoteles concederet omne ens esse substantiam».

81. Ivi, Badius ed., f. 17rab (Ca, f. 61ra; Pa, 130vb).

La riflessione sul miracolo eucaristico diviene per Buridano fonte di contenuti che la ragione naturale avrebbe potuto difficilmente raggiungere con le sue sole forze. Il fatto che gli accidenti del pane possano continuare ad esistere pur venendo meno la sostanza originaria a cui essi ineriscono, dimostra che essi hanno una "consistenza" ontologica molto maggiore di quella che Aristotele era disposto ad attribuirgli. Dunque, la bianchezza – che caratterizza il pane usato per le celebrazioni eucaristiche – non può non essere considerata come un *aliquid*, un ente effettivo. Ne consegue il rifiuto della sinonimia posta dallo Stagirita tra 'bianchezza' ed 'essere bianco', dato che la prima espressione si comporta a tutti gli effetti come un termine sostanziale. Su questa scia, Buridano arriva addirittura a riformulare la distinzione – ontologicamente intesa – tra sostanze ad accidenti, evidenziando come le prime sussistano di per sé naturalmente, mentre i secondi possono raggiungere questa condizione solo miracolosamente:

> Sed nos possumus aliter dicere scilicet quod omne illud est (esset ed.) substantia quod naturaliter per se subsistit ita quod non inheret alteri. Et omne illud etiam est substantia quod est pars talis (naturae *add.* ed.) per se naturaliter (*om.* ed.) subsistentis. Et omne illud est accidens quod sic non subsistit per se naturaliter nec est pars per se subsistentis, non obstante quod subsisteret per se miraculose; et sic albedo quamvis per se subsistet, non diceretur substantia quia non sic subsistit (subsisteret ed.) naturaliter, sed miraculose.[82]

Sebbene l'autore utilizzi anche qui l'esempio specifico della bianchezza, c'è un aspetto che appare interessante della nuova definizione che egli propone dell'accidente: essa è talmente generale da non permettere una delimitazione univoca del suo perimetro di applicazione. Essendo così indeterminata, risulta difficile comprendere se essa competa a tutte le qualità, oppure se ve ne siano alcune che non possono esser considerate come degli *aliqua*, punto su cui Ockham era stato molto più preciso, ma che Buridano lascia – forse volutamente – aperto. Al contempo, possiamo assumere che questa definizione di accidente si applichi ad alcune "quantità", poiché – come vedremo – l'autore tratta dell'argomento. Tuttavia, possiamo essere davvero sicuri che tutte le altre categorie accidentali non contengano in sé alcunché che possa sussistere miracolosamente in modo separato, come la bianchezza? Buridano sembra negare che ciò possa avvenire nel caso delle relazioni[83]. Presumibilmente, lo

82. Ivi, Badius ed., f. 17va (Ca, f. 61rb; Pa, f. 131ra). Su tale definizione cfr. Bakker (2001, pp. 253-254).
83. Nelle questioni sui *Praedicamenta*, ad esempio, Buridano prende in considerazione il caso delle

stesso ragionamento vale anche per le restanti sei categorie, ma egli non pare discuterne in alcuna sede. D'altra parte, questo dato potrebbe non esser casuale. La ricerca sugli "enti" accidentali capaci di sussistere miracolosamente richiederebbe una riflessione strutturata sulla *potentia divina* e le sue possibilità di intervento sulla realtà, discorso che, sfociando nella teologia, valicherebbe le competenze di un mero maestro delle arti. Quel che è certo, però, è che ancora una volta risulta davvero difficile ricavare dagli scritti di Buridano un'ontologia precisa, con il risultato che molti aspetti e contenuti rimangono vaghi e contraddistinti da una qual certa indeterminatezza.

D'altra parte, anche trattando della *magnitudo*, egli procede con una qual certa difficoltà. Egli approfondisce la problematica nella q. 8 della sua ultima *lectura* del libro I della *Physica*, dove ci si chiede se le *res* che possiedono parti estese e collocate al di fuori delle altre parti siano da considerarsi delle grandezze (*Utrum omnis res extensive et situaliter habens partem extra partem sit magnitudo*). La difficoltà del quesito non è attestata solo dallo stesso Buridano in un passaggio del testo, ma emerge anche dal modo insolito in cui struttura la sua trattazione. Dopo aver riportato 6 argomentazioni *quod sic*, e ben altre 13 *sed contra*, Buridano passa innanzitutto ad esporre l'opinione comune a molti *moderni*, i quali sostengono proprio la posizione caldeggiata dalle *rationes* iniziali, ovvero che «omnis res extensa est magnitudo»[84]. Comincia, dunque, una consistente sezione del testo che cerca di dimostrare come ognuna delle 13 argomentazioni *sed contra* sia in realtà ingannevole (*sophistica*), e conduca perciò a delle evidenti contraddizioni. Solo al termine di questa lunga confutazione – sulla quale non tornerà più – l'autore conclude, quasi a sorpresa, che "nonostante tutto" vuole ancora sostenere che nessuna sostanza è una grandezza[85].

La dimostrazione di Buridano viene condotta sulla base di due esperimenti empirici che riguardano i fenomeni della rarefazione e della condensazione. Nel primo, egli descrive ciò che accade quando una fiala di vetro viene riscaldata dapprima su dei carboni ardenti, e poi posta a testa in giù nell'acqua[86]. A quel punto si potrà osservare che, contemporaneamente al raffreddarsi progressivo dell'aria nella fiala, l'acqua in essa contenuta salirà a mano a mano di

dependentiae. Se la dipendenza del Sole da Dio fosse un qualcosa di davvero distinto dal sole, allora Dio dovrebbe poterla separare dal suo *subiectum*, allo stesso modo in cui astrae la bianchezza dal pane eucaristico. Eventualmente, potrebbe anche nullificare questa dipendenza, dimodoché il sole non sia dipendente da Dio, ma questa è una condizione che non può competere ad alcun essere creato. Cfr. Buridanus, *QPrae*, q. 10, pp. 72-73, ll 96-103.

84. Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 8, p. 83, l. 19.

85. Cfr. ivi, p. 87, ll. 22-23: «Non obstante tamen quod sic possunt solvi et evadi rationes praedictae, ego pono conclusionem quod nulla substantia est magnitudo».

86. Cfr. ivi, pp. 87, l. 25 – 88, l. 5.

livello, occupando un volume sempre maggiore. Questo dimostrerebbe che, pur rimanendo invariata la sostanza dell'aria, il suo volume può aumentare o diminuire in seguito a un riscaldamento o a un raffreddamento.

Il secondo esperimento prende in esame alcuni fenomeni curiosi che è possibile osservare quando si adopera un mantice, apparecchio ben noto ai popoli antichi, utilizzato per generare soffi d'aria capaci di favorire le combustioni[87]. Quando, ad esempio, le lastre di questo strumento vengono tirate al massimo, dimodoché la sacca interna risulti piena, se si chiudono i fori, diventa impossibile comprimere l'aria per ridurne il volume. Allo stesso modo, se le lastre vengono tirate solo fino a un certo punto, riempiendo la sacca a metà, allora – sempre tappando le aperture – non sarà possibile estendere ulteriormente le lastre per aumentare il volume dell'aria. Questa osservazione dimostrerebbe che, a differenza di quanto avviene con la calefazione e la refrigerazione, la compressione e la trazione non possono procurare una rarefazione o una condensazione dell'aria.

L'idea di Buridano è che possiamo rendere conto di questi fenomeni soltanto assumendo l'esistenza di una *dimensio distinta*, quella dell'estensione o della grandezza, che non può essere ridotta né alla sostanza né ad altre qualità[88]. La peculiarità di questa *magnitudo*, dunque, sarebbe quella di funzionare allo stesso modo di *res* come l'*albedo* o la *caliditas*, che possono essere accresciute o diminuite soltanto attraverso generazione o corruzione. In poche parole, così come per rendere un certo oggetto più bianco o più caldo, c'è bisogno che ad esso si aggiungano della nuova bianchezza o del calore ulteriore, lo stesso accade quando vogliamo rendere un oggetto più esteso. Dunque, l'aumento o la diminuzione del volume dell'aria nel caso della fiala è un effetto naturale delle azioni di riscaldamento o di raffreddamento, che comportano rispettivamente una generazione o corruzione di *magnitudo* che va a cambiare l'estensione dell'aria. Dato che, però, la compressione e la trazione non sono causa di generazione o corruzione di nuova grandezza, esse non servono a cambiare l'estensione di un oggetto.

Con questa supposizione Buridano può segnalare anche la debolezza della posizione di chi ritiene che le variazioni della grandezza siano riconducibili a un mero moto delle parti dell'oggetto, che era l'idea di Ockham[89]. Una tale prospettiva non potrebbe mai spiegare ciò che accade nel caso del mantice pieno o semi-vuoto, dato che una mera azione di pressione o di trazione dovrebbe in

87. Cfr. ivi, p. 88, ll. 6-17.
88. Cfr. ivi, pp. 88, l. 18 – 89, l. 18.
89. Cfr. ivi, pp. 89, l. 19 – 90, l. 6. Cfr. *supra*, c. 2, pp. 136-137 e pp. 139-141.

qualche modo servire ad avvicinare o allontanare ancor di più tra loro le parti della sostanza aerea, ottenendo un cambiamento della sua estensione.

Per tutti questi motivi, dunque, non si può far altro che dire che la *magnitudo* sia davvero qualcosa di distinto dalla sostanza e dalla qualità. Tuttavia, ancora una volta, in Buridano manca qualsiasi pretesa generalizzante: egli non prova infatti a estendere questo ragionamento alle altre tipologie di concetti che rientrano nella categoria della quantità. D'altra parte, la sua è una soluzione a un problema specifico, e ciò con ogni probabilità ne restringe il campo d'applicabilità. Forse, l'idea di Buridano è che non si può nemmeno ragionare per categorie "generali" quando si cerca di comprendere la composizione della realtà. Piuttosto, ogni caso merita di essere considerato per quel che è, tenendo conto sia della possibilità del miracolo sia dei fenomeni osservabili, per capire se esso corrisponda a qualcosa di ontologicamente determinato.

Se così stanno le cose, sembra quasi che Buridano consideri la distinzione tra le categorie ancora meno affidabile di quanto non la ritenesse Ockham. Quest'ultimo, infatti, aveva almeno tentato di ricavare da essa un'ontologia ridotta, ma molto precisa, su cui fondare sia la sua dottrina epistemologica sia – come vedremo – quella semantica. Per il maestro parigino, invece, una simile precisione sembra impossibile da raggiungere. Tra molte difficoltà e asperità, non resta che formulare teorie limitate, che nulla sembrano avere di conclusivo.

3.3. La dottrina buridaniana delle specie

3.3.1. *Le specie sensibili come unico rimedio al rappresentazionalismo*

Abbiamo già menzionato il fatto che Buridano ammetta l'esistenza delle cosiddette specie sensibili o intelligibili, constatazione che sembra già in partenza rendere le sue teorie psicologiche – ma anche quelle fisiche – radicalmente differenti, nella sostanza e negli intenti, da quelle di Ockham. Nonostante ciò, va anche precisato che la dottrina delle specie del maestro parigino si presenta per alcuni aspetti ed elementi così originale ed innovativa, che risulta difficile riportarla nell'alveo di una qualche più ampia tradizione di pensiero. D'altra parte, più che seguire pedissequamente teorie precedenti e soluzioni convenzionali, Buridano si dimostra ben più incline – naturalmente, quando la materia trattata glielo permette – a prestare attenzione al dato empirico e a quei fenomeni percettivi che necessitano, sicuramente, di essere spiegati, ma al contempo costituiscono anche un banco di prova per valutare la coerenza e

la spendibilità generale di una certa teoria[90]. Un approccio che, agli occhi dei moderni, non può che risultare ammirevole.

Per comprendere il modo in cui Buridano argomenta a favore della necessità delle specie per la spiegazione dei processi di percezione, può essere utile soffermarsi sulle qq. 16 e 17 del libro II della *tertia lectura* sul *De anima*. Nella prima l'autore si chiede se nel momento in cui qualcuno parla, il suono recepito da diversi destinatari sia sempre lo stesso. Il quesito diviene occasione per chiarire fin da subito una differenza fondamentale tra le specie e gli oggetti da cui derivano, senza cui diverrebbe facile cadere in deleteri fraintendimenti:

> Notandum est quod secundum consuetam locutionem, dici solet quod sensibilia habent duplex esse, scilicet reale et spirituale vel intentionale. Visibile autem secundum esse reale est color aut lux existens in corpore colorato aut lucido et hoc proprie dicitur visibile. Sed visibile secundum esse spirituale aut intentionale est species coloris aut lucis multiplicata per medium diaphanum usque ad oculum. Et hoc proprie non est visibile sed est repraesentativum visibilis per quod visibile videtur. [...] Et dicitur communiter quod sensibile quantum ad esse intentionale quod est praedicta species, non dicitur proprie sensibile. Tu enim non percipis speciem coloris existentem in aere aut in visu tuo sed colorem extra existentem. Ideo si tale esse spirituale dicitur sensibile, hoc est secundum attributivam locutionem, scilicet quia est repraesentativum sensibilis.[91]

Innanzitutto, non bisogna lasciarsi depistare dalla terminologia utilizzata dall'autore. Il fatto che egli contrassegni come '*spirituale*' e '*intentionale*' l'essere che compete alle specie delle cose, non significa che Buridano stia in qualche modo aderendo alla teoria dell'*esse obiectivum* o dell'*esse apparens*, cospicuamente utilizzata da Pietro Aureoli per spiegare – in generale – tutti i fenomeni sensitivi. D'altra parte, lo stesso Aureoli aveva rilevato come l'espressione '*esse intentionale*' potesse esser soggetta a una qualche equivocità: quando riferita alla specie, essa non indica un qualcosa di apparente e non esistente; piuttosto designa una determinata categoria di enti reali («quodam speciali entis realis»), la cui prerogativa specifica è quella di far tendere le *potentiae apprensivae* verso qualcosa di diverso da sé stessi[92].

90. Sobol (2001, pp. 192-193) ha messo in luce, ad esempio, un caso peculiare in cui Buridano cerca di rielaborare la teoria delle *species in medio*, per spiegare come mai nel periodo estivo si formino talvolta grosse grandini – un fenomeno che, curiosamente, non si verifica nelle stagioni più fredde dell'anno. Cfr. Buridanus, *QDA (3)*, II, q. 18, §§ 71-79, pp. 474-486, ll. 940-1090.

91. Ivi, q. 16, §§7-8, p. 370, ll. 29-45.

92. Cfr. Petrus Aureoli, *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, d. 13, q. u., Romae ed., II, 181rabF-A: «Alio modo accipitur intentio non pro esse opposito tali enti, sed pro modo quodam spe-

Buridano chiarisce il modo in cui deve essere intesa la modalità di esistenza delle specie nella *quaestio* successiva, soffermandosi specificamente sul concetto di '*spiritus*'[93]. Anche quest'ultimo termine presenta qualche ambiguità di fondo, dato che, secondo la sua accezione principale, esso dovrebbe indicare soltanto le sostanze incorporee, come Dio, gli angeli e l'anima intellettiva umana. Tuttavia, siccome queste sono di per sé *insensibiles*, accade che il termine '*spiritus*' venga esteso per contrassegnare – in generale – tutto ciò non è percepibile e, dunque, anche quelle sostanze che, sebbene siano corporee, non sono direttamente visibili all'uomo, a causa della loro *subtilitas*. È in questo senso che nel comune modo di parlare si designano il vento o l'aria che respiriamo con il nome di 'spirito'. Ed è sempre secondo questa accezione che le specie assumono un essere spirituale.

Al contempo, anche quando l'essere spirituale viene contrapposto a quello "reale" si assiste a uno slittamento semantico, che è frutto di una *vulgaris aestimatio*. Il popolo poco erudito, difatti, riesce a concepire come una *res* soltanto ciò che può essere percepito, anche se la fede e la filosofia portano a ben altri risultati. Con queste puntualizzazioni, Buridano può precisare che la contrapposizione tra essere reale e spirituale/intenzionale non riguarda davvero cose reali e cose non-reali – e sarebbe impossibile, poiché i concetti di *res* e *ens* si applicano agli stessi *supposita*, risultando dunque convertibili; piuttosto, essa viene utilizzata per distinguere i *sensibilia* dagli *insensibilia*.

Ritornando alla q. 16, possiamo adesso prestare attenzione ad alcuni aspetti interessanti della citazione poco fa riportata. Innanzitutto, il fatto che Buridano sottenda una qual certa omogeneità tra la specie che si diffonde nei *media* e quella che si pone nel senso stesso, punto non necessariamente condiviso da tutti gli autori medievali. In secondo luogo, il maestro piccardo interiorizza a pieno i dibattiti originatisi già nel secolo XIII sul ruolo specifico da attribuire alle specie: l'oggetto degli atti di percezione rimane sempre e comunque il sensibile "reale", quello presente nel mondo esterno e che dà origine al processo di moltiplicazione delle specie. Ne consegue che, quando si designano le specie come "sensibili", lo si fa in realtà in modo prettamente "analogico" (*secundum attributivam locutionem*), al fine di evidenziarne la funzione rappresentazionale. In questo senso, esse sono semplicemente lo

ciali entis realis. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod entium realium quaedam sunt, quorum esse consistit in quaedam tendentia, sic, quod potentiam apprehensivam non habent in se terminare, sed illam faciunt tendere in aliud; quaedam autem sunt entia, quae in se sunt fixa et terminata, nullo modo in aliud tendere facientia. Exemplum de primo modo, sicut species coloris in medio, vel in oculo». Cfr. anche Pasnau (1997, pp. 78-79).

93. Buridanus, *QDA (3)*, II, q. 17, §§20-22, pp. 394-396, ll. 159-197.

strumento, il mezzo di cui il senso si avvale per percepire qualcosa di ben differente, che è il vero *sensibile*.

Su questa base, Buridano può risolvere senza problemi il quesito iniziale: quando un certo individuo parla, i diversi interlocutori sentono lo stesso suono; quel che cambia sono soltanto le specie che ognuno di essi riceve. Ciò, però, non muta il risultato finale, dato che ognuna di queste specie rappresenta sempre la medesima voce. Allo stesso modo, l'autore utilizza questa distinzione per spiegare altri fenomeni percettivi, come quello dell'eco: le potenti percussioni della campana sono capaci di produrre specie sonore che "rimbalzano" su determinati ostacoli. Per questo motivo, può capitare che, quando una campana suona, ci sembra di udire suoni che provengono da direzioni differenti; questo perché le specie vengono dapprima dalla campana, e poi da un ostacolo che le ha "respinte".

Da tutto ciò Buridano ricava anche qualche interessante corollario, come, ad esempio, quello concernente la possibilità che un certo suono venga udito anche quando non esiste più. Le specie, difatti, si diffondono "temporalmente", e non istantaneamente, per cui può accadere che una specie sonora giunga all'orecchio con un ritardo tale da farci sentire un suono molto dopo la sua riproduzione[94]. Nella q. 18, Buridano estende questo tipo di riflessione al caso della luce: gli abitanti della terra sono in grado di vedere l'alba soltanto quando il sole è già alto nell'orizzonte e il tramonto quando il sole oramai non c'è più, e ciò proprio a causa del tempo che occorre al *lumen* per giungere ai loro occhi[95].

Se da un lato tutti questi esempi permettono di apprezzare la qualità scientifica della riflessione buridaniana, che a tratti – e sempre con i limiti del caso – quasi anticipa alcune conquiste moderne, dall'altro sembrano in qualche modo minare nelle fondamenta alcune delle premesse da lui poste. La domanda che sorge spontanea, difatti, è questa: perché mai Buridano deve insistere sulla differenza tra il sensibile e la specie, quando sono proprio queste ultime a spiegare un vasto numero di fenomeni sensoriali? Non sarebbe stato più semplice affermare che sono le specie stesse a essere percepite? Questa, difatti, sembrerebbe essere l'inferenza più naturale che scaturisce dagli esempi citati. Ad esempio, come può il suono che non esiste più esser davvero percepito? Insomma, sembrerebbe che Buridano non abbia ancora mostrato alcuna ragione conclusiva per escludere che la specie costituisca l'oggetto del senso e che, nonostante le sue analisi, la sua posizione resti vulnerabile a obiezioni significative, come quelle avanzate da autori quali Olivi e Ockham.

94. Cfr. ivi, q. 16, § 22, pp. 378-380, ll. 142-147.
95. Cfr. ivi, § 38, pp. 436-438, ll. 451-476.

La situazione prende una piega diversa nella q. 17, che si interroga sulle modalità di propagazione dell'odore, ovvero se esso si diffonda *realiter* attraverso i *media*, o si avvalga di "particelle" intenzionali o spirituali. Rispetto ai casi del suono e dell'udito, l'olfatto risulta più complesso da trattare, costringendo Buridano a una dimostrazione più rigorosa e articolata della necessità delle specie sensibili in tutti i processi percettivi. Prima di dare la propria *determinatio*, difatti, Buridano propone un *excursus* basato su numero consistente di supposizioni, precisamente 7, che danno un quadro ragionato dei pilastri che reggono la sua dottrina psicologica. La prima espone quello che Peter J. Hartman definisce il "principio di presenza" (*presence principle*)[96]:

> S_1 = Se un oggetto sensibile è situato in un organo di senso o è vicino ad esso, esso non viene percepito.[97]

A conferma di tale supposizione Buridano chiama in causa alcuni esempi tratti dall'esperienza quotidiana: sebbene ci siano alcune componenti del corpo umano che sono più calde o più fredde rispetto alle altre, queste differenze di temperatura non vengono percepite dal soggetto. Ad esempio, non sentiamo l'estrema *caliditas* che caratterizza il cuore, o la *frigiditas* situata nel cervello. O ancora, sebbene la lingua abbia un sapore specifico, che viene sentito quando un altro animale la mangia, noi non siamo in grado di sentire quello della nostra lingua.

Più classiche e immediate sono le successive 3 supposizioni:

> S_2 = Ciò che viene percepito sono le qualità che esistono *subiective* nei corpi esterni.[98]

> S_3 = Nessuna qualità potrebbe essere percepita se non ci fosse un qualcosa capace di rappresentarla che si imprime nelle facoltà sensitive o negli organi di senso.[99]

> S_4 = Le qualità sensibili non possono essere recepite "materialmente" dalle facoltà sensitive o dagli organi di senso.[100]

96. Cfr. Hartman (2017, pp. 118-120). Cfr. anche Klein (2019b, pp. 107-108 e 246-247).

97. Cfr. Buridanus, *QDA (3)*, II, q. 17, § 8, p. 386, ll. 61-62: «[S]ensibile existens in organo sensitive vel ei immediatum non sentitur». Le supposizioni non sono riportate seguendo una traduzione letterale del testo latino, ma leggermente parafrasate in maniera tale da renderle più chiare in italiano.

98. Cfr. ivi, q. 17, § 9, pp. 386-388, ll. 69-71: «[N]os sentimus qualitates existentes extra nos et subiective in corporibus exterioribus, ut colorem in parietem existentem, frigiditatem lapidis, saporem vini».

99. Cfr. ivi, § 10, p. 388, ll. 72-75: «[I]lla qualitas exterior non sentiretur a nobis nisi imprimeret in sensu nostro vel organo sensitivo aliquod repraesentativum ipsius».

100. Cfr. ivi, § 11, ll. 79-80: «[I]llae qualitates exteriores non recipiuntur in sensu sive in organo sensus».

Come è possibile notare, queste tre tesi sono fortemente interconnesse e riespongono quanto detto anche prima sulla differenza tra il *sensibile* e la specie. Ovvero, il primo è la qualità che esiste realmente nel mondo esterno (come, ad esempio, il colore della parete o il sapore del vino) e che, dunque, costituisce il vero oggetto di apprensione sensoriale. La seconda, invece, è uno strumento dotato di prerogative rappresentazionali che deve procurare una variazione nell'organo di senso, poiché – nel quadro teorico aristotelico – la percezione si può spiegare soltanto attraverso un patire, che rende possibile il passaggio dalla potenza all'atto. L'impossibilità che sia la qualità stessa a imprimersi nel senso deriva dal fatto che essa permane sempre nel soggetto in cui inerisce, e non può essere trasferita nella sua integrità da un corpo all'altro.

È nella supposizione successiva che l'autore fornisce uno spunto incredibilmente originale che sembra cozzare con alcuni assunti fondamentali della tradizione scolastica del secolo XIII:

> S_5 = Le qualità sensibili esteriori non imprimono nei sensi qualità che siano in tutto per tutto simili e della medesima specie specialissima rispetto a ciò che permettono di percepire.[101]

S_5 rappresenta un passaggio fondamentale dell'argomentazione dell'autore e, nonostante la sua apparente controintuitività, Buridano può contare su una serie di esempi persuasivi a sua conferma. Quando, ad esempio, decidiamo di fare un bagno e ci immergiamo per la prima volta nella tinozza (*balneum*) con l'acqua calda, percepiremo immediatamente questo calore, reputandolo molto intenso[102]. Tuttavia, con il passare del tempo, questa sensazione si attenuerà progressivamente, fino a scomparire completamente o a risultare molto meno percepibile rispetto al momento della prima immersione. Questo accade perché durante la nostra permanenza nella tinozza, l'acqua calda avrà generato nel nostro corpo un calore molto «similis et eiusdem speciei», dimodoché tale somiglianza tra le temperature, invece di facilitarla, risulti di impedimento alla percezione del calore dell'acqua[103].

Un secondo esempio prende come punto di riferimento ciò che accade con il consumo dell'aglio[104]. Quando siamo vicini ad un individuo che sta mastican-

101. Cfr. ivi, § 12, ll. 83-85: «[I]llae qualitates exteriores non imprimunt in sensibus nostris aliquas qualitates sibi omnino consimiles et eiusdem speciei specialissimae per quas sentiantur».

102. Cfr. ivi, ll. 85-95. Su questo esempio, cfr. Klein (2019b, pp. 229-230).

103. Cfr. Buridanus, *QDA (3)*, II, q. 17, § 12, p. 388, ll. 92-95: «Igitur caliditas ista generata in te similis caliditati aquae, non facit ad sentiendum caliditatem aquae, sed potius obest et impedit, propter quod bene dicebat Aristoteles quod non sentimus similiter calidum et similiter frigidum».

104. Cfr. ivi, § 13, p. 390, ll. 96-103.

do tale vegetale, il forte odore che lo caratterizza giungerà alle nostre narici. Tuttavia, se cominciamo anche noi a mangiarne, dimodoché i fumi odorosi del vegetale giungano a diretto contatto con gli organi olfattivi, allora sparirà al contempo sia l'odore dell'aglio mangiato da noi, sia quello consumato da chi ci è vicino. E, dunque, Buridano può concludere: «receptio in sensu qualitatis similis isti exteriori non facit ad eius perceptionem, sed potius impedit»[105].

Tutto ciò, dunque, porta alla supposizione sesta:

> S_6 = Affinché abbia luogo la percezione è necessario che nell'organo di senso venga impressa una qualità dissimile in natura e specie a quella esteriore e propriamente sensibile.[106]

Secondo Hartman, la tesi espressa da questa supposizione può essere indicata con il nome di '*theory of representational dissimilarity*'[107], formula certamente efficace, ma che richiede alcune precisazioni. Poiché la somiglianza ostacola la percezione, è necessario che l'organo sensoriale riceva qualcosa che non sia strutturalmente identico a ciò che deve essere percepito, altrimenti si riprodurrebbe la situazione dei casi del bagno caldo e dell'aglio. Questa è una delle argomentazioni più forti che Buridano avanza a favore dell'esistenza delle specie: l'oggetto sensibile non può essere mai dissimile da sé stesso; e dunque ogni qual volta si presenti come tale alle facoltà dell'anima, ne vanifica le operazioni cognitive. Si necessita, dunque, di qualcosa che può effettivamente differire dall'oggetto sensibile, pur essendo in grado di rappresentarlo. Questo qualcosa è proprio la specie.

Relativamente al modo in cui va intesa questa dissomiglianza può essere d'aiuto riportare un passo della *quaestio*:

> Et ista qualitas sic in organo impressa solet vocari species qualitatis exteriori sensibilis, quia est repraesentativa ipsius per quam anima innata est cognoscere istam. Et solet dici similitudo istius, non quia sit eiusdem rationis cum ista nec eiusdem naturae secundum speciem, sed bene dissimilis est et in essentia et in virtute.[108]

Se ripensiamo al principio di omogeneità di Bacone o quello dell'identità formale, assunto – seppur in forme non necessariamente uguali – da numerosi

105. Ivi, ll. 102-103.

106. Cfr. ivi, § 14, ll. 104-107: «[A]d sentiendum qualitatem exteriorem necesse est in organo sensus imprimi aliam qualitatem per quam sentiatur et quae sit dissimilis naturae et speciei ab ista exteriori quae sentitur».

107. Cfr. Hartman (2017, p. 120).

108. Buridanus, *QDA (3)*, II, q. 17, § 14, p. 390, ll. 107-112.

autori della seconda metà del XIII secolo, la teoria buridaniana della dissomiglianza in essenza e operazione della specie costituisce un'evidente rottura con alcune tradizioni precedenti. Tuttavia, sembra che Buridano non neghi che anche il contenuto stesso di una rappresentazione sia dato dalla sua somiglianza con l'oggetto. Ciò contraddirebbe in maniera evidente questi passaggi – incredibilmente numerosi – del *corpus* buridaniano, in cui l'autore ancora parla di specie come *similitudines* oppure stabilisce che la conoscenza umana – e ciò vale anche e soprattutto per quella intellettuale – avviene sempre e comunque tramite somiglianze[109]. D'altra parte, il passo menzionato non si scaglia contro il comune *modus loquendi*, ma specifica semplicemente il modo in cui "non" va intesa la similarità nel caso in questione.

Probabilmente, l'idea di Buridano è che per le specie valga un principio analogo a quello applicabile a qualsiasi rappresentazione artistica. Le statue di cera presenti nel famoso museo londinese *Madame Tussauds*, ad esempio, riproducono molto fedelmente le caratteristiche fisiche dei personaggi famosi che rappresentano, al punto tale da assomigliare loro in maniera incredibile. Nonostante ciò, nessuno avrebbe dubbi sul fatto che il prodotto artistico e il rappresentato differiscano radicalmente dal punto di vista della composizione materiale e, che, dunque, possiedano una differente natura che li fa ricadere sotto una diversa specie: i primi in quella degli uomini, i secondi in quella delle sostanze corporee inanimate. Tale dato non potrebbe mai cambiare, nemmeno migliorando indefinitamente la qualità della rappresentazione: prodotti contemporanei come le fotografie o i video digitali sono in grado di riprodurre in maniera estremamente accurata individui, situazioni, azioni, e così via. Eppure, anche in questi casi il supporto che dà origine e mantiene in vita la rappresentazione è di una natura radicalmente diversa da ciò che permette di visualizzare. Sebbene il discorso desti comunque qualche perplessità, e ciò a causa dei pochi dati che l'autore dà su questa materia, Buridano sembra aprire la strada a un concetto di tipo "pittorico" di rappresentazione mentale, ben differente da quello proprio della speculazione scolastica del secolo precedente.

Per completare il discorso sulla q. 17, manca l'ultima supposizione di Buridano:

S_7 = Il senso non percepisce la specie sensibile che esiste in esso.[110]

109. Cfr. ivi, I, q. 6, § 11, p. 78, ll. 101-109; III, q. 8, § 25, p. 746, ll. 202-209 e § 26, p. 748, ll. 239-246. Sulla specie sensibile, cfr. ivi, pp. 748-750, ll. 252-254.

110. Cfr. ivi, II, q. 17, § 15, p. 390, ll. 114-115: «[I]sta species existens in sensu exterior non sentitur isto sensu exteriori sicut aliqui existens».

Se accettiamo quanto detto in precedenza, S_7 risulta inattaccabile. D'altra parte, il principio di presenza impedisce che sia la specie ad essere percepita proprio per la sua posizione rispetto all'organo di senso stesso. Oltretutto, tale possibilità si dimostra inammissibile anche per la teoria della dissomiglianza rappresentazionale: la specie potrebbe esser percepita soltanto postulando l'esistenza di un intermediario cognitivo ancora ulteriore che sia dissimile da essa in essenza e natura, il che costituirebbe una deleteria quanto insostenibile moltiplicazione di entità. Con questa struttura, l'autore può definitivamente mettere una pietra sopra alle accuse di coloro che ritengono che la dottrina della specie porti di per sé a un esito rappresentazionalista; piuttosto, per Buridano è proprio il contrario: soltanto questi dispositivi rappresentativi "dissomiglianti" possono salvaguardare la conoscenza della *res* e, dunque, ogni possibile realismo diretto.

3.3.2. *Senso comune ed intenzioni*

Rispetto alle più diffuse e originali argomentazioni presentate dall'autore nel caso delle specie sensibili, Buridano profonde molto meno energie per dimostrare la loro esistenza e necessità per le altre facoltà dell'anima. Ciò non desta nemmeno troppe sorprese, poiché egli sembra riconoscere una certa proporzionalità nel modo in cui le funzioni delle varie facoltà propriamente conoscitive dell'anima si attualizzano. L'impressione che ne deriva, dunque, è che le argomentazioni da lui addotte a favore delle specie sensibili possano essere applicate – *mutatis mutandis* – anche negli altri casi.

Nonostante ciò, Buridano si trova costretto, su un altro aspetto, a segnare una precisa linea di demarcazione tra le specie recepite dai sensi esterni e quelle che, invece, attivano le funzioni delle facoltà superiori dell'anima. Le prime, difatti, condividono l'essere e la natura delle specie che si moltiplicano *in medio*; tuttavia, ciò non accade per le seconde. Detto ciò, potrebbe quasi sembrare che Buridano si ritrovi a sostenere una teoria dell'astrazione, della stessa matrice di quella tomista o albertina, che lo porta a differenziare la specie che compete ad ogni livello cognitivo a seconda del grado di separazione dalla materia. In realtà, l'autore parte da una riflessione diversa: le specie *in medio* richiedono, per moltiplicarsi, che il soggetto che le riceve possieda determinate proprietà e disposizioni fisiche, che invece vengono meno nel passaggio dal senso esterno alle facoltà interne.

Nella q. 18 del libro II della *tertia lectura* del *De anima*, Buridano prende come esempio la specie della luce, ovvero il *lumen*, che necessita di una certa trasparenza (*diaphaneitas*) nei corpi che la recepiscono[111]. Non a caso,

111. Cfr. ivi, q. 18, § 15, pp. 414-416, ll. 165-187.

sono trasparenti sia l'aria in cui si moltiplica continuamente, sia la materia dell'occhio che la riceve. Tuttavia, è chiaro che non c'è alcuna *materia diaphana* né nell'organo del senso comune né nella fantasia, e men che meno nell'intelletto. Da ciò segue che, se le specie riescono a moltiplicarsi e persistere nelle facoltà più elevate, devono aver perso l'essere che avevano *in medio* o nell'organo di senso, così come accade quando un ostacolo interrompe il flusso delle specie provenienti da un corpo illuminato o colorato. Non resta che ammettere che «species colorum in oculo et repraesentatio coloris in phantasia vel intellectu non videantur esse eiusdem vel consimilis naturae, nec eiusdem rationis aut speciei»[112].

Naturalmente, Buridano estende il discorso anche alle specie degli altri organi di senso, anche se per ognuna di esse andranno individuate le caratteristiche specifiche che ne permettono la diffusione e la moltiplicazione. Ma a parte ciò, ci sono degli ulteriori interrogativi da prendere in considerazione: assodata la differenza d'essere e natura tra le specie del senso e quelle "interne", sussiste, però, anche qualche divergenza di contenuto tra di esse, ovvero in ciò che rappresentano? Inoltre, dalle parole di Buridano dobbiamo inferire che in tutte le potenze conoscitive "interne" sono presenti sempre e comunque le stesse specie, e ciò vale per il senso comune, la memoria, la fantasia, la facoltà estimativa, fino ad arrivare a quella più alta, ovvero l'intelletto?

Nel caso del senso comune, il primo quesito trova una risposta esplicita. Nella q. 22 della stessa opera, Buridano specifica che le specie che giungono a questa facoltà vengono comunemente denominate *intentiones*, per distinguerle da quelle percepite dai sensi esterni. Questa distinzione è utile anche per diversificare il contenuto di queste diverse tipologie di rappresentazioni:

> [I]llae species non sunt representativae nisi sensibilium exteriorum. Illae autem intentiones repraesentant non solum illa sensibilia, immo et ipsas sensationes eorum. Et fiunt illae species in subiectis suis sine cognitione praecisa; illae autem intentiones fiunt ab ipsis sensationibus sicut species ab obiectis exterioribus, et ob hoc est quod repraesentant illas sensationes.[113]

Dunque, le intenzioni, proprio perché giungono al senso comune a partire dalle sensazioni, rappresentano anche queste ultime. Detta in maniera più semplice, esse trasmettono informazioni non solo su una certa realtà a cui somigliano, ma anche sul fatto che quest'ultima è stato oggetto di percezione; in

112. Cfr. ivi, p. 416, ll. 185-187.
113. Ivi, II, q. 22, § 14, p. 556, ll. 102-107. Cfr. anche ivi, q. 25, § 9, pp. 620-622, ll. 122-129.

altra sede, Buridano ci fa credere che esse possono anche fornire indicazioni sul momento in cui questa sensazione ha avuto luogo[114].

Tutto ciò conduce al secondo quesito: il problema di differenziare le specie o le intenzioni di cui fanno uso le facoltà interne superiori al senso esterno, ma inferiori all'intelletto, in realtà non sussiste per Buridano. Nella q. 23 dello stesso libro, egli si oppone a chi ritiene che, oltre al senso comune, sia necessario introdurre ulteriori facoltà conoscitive, come la fantasia o la memoria, menzionate dallo stesso Aristotele, o addirittura la facoltà estimativa o cogitativa, approfondite da Averroè e Avicenna. In contrasto con queste interpretazioni, Buridano sostiene che, a livello delle facoltà sensitive interne, bisogna ammettere una sola distinzione: quella tra una *virtus cognoscitiva* e una *rememorativa*. Queste non differiscono tanto dal punto di vista dell'anima, quanto per le operazioni che permettono e per l'organo che le ospita[115]. La *virtus rememorativa* corrisponde alla capacità di accumulare e conservare le specie sensibili e le intenzioni delle cose[116]. La *virtus cognoscitiva*, invece, permette l'attualizzazione degli atti di cognizione e coincide con il senso comune, oltre il quale non è necessario introdurre alcuna altra facoltà sensitiva interiore[117].

Secondo Buridano, l'idea che esista un'unica facoltà conoscitiva interna era stata sostenuta anche da Aristotele stesso. Da questo punto di vista, i passi in cui lo Stagirita sembra enumerare un maggior numero di *virtutes* vanno spiegati tenendo conto dell'ambiguità del lessico psicologico da lui utilizzato. I termini '*phantasia*' e '*phantasma*', ad esempio, possono essere assunti secondo due diverse accezioni[118]. In un primo modo, '*phantasia*' non denomina la *virtus cognoscitiva*, bensì quella *reservativa*, mentre '*phantasma*' sta ad indicare proprio

114. Cfr. ivi, § 12, p. 554, ll. 87-92: «[A]b organis sensuum exteriorum ad organum sensus communis multiplicantur intentiones repraesentativae sensibilium sensibus exterioribus sensatorum et, cum hoc, representativae (hac representatione ed.) ipsum sensationum, per quas intentiones nos iudicamus talia videre vel audire, vidisse vel audivisse». Ho corretto il testo alla luce del manoscritto Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2164, f. 188vb, che non viene usato dall'edizione critica. Esso riporta, a mio parere, una *lectio* più coerente del passo. Sulla differenza tra la specie sensibile e l'intenzione, cfr. anche Klein (2019b, pp. 233-234).

115. Cfr. Buridanus, *QDA (3)*, II, q. 23, § 17, p. 570, ll. 129-132: «Praeter sensum commune et singulas virtutes cognoscitivas ponenda est aliqua virtus non cognoscitiva, reservativa tamen specierum sensibilium et intentionum. Et non dico quod sit alia ex parte animae [...], sed ex parte organi et operationis».

116. Buridano individua due ragioni che rendono evidente il fatto che l'essere umano possegga una *virtus rememorativa*: innanzitutto, perché egli conserva in sé le specie delle cose esperite. In caso contrario, non potrebbe né ricordarle, né sognarle né formare delle fantasie al riguardo; in secondo luogo, perché queste specie permangono nell'essere umano anche quando non sono attualmente conosciute, poiché altrimenti bisognerebbe sempre avere un'esperienza attuale degli oggetti sensibili per mettere in moto le funzioni del senso interno. Cfr. ivi, ll. 133-141.

117. Cfr. ivi, § 18, p. 572, ll. 165-167 «[P]raeter sensum communem nulla est alia virtus sensitiva cognoscitiva interior. Et voco cognoscitivam quia in ea formatur actualis cognitio».

118. Cfr. ivi, §§ 20-22, pp. 574, l. 178 – 576, l. 214.

l'intenzione rappresentativa della sensazione che giunge prima al senso comune e viene poi conservata nell'organo *reservativus*.

In un secondo senso, '*sensus communis*' e '*phantasia*' designano la medesima facoltà conoscitiva, sebbene connotino un divergente modo di procedere. Il primo si usa quando gli atti di cognizione sono mossi dalla sensazione stessa – o meglio dalle specie che si moltiplicano direttamente a partire da essa –, mentre il secondo presuppone che l'atto sia mosso da un'intenzione già tesaurizzata nell'organo *reservativus*. In questa seconda accezione, il *phantasma* sarebbe proprio quella *actualis cognitio* che ha origine mediante questa tipologia di intenzioni. Tuttavia, Buridano rileva come molto spesso – a causa di questa convergenza di referenti tra i termini 'fantasia' e 'senso comune' – si tenda anche ad ampliare l'estensione semantica della parola '*phantasma*', dimodoché si riferisca in generale ad ogni atto conoscitivo che viene prodotto al livello delle facoltà sensitive interne. Buridano stesso sembra promuovere questo tipo di utilizzo.

3.3.3. *Lo* status *delle specie intelligibili*

Dunque, il ragionamento di Buridano sulle facoltà sensitive inferiori ci permette di semplificare il discorso sulle specie, poiché unica è la *virtus* capace di dare ad esse ristoro, così com'è unica la facoltà che se ne avvale per la formazione degli atti di cognizione. Ciò sradica all'origine la possibilità che esistano diverse tipologie di specie ricevute da diverse facoltà interne, anche se – come abbiamo visto – Buridano ammette comunque delle differenze di contenuto in ciò che viene rappresentato dalle varie tipologie di intenzioni. Resta, però, da esaminare il caso delle specie intelligibili, le quali dovrebbero attivare le funzioni conoscitive della facoltà più alta dell'uomo, cioè quella intellettuale.

Come già accennato, Buridano non si affatica eccessivamente nel tentativo di mostrare l'esistenza di questi intermediari cognitivi, dando quasi per scontata la loro necessità nel corretto assolvimento dei processi di intellezione. Ciononostante, anche in questo caso l'autore sembra interessato – nei limiti del possibile – a semplificare i termini del discorso sulla conoscenza intellettiva, evitando di postulare eccessivi elementi cognitivi, a meno che non si dia una ragione cogente per farlo. Ciò emerge da una *quaestio* della sua ultima *lectura* del libro III del *De anima*, ovvero la numero 15, in cui egli si interroga sulla possibilità che le specie intelligibili permangano nell'intelletto dopo la cessazione degli atti di intellezione (*Utrum intellectus sit reservativus specierum intelligibilium, cessante actuali intellectione*).

Il quesito diviene, innanzitutto, occasione per distinguere la nozione di *species* da quella di *habitus*, che Buridano sembra interpretare in maniera simile

ad Ockham. Nella prima *conclusio* che formula all'inizio della sua *responsio*, ad esempio, il maestro piccardo osserva che alla fine di un atto di intellezione rimane qualcosa nell'intelletto, che corrisponde proprio all'*habitus intellectualis*. Nelle *conclusiones* 2 e 3, inoltre, egli afferma che tale abito si distingue sia dall'intellezione stessa che dalla specie intelligibile. Per il nostro discorso, suscita interesse il modo in cui l'autore cerca di dimostrare la terza conclusione:

> Voco autem hic 'speciem intelligibilem' quae mediante sensu sit in organo phantasiae vel cogitativae, vel in intellectu, sine qua intellectus non potest primo intelligere res sensatas vel phantasiatas, sicut sensus exterior non potest sentire sine specie causata ab organo istius sensus. Haec igitur conclusio sic exposita probatur, quia necesse est illam speciem esse praeviam in intellectu, habitus autem non, sed relinquitur et causatur ab intellectione, et ista species causatur in mente ab actu phantasiae vel cogitativae, vel est illemet actus, habitus autem non, sed sit in intellectu mediante intellectione. Et illa species non est repraesentatio nisi sensuum vel phantasiarum, cum sit causata ab eis, nulla intellectione praevia.[119]

Le specie intelligibili, dunque, svolgono per l'intelletto una funzione molto simile a quella delle specie sensibili nella percezione sensoriale. A differenza poi dell'*habitus intellectualis*, che viene generato e depositato nell'intelletto proprio a partire dall'intellezione stessa, la specie intelligibile precede quest'ultima e viene causata da un atto di fantasia – o coincide con esso, opzione posta in questo momento in disgiunzione, ma che, come vedremo, corrisponde alla posizione dell'autore.

Dobbiamo focalizzare l'attenzione su due affermazioni tra di loro relate che Buridano fa sulla specie intelligibile: 1. essa permette di comprendere le cose che sono state oggetto di un atto di sensazione o di fantasia; 2. essa non può che costituire una rappresentazione «dei sensi o delle fantasie». Data la presenza di una disgiunzione inclusiva anche in questi casi, dobbiamo inferire che l'intelletto può ricevere le proprie specie sia direttamente dal senso esterno che da quello interno? In realtà, Buridano subito dopo nega esplicitamente questa possibilità, facendo dipendere totalmente l'attività intellettuale dell'anima dagli atti conoscitivi della facoltà della fantasia («intellectus humanus [...] non potest in hac vita naturaliter formare actum intelligendi non existente sensu interiori, scilicet phantasia vel cogitativa in actu suo secundo, scilicet cognoscendi»[120]).

119. Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 15, § 13, pp. 872, l. 89 – 874, l. 101.
120. Ivi, § 15, p. 874, ll. 111-114. Cfr. anche ivi, pp. 874, l. 117 – 876, l. 120.

Sembrerebbe, dunque, che il corretto modo di interpretare questi passaggi sia un altro: così come le intenzioni che il senso interno forma a partire dal senso esterno rappresentano non solo l'oggetto, ma anche le sensazioni stesse, un meccanismo simile si applica nel caso delle specie intelligibili. Queste ultime, presupponendo sempre l'attualizzazione di un atto conoscitivo della fantasia senza cui non potrebbero esistere, rappresentano in ogni caso anche quest'atto. Tuttavia, tra le cose conosciute dalla fantasia, vi sono sia oggetti originariamente percepiti dai cinque sensi esterni, sia alcuni che non trovano corrispondenza nella realtà esterna, come i sentimenti di amicizia e di odio. Per questi ultimi si può parlare di mere *res phantasiatae*; per i primi si può, invece, dire che l'intelletto conosce le cose "sensate", anche se lo fa mediante una rappresentazione degli atti conoscitivi precedenti: ovvero, quello della sensazione e quello della fantasia.

Ciò fa emergere una grossa differenza con Ockham: mentre quest'ultimo aveva cercato di salvaguardare in ogni modo una sorta di relazione immediata tra l'oggetto e l'atto intuitivo sia sensitivo che intellettuale che lo riguarda, Buridano sembra dar vita a un gioco ascendente di intermediari, che diviene a mano a mano più carico dal punto di vista rappresentazionale quanto più si sale nelle *virtutes cognoscitivae*.

Chiarito il ruolo delle specie intelligibili, resta però aperto il problema di cosa esse siano concretamente e come giungano all'essere. Su questo punto, Buridano avanza una prima interpretazione nelle sue argomentazioni a sostegno della *terza conclusio*, in cui ammette due possibilità: o la specie intelligibile coincide con la *prima intellectio*, oppure è una *dispositio* antecedente a essa[121]. In ambedue i casi, essa risulterebbe differente dall'*habitus*. Tuttavia, poco dopo l'autore ritorna sulla questione per proporre una sua soluzione definitiva:

> Et ponamus quod huiusmodi species nec sit habitus intellectualis nec actualis intellectio, sed quod sit actus vel dispositio veniens a sensibili mediante sensu, requisitus vel requisita in mente vel necessaria ad formationem primae intellectionis, scilicet quam aliquis potest formare non praeveniente alia intellectione. Tunc apparet mihi quod illa est actus cognoscendi per phantasiam vel cogitativam vel quocumque alio nomine nominetur, quem Aristoteles vocat 'phantasma', qui quidem actus sit extensus et eductus de potentia organi corporei, vel est intellectio actualis

121. Cfr. ivi, § 16, p. 876, ll. 128-134: «Illa species intelligibilis [...] vel est ipsamet prima intellectio vel est dispositio alia praevia illi primae intellectioni. Et si dicas quod sit illa intellectio, tunc per secundam conclusionem apparet quod habitus ille non est species intelligibilis, nec eiusdem rationis cum ea. Et si dicatur quod sit dispositio praevia, adhuc magis distabit ille habitus ab ea quia ponitur derelinqui et causari ab intellectione».

> actu causata in intellectu et educta de potentia illius sine extensione [...]. Sed quae pars disiunctivae sit vera? Videtur mihi melius ad praecavendum minus de entium multitudine quod sufficiat illud phantasma, id est, actualis cognitio.[122]

È difficile non concordare con Leen Spruit nel giudicare la soluzione di Buridano come originale e innovativa[123]. La sua teoria presenta alcune affinità con la dottrina matura di Enrico di Gand, il quale aveva cercato di mostrare come la specie intelligibile non fosse altra *res* dal fantasma[124]; tuttavia, a differenza di Enrico, Buridano non ritiene affatto che questo *phantasma* necessiti di un'astrazione virtuale, poiché esso – in quanto *actualis cognitio* – svolge tutte le funzioni necessarie alla formazione delle *primae intellectiones*. C'è, però, qualcosa che salta all'occhio nella modalità espositiva adottata dall'autore, ovvero il fatto che essa sia quasi "ambigua", nonché ripetitiva nel suo svolgimento.

Innanzitutto, Buridano specifica che la specie intelligibile è un atto o una disposizione. In questo caso, però, la disgiunzione non sembra essere di tipo esclusivo: che essa costituisca un *actus* è dimostrato proprio dal fatto che viene identificata con l'azione cognitiva della fantasia; al contempo, sembra assodata la sua facoltà di "disporre" l'intelletto alla formazione dei concetti. D'altra parte, anche l'alternativa da lui posta in precedenza per dimostrare la terza *conclusio* identificava le specie intelligibili o con delle intellezioni attuali oppure con

122. Ivi, § 21, pp. 880-882, ll. 176-189.

123. Cfr. Spruit (1995, p. 304); Dewender (2016, p. 192).

124. Klein (2019b, pp. 237-238) mette in evidenza che c'è anche una somiglianza con le teorie di Pietro Aureoli. Le segnalazione dell'autore è sicuramente sensata, perché anche Aureoli sembra eliminare dall'ambito della conoscenza intellettuale ogni intermediario ulteriore al fantasma stesso e all'intellezione. Tuttavia, vi sono alcune differenze rilevanti rispetto al resoconto di Buridano: la prima è che Aureoli non identifica la specie intelligibile con il fantasma, ma con l'intellezione stessa, punto che il maestro piccardo non è disposto a concedere; in secondo luogo, l'*intellectio* viene vista come una mera rappresentazione, ulteriore aspetto su cui – come vedremo – Buridano ha molto da ridire. Cfr. Petrus Aureoli, *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, d. 11, 3ª, q. 1, Romae ed., II, pp. 127bF-128aB (corretto sulla base del ms. Firenze, BNC, conv. soppr. A.3.120, f. 47va), cit. da Friedman (2015, pp. 158-159, n. 38) e: «[S]pecies et intellectio tam in nobis quam in angelis est realiter idem quod actus intelligendi. Hanc propositionem probo rationibus quibusdam. Prima haec: impossibile est respectu eiusdem ponere duas similitudines realiter differenter, et hoc respectu eiusdem et in eodem; sed species est quaedam similitudo perfecta rei, et intellectio similiter; igitur impossibile est quod species et intellectio differant realiter. Maior patet, quia illae duae similitudines [1] vel essent distinctae solum numeraliter, et si sic, tunc duo accidentia eiusdem speciei essent in eodem, [2] aut erunt alterius rationis, et si sic unum erit perfectius altero, et [in] virtute continebit ipsum sicut perfectum continet imperfectum in virtute; sed impossibile videtur quod duo accidentia, quorum unum continet aliud in virtute, sint distincte in eodem subiecto, sicut tepiditas et calor in summo; igitur species, quae est similitudo rei imperfecta et remissa, non poterit esse in eodem intellectu distincta ab intellectione, quae est in eodem perfecta et expressa similitudo eiusdem obiecti»; ivi, p. 128a (corretto sulla base del ms. Firenze, BNC, conv. soppr. A.3.120, f. 47v), cit. da Friedman (2015, p. 159, n. 39): «Species ponitur in intellectu ad repraesentandum obiectum et facere obiectum praesens intellectui, et ad exhibendum ipsum in esse praesentiali; sed hoc maxime competit intellectioni; igitur non videtur quod sit ponenda species alia ab intellectione».

delle disposizioni, e dato che la prima viene esplicitamente negata in questa sede, ne consegue che la seconda alternativa sia quella corretta[125].

Tuttavia, la stessa possibilità dell'identificazione delle specie con le intellezioni attuali è soggetta a un trattamento alquanto particolare: essa viene esplicitamente negata all'inizio del passo riportato («… species nec sit […] actualis intellectio …»); ma immediatamente dopo viene recuperata nuovamente tra le alternative («vel est intellectio actualis actu causata in intellectu…»). Ancor più depistante è il modo in cui viene ri-respinta dall'autore: al fine di evitare eccessive moltiplicazioni di entità. Questa strategia appare curiosa, poiché, indipendentemente dall'identificazione delle specie con le intellezioni, Buridano ammette comunque l'esistenza di queste ultime nella propria psicologia. Sembrerebbe, dunque, che sia in un caso che nell'altro permangano lo stesso numero di elementi, il che rende inspiegabile il ricorso al principio di parsimonia.

Forse, quel che Buridano intende è che l'equiparazione delle specie intelligibili con le intellezioni avrebbe finito con il moltiplicare indefinitamente anche il numero di queste ultime, dato che – per definizione – le specie sono ricevute nell'intelletto proprio per generare nuove cognizioni. Si avrebbe così una molteplicità di intellezioni: alcune coincidenti con le specie, altre causate da esse, e altre ancora derivate da atti di composizione o divisione. Con questa ipotesi ulteriore – che, però, rimane alquanto congetturale, data la mancanza di elementi conclusivi – la scelta di limitarsi al *phantasma* può essere effettivamente vista come una semplificazione degli elementi necessari alla costruzione della conoscenza intellettuale.

3.4. La distinzione tra conoscere universalmente e singolarmente

3.4.1. *La materialità e l'immaterialità non determinano il contenuto della conoscenza*

Rispetto ad Ockham e agli orientamenti oxoniensi dei primi decenni del secolo XIV, si può dire che Buridano si muove in un contesto in cui la più tradizionale – e rigida – interpretazione della separazione aristotelica tra l'oggetto dell'intelletto e quello del senso era oramai stata quasi del tutto abbandonata. In effetti, nell'Università di Parigi, già a partire dagli anni 1310-20, la tesi del-

125. Cfr. anche Klein (2019b, p. 237): «Diese species ist daher nichts weiter als eine Disponierung des Intellekts durch die Sinne, um zwischen Objekt und Intellekt zu vermitteln. Wir müssen hierfür nicht annehmen, dass es sich um eine besondere, immaterielle Aktualisierung des Intellekts handelt».

la conoscenza primaria del singolare da parte della facoltà intellettiva aveva smesso di essere retaggio esclusivo dell'ordine francescano, trovando consenso ed approvazione in autori di diverso *background* filosofico-culturale. Ciò vale, ad esempio, per il domenicano Durando di San Porciano (c. 1274-1334)[126] o il maestro agostiniano Gregorio di Rimini (1300-1358)[127], i quali – com'è noto – condividono un'intuizione simile per quanto concerne l'impossibilità d'esistenza degli universali nella realtà. Tuttavia, l'idea della conoscenza primaria degli individui da parte dell'intelletto era stata accolta anche da uno dei più radicali e influenti esponenti dell'ala realista, ovvero Walter Burley. Dopo aver inizialmente aderito, nelle fasi più giovanili della sua produzione filosofica, alle più classiche teorie di matrice aristotelico-tomista, affermando che l'intelletto possibile comprende di per sé e direttamente l'universale, mentre giunge al singolare soltanto *ex consequenti et indirecte*[128], a partire dal 1324 cambiò radicalmente posizione, sostenendo la tesi opposta[129].

Il fatto che la tesi dell'intellezione primaria dei singolari abbia cominciato pian piano a porsi come uno standard teorico tra i filosofi del periodo, non deve indurre a credere che essa verrà riproposta in maniera sempre uguale nel secolo XIV; anzi, in un certo senso si può dire che la nuova lettura di Aristotele diverrà oggetto di riadattamenti da parte dei vari autori, che ne ricalibreranno la portata teoretica e le implicazioni per integrarla con le esigenze dei loro sistemi filosofici. Lo stesso vale anche per Buridano, che sulla problematica pare avere molto da dire e da puntualizzare, sviluppando una teoria che avrà enorme influenza sulle generazioni successive, ma che si presenta radicalmente differente da quella sostenuta da Ockham.

126. Cfr. Durandus a Sancto Porciano, *In Petri Lombardi Sententias theologicas commentariorum libri IIII*, II, d. 3, q. 7, Ex typographia Guerraea, Venetiis 1571, f. 140rb.

127. Cfr. Gregorius Ariminensis, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, I, d. 3, q. 3, Trapp A.D., Marcolino V. edd., 7 voll., De Gruyter, Berlin 1981-1987, II, p. 398, ll. 6-10.

128. Cfr. Gualterius Burlaeus, *Expositio libri de anima*, ms. Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2151, ff. 1ra-88rb, in part. f. 69va, cit. in Conti (2004, pp. 521-522, n. 15).

129. Cfr. Gualterius Burlaeus, *In Physicam Aristotelis Expositio et Quaestiones*, I, Simon de Luere ed., Torresanis de Asula, Venetiis 1501 [ris. anas. Georg Olms, Hildesheim-New York 1972], f. 10rb. Secondo Conti (2004), il cambiamento di posizione di Burley procede in simbiosi con la svolta ontologica che condurrà l'autore a sostenere un più radicale 'platonismo logico'. Nelle sue opere giovanili, Burley concepiva l'universale come una componente costitutiva e integrante dell'individuo, e per questo motivo non riteneva problematica l'adesione alla tradizionale interpretazione aristotelica della scienza. Di converso, negli scritti maturi egli si esprime a favore di una più fondamentale distinzione tra l'universale e il singolare, considerate *res* radicalmente differenti e separate, sebbene connesse da una relazione di *concomitantia*. Stando così le cose, Burley intravede proprio nella conoscenza primaria dell'individuo, da parte dell'intelletto, l'unica strategia per giustificare una loro comprensione, che altrimenti non potrebbe mai essere recuperata, dato la stato di separazione e distinzione in cui si trovano gli universali. Sul platonismo logico di Burley, cfr. anche Conti (2000). Sulla teoria degli universali di Burley, cfr. anche Wöhler (2013).

I luoghi in cui il maestro approfondisce il problema della conoscenza dei singolari sono molteplici. In questa sede, seguirò l'andamento e lo sviluppo tematico proposto nella q. 8 della *tertia lectura* del libro III del *De anima*, che si interroga proprio su ciò che viene compreso primariamente dall'intelletto; tuttavia, integrerò i contenuti di tale *quaestio* con quanto l'autore dice nella q. 8 dell'*ultima lectura* del libro I della *Fisica*, nonché nella q. 6 dell'*ultima lectura* del libro VII della *Metafisica*. Va inoltre precisato che in questo paragrafo tralascerò alcuni aspetti specifici del problema – come, ad esempio, la questione delle descrizioni definite –, per riprenderli e approfondirli nel capitolo 5, in riferimento al problema della conoscenza dei singolari per la determinazione dei *supposita* dei termini[130].

Allo stesso modo di Ockham, anche Buridano sa bene che per risolvere la questione dell'oggetto dell'intelletto deve muoversi tra una consistente serie di sovrastrutture esegetiche che per decenni hanno modellato gli approcci e le soluzioni degli autori medievali alla problematica. Deve, ad esempio, individuare anche lui una spiegazione plausibile e alternativa ai soliti esempi del *puer* che riconosce come padri tutti gli adulti di sesso maschile, o a quello del Socrate in lontananza che viene a mano a mano contrassegnato con una serie di determinazioni sempre più specifiche e meno generali, in relazione al suo progressivo approssimarsi al soggetto conoscente[131]. Al contempo, deve preoccuparsi di fornire una spiegazione plausibile della differenza che c'è tra il conoscere in maniera confusa o distinta – che già i casi di Tommaso, Scoto e Ockham hanno mostrato come possano esser concepiti in maniere molto differenti –, ma anche di chiarificare in che modo l'immaterialità dell'intelletto non ne impedisce la conoscenza dei singolari. In effetti, nella sua *responsio* – dopo una rassegna attenta delle difficoltà che bisogna risolvere per dare una risposta completa ed esaustiva alla *quaestio* – l'autore sceglie di partire proprio da quest'ultima problematica, e ha di certo delle ottime ragioni per farlo. Secondo la dottrina standard di matrice aristotelico-tomista, difatti, in ultima analisi la differenza tra l'universale e il singolare è data proprio dalle condizioni materiali, che sono assenti nel primo caso, ma presenti nel secondo. Proprio per questo motivo, sembrava naturale ritenere che l'intelletto potesse accogliere in sé, e quindi comprendere, soltanto il primo, dopo averlo spogliato delle sue scorie materiali, attraverso un apposito processo di astrazione. Di converso, la maggiore commistione con la materialità del senso esterno, confermata dalla

130. Cfr. *supra*, pp. 408-419.

131. Buridano cita ambedue questi esempi nelle *rationes* della *quaestio*, cfr. Buridanus, *QDA (3)*, III, § 9, pp. 734, l. 71 – 735, l. 92.

sua presenza in un organo corporeo, giustificava a priori la possibilità che esso avesse conoscenza soltanto di realtà individualizzate.

Proprio su questa sorta di diversificazione degli oggetti di pertinenza delle varie facoltà che avviene sulla base della loro materialità, Buridano ha parecchio da ridire. Innanzitutto, ciò che gli appare assurdo è che con questa premessa si arrivi a negare la possibilità che l'intelletto conosca "singolarmente", poiché l'esperienza quotidiana sembra portarci verso la conclusione opposta. Il fatto stesso, ad esempio, che la mente umana possa riconoscere la differenza tra universali e singolari conferma l'esistenza di una facoltà predisposta ad acquisirli entrambi, e questa facoltà non può che essere l'intelletto. Un fenomeno simile accade nel caso del senso esterno, che, di per sé, non è in grado di distinguere tra i vari oggetti dei sensi (ad esempio, tra il bianco e il dolce); ma il senso comune, che raccoglie e conosce tutte le percezioni occorse nel tempo, può farlo senza difficoltà[132].

Stando così le cose, l'autore si vede costretto a mostrare come la materialità di una certa facoltà non ne predetermini affatto la disposizione a una certa tipologia di oggetto, ovvero quello singolare. Un punto dell'argomentazione di Buridano è, per noi, molto interessante:

> Et iterum apparet quod virtus materialis et extensa fertur bene in obiectum suum modo universali, nam appetitus equi secundum famem aut sitim non est singulariter ad hanc avenam vel ad hanc aquam, sed ad quamlibet indifferenter, unde quamcumque primitus inveniret illam caperet. Et intentio naturalis vel appetitus ignis ad calefaciendum non se habet modo singulari ad hoc calefactibile vel illud, sed ad quodlibet indifferenter quod ipse posset calefacere. Ideo quodcumque sibi praesentetur, calefaceret ipsum.[133]

L'idea veicolata in tale passo – trasmessa anche in altra sede[134] – ha indotto alcuni studiosi a ritenere che Buridano accetti la possibilità che anche i sensi esterni abbiano delle cognizioni di tipo universale[135]. Questo tipo di prospettiva, peraltro, non costituirebbe una sorta di *unicum* in contesto medievale, dato che – come visto in precedenza – anche Duns Scoto aveva sostenuto che il senso conosce le "proprietà universali" replicabili nei diversi individui[136].

132. Cfr. ivi, § 19, p. 742, ll. 151-162.
133. Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 8, § 24, p. 744, ll. 191-198.
134. Cfr. ad es. Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 7, p. 66, ll. 6-14.
135. Cfr. ad es., Klima (2015b, p. 36): «Buridan argues that even the obviously material cognitive and appetitive powers of brute animals should somehow have universal cognition of singulars, insofar as their cognitive and appetitive acts seem to be directed not at particular singulars, but indifferently at any singulars of a given kind»; Pluta (2002, p. 33).
136. Cfr. *supra*, c. 2, pp. 186-188.

Tuttavia, recentemente Klein ha mostrato come tale lettura del pensiero di Buridano derivi da un travisamento delle sue parole, che può essere evitato riconnettendo questo passo alla sua più generale teoria sugli appetiti naturali, intesi come inclinazioni all'attività di cui sono dotati sia enti animati che inanimati[137].

Nel commento alla *Metafisica*, assunto nella sua *ultima lectura*, il maestro piccardo evidenzia che questo tipo di appetiti non sono mediati da alcuna cognizione, ma determinati in maniera diretta dalla natura stessa, il che rende possibile la loro tensione verso un oggetto di tipo universale anche a fronte della singolarità che caratterizza il contenuto della conoscenza sensoriale[138]. In tal senso, un cavallo non ha bisogno di conoscere uno stelo (*avena*) specifico per appagare la propria esigenza naturale al nutrimento, ma può dirigersi indifferentemente verso uno qualsiasi. La stessa dinamica si ripete nel caso del fuoco, capace di riscaldare indistintamente ogni *calefactibile* che gli viene avvicinato, e non soltanto un qualche specifico '*hoc*'.

Dunque, il punto a cui vuole giungere Buridano non è quello di dimostrare che il senso può conoscere universalmente, prospettiva che non rappresenta affatto la sua visione in materia; piuttosto, egli tenta semplicemente di spezzare all'origine la catena che da una semplice constatazione concernente lo stato materiale di una facoltà condurrebbe all'individuazione del suo oggetto specifico. Ma questa precisazione lascia però posto a un ulteriore importante quesito: se non è l'immaterialità a giustificare la possibilità che l'intelletto conosca universalmente, che cosa rende ragione di questa sua capacità? Buridano ha una soluzione immediata:

> Si igitur volumus assignare causam unam, licet non sufficientem, quare intellectus potest intelligere universaliter, quamvis res intellectae nec universaliter existant nec sint universales, ego dico quod haec est quia res intelliguntur non per hoc quod ipsae sint in intellectu, sed quia species earum, quae sunt similitudines repraesentativae earum, sunt in intellectu.[139]

137. Cfr. Klein (2019a, pp. 372-377).

138. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, I, q. 7, van der Lecq ed., p. 40, ll. 14-22: «Sed est dubitatio de appetitu sensitivo quomodo actus appetendi sit circa universale cum actus sentiendi primus non sit circa universale. Ad hoc videtur mihi dicendum quod tales appetitus sunt magis naturales quam animales, ut sitis et fames, et non fiunt mediante cognitione, immo immediate a natura propter carentiam nutrimenti. Sed bene ad prosequendum obiectum appetitum exigitur sequens cognitio vel memoria, modo dico quod ille appetitus fit mediante illa cognitione vel memoria. Modo tales appetitus naturales non sunt actu distincti ab illis potentiis appetitivis naturalibus. Ideo circa universalia sunt sicut dictum est quod omnes potentiae sunt circa universalia».

139. Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 8, § 25, p. 746, ll. 202-208.

È il fatto che l'intelletto si avvalga di similitudini rappresentative a fondare la sua capacità di conoscere universalmente degli oggetti che, però, esistono soltanto individualmente. Tutto ciò si lega perfettamente al discorso sulle relazioni di convenienza che abbiamo affrontato poco fa e che l'autore chiama in causa in questa sede: sebbene tutto ciò che esiste sia dotato di caratteristiche (essenziali o non) esclusivamente individuali e non condivise come tali da nessun altro ente, tra le cose del mondo vi possono essere sufficienti similarità da consentirne una categorizzazione in generi e specie. Queste somiglianze – che dal punto di vista ontologico non costituiscono, se non nel caso di quelle accidentali, alcunché di diverso dalle cose stesse – possono esser acquisite dall'intelletto sotto forma di specie intelligibili. In questa maniera, se una serie di oggetti di x e y convengono tra di loro per una convenienza essenziale, allora se esiste una specie che esprime questa convenienza, essa sarà in grado di rappresentare indifferentemente – e, dunque, in maniera universale – sia x che y[140].

3.4.2. *Le caratteristiche delle somiglianze singolari e di quelle universali*

Assunto che il contenuto della conoscenza è dovuto alla specie di cui si avvale una certa facoltà, e non alla sua materialità, nel suo commento al *De anima* Buridano individua due possibili obiezioni alla sua teoria: 1. se l'intelletto conosce sempre e comunque tramite delle somiglianze, perché allora non si può dire che esso comprende solo in maniera universale e mai in maniera singolare? 2. Dato che anche il senso conosce i propri oggetti per mezzo di *similitudines*, perché non si può inferire che esso percepisce universalmente? Per rispondere a queste domande, Buridano deve mostrare come esistano delle differenze rilevanti nel modo in un cui le specie "rappresentano" il loro oggetto e lo fa introducendo una teoria che ha avuto grande influenza sulla speculazione gnoseologica successiva:

> Ad solvendum istas dubitationes, debemus [...] videre modum percipiendi rem singulariter, scilicet quod oportet eam percipere per modum existentis in prospectu cognoscentis. [...] Sensus igitur exterior, quia cognoscit sensibile per modum existentis in prospectu suo secundum certum situm [...] ideo cognoscit ipsum singulariter vel signate, ut hoc vel illud. Quamvis igitur sensus exterior cognoscat Socratem vel albedinem vel album, tamen hoc non est nisi per speciem confuse et simul repraesentantem cum substantia et albedine et magnitudine et situ se-

140. Riprenderemo questo discorso nel capitolo VI, in riferimento al modo in cui Klima critica la distinzione tra termini assoluti e connotativi proposta da Buridano. Cfr. *infra*, c. 6, pp. 456-460.

> cundum quem apparet in prospectu cognoscentis. Et ille sensus non potest distinguere illam confusionem si non potest abstrahere species substantiae et albedinis et magnitudinis et situs ab invicem. Ideo non potest percipere substantiam vel albedinem vel album nisi per modum existentis in prospectu eius. Ideo non potest cognoscere praedicta nisi singulariter.[141]

Un primo aspetto a cui bisogna prestare attenzione è la veste peculiare che Buridano dà al concetto di '*confusio*'. Per Tommaso, questa nozione serviva a contrassegnare la generalità di una certa cognizione, dimodoché il transito dalla conoscenza confusa a quella distinta corrispondesse al passaggio da una cognizione più universale a una meno universale. Buridano parte, invece, proprio dalla prospettiva inversa, perché senza una confusione la specie non potrebbe rappresentare alcunché in maniera singolare.

Da questo punto di vista, potrebbe quasi sembrare che egli si stia avvicinando alla prospettiva ockhamiana, secondo cui la confusione riguarda solo le conoscenze singolari, non quelle universali. Tuttavia, la distanza tra i due autori è netta. Il *Venerabilis Inceptor* considerava possibile e, anzi, imprescindibile l'acquisizione di una conoscenza distinta degli enti singolari già a livello sensitivo, che si produce ogni qual volta la potenza cognitiva acquisisce tutto ciò che è essenziale all'oggetto conosciuto[142]. Anzi, egli era giunto a sottolineare così tanto il valore di tale modalità conoscitiva, permessa dall'accesso diretto e immediato che le facoltà hanno alle cose esterne, da ritenere che una somma di conoscenze distinte di differenti oggetti singolari potesse dar origine a una *ratio discretiva*, che permette di distinguere tra loro anche cose massimamente simili. Già questo basta per mostrare come tra i due non vi sia soltanto una differenza di definizioni nelle nozioni usate: Buridano non parla mai di una conoscenza distinta di tutto ciò che è intrinseco ed essenziale a un certo oggetto; e ancor meno aprirebbe la strada alla possibilità che la mente umana possa distinguere tra loro cose massimamente simili tramite una somma di conoscenze dei singolari.

Piuttosto, il maestro piccardo fonda la sua intera dottrina epistemologica – e, dunque, anche la sua teoria della scienza, che in fin dei conti ha comunque come origine la conoscenza sensoriale – su una concezione di confusione che sembra riprendere molto da vicino la derivazione etimologica originaria del termine da '*cum*' e '*fundo*'. Quel che rende una specie in grado di rappresentare confusamente è il fatto che in essa siano "fuse" insieme, in unità, informazio-

141. Ivi, § 28, p. 750, ll. 255-272.
142. Cfr. *supra*, c. 2, pp. 189-197.

ni molteplici. In effetti, Buridano sembrava aver preparato la strada a questo tipo di lettura anche in altre sedi, quando diceva che le intenzioni e le specie intelligibili rappresentano, oltre all'oggetto, anche il relativo atto di sensazione originario o quello di fantasia. Ma adesso questa sorta di pluri-informatività sembra competere anche alla specie sensibile, poiché essa rappresenta simultaneamente non solo la sostanza di un certo oggetto, ma anche il suo colore, la grandezza, le proprietà individuali e finanche la sua posizione nel mondo. D'altra parte, è proprio questo il modo in cui le cose appaiono quando sono presenti *in prospectu*, ovvero rientrano nelle possibilità percettive del soggetto conoscente; esse non si manifestano in maniera isolata ed astratta, ma sempre inserite in un contesto pluriforme e circostanziato che viene adeguatamente emulato ed espresso dalla specie.

Dunque, l'individualità della sensazione è garantita da una *similitudo* che riproduce l'oggetto insieme a una serie di proprietà aggiuntive, che ce lo fanno apparire come un *hoc* determinato e dotato di una precisa collocazione spaziale. Ciò significa che se un oggetto è lontano, la specie ce lo rappresenta come lontano, se è alla nostra destra, ce lo mostra come tale, e così via[143]. Ne consegue che possono darsi molteplici percezioni dello stesso oggetto, che variano in base alla nostra posizione rispetto ad esso e alle circostanze in cui l'atto percettivo ha luogo. Anzi, potrebbe addirittura darsi il caso che non possano effettivamente esistere due conoscenze di uno stesso oggetto che avvengano *per modum existentis in prospectu cognoscentis* e che siano tra di loro contenutisticamente identiche.

Quanto detto porta sicuramente a dare ragione alle parole di King, che rileva come Buridano non faccia dipendere la singolarità dell'atto di sensazione «from its inherent nature or from some characteristic feature of the object, but from the circumstances in which it occurs»[144]. È chiaro che tutto ciò si riconnette al presupposto fondamentale del sistema buridaniano, messo già in evidenza sopra: la mente umana – sia nelle sue facoltà intellettive, e ancor più in quelle sensitive – non è mai realmente in grado di cogliere la cosa-in-sé, né di riconoscere un individuo in quegli aspetti essenziali che lo rendono quel che è. Ne consegue che l'unico modo per recuperare una cognizione che abbia caratteristiche di tipo individuale è fare riferimento a una serie di informazioni aggiuntive che, pur non colmando mai il difetto gnoseologico – riflesso

143. Cfr. anche Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 7, p. 70, ll. 5-21: «Sensus autem exterior obiectum suum apprehendit confuse cum magnitudine et situ ad ipsum, tamquam apparens in prospectu eius aut longe aut prope aut ad destram aut ad sinistram. Ideo percipit obiectum suum singulariter tamquam demonstratum hoc vel ibi».

144. King (2001b, p. 18).

del divario incolmabile tra la mente divina e quella umana –, contribuiscono a dare all'oggetto una precisa collocazione spazio-temporale[145], impedendo, entro certi limiti, che esso venga assimilato ad altro.

Poiché il senso è incapace di "distinguere" la *confusio* – ovvero di suddividere e separare tra loro i vari blocchi informativi che la specie tiene unificati – ne deriva che esso può conoscere soltanto in maniera singolare. Ma lo stesso meccanismo si ripete anche per la facoltà sensitiva interna, la quale riceve le specie sensibili o ne produce altre che emulano sostanzialmente la loro funzione rappresentativa. Ciò significa che nemmeno essa può separare tra di loro la specie della sostanza da quella della qualità, della grandezza, della posizione etc.; pertanto, anche i suoi atti cognitivi hanno sempre una pertinenza di tipo individuale[146]. Proprio per questo, tutto ciò che ci appare in sogno non può che essere determinato come uno specifico '*hoc*' o '*illud*' situato spazialmente. Qualcosa di simile accade per la memoria, che non può non ricordare in maniera "singolare", sebbene – rispetto al sogno – essa giudichi dei singoli «hoc vel illud» collocandoli nel passato.

Questa struttura ha implicazioni decisive anche per l'ambito della conoscenza intellettuale. Poiché l'intelletto riceve le proprie specie dai fantasmi e dato che questi corrispondono a una rappresentazione di tipo confuso, allora anche la più alta facoltà umana può conoscere in maniera singolare. Nella q. 20 del VII libro della *Metafisica*, Buridano rileva come alcuni identifichino la conoscenza intuitiva proprio con questa modalità di formazione del concetto:

> [N]ullus est conceptus singularis, nisi sit conceptus termini per modum existentis in prospectu et in praesentia cognoscentis, tamquam illa res appareat cognoscenti sicut demonstratione signata. Et istum modum cognoscendi vocant aliqui intuitivum.[147]

In questa sede, sembra chiamata in causa una prospettiva che ricorda da vicino la teoria di Aureoli, autore con cui Buridano sembra avere molto in comune. In effetti, anche il filosofo piccardo condivide la possibilità di ri-

145. L'espressione '*spatiotemporal circumstances*' è utilizzata anche da Klein (2019a, p. 380) in riferimento a questo tipo di conoscenza.

146. Cfr. Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 8, § 29, p. 750, ll. 273-280: «Item etsi sensus communis a sensu exteriori reciperet species cum tali confusione et non possit dissolvere confusionem, ipse de necessitate apprehendit modo singulari. Unde in somniis iudicamus quod apparet nobis esse hoc vel illud, vel esse hic vel ibi. Ita etiam etsi in virtute memorativa species fiat a sensu cum tali confusione situs, cognitio memorativa fiet in nobis per modum singularem, licet cum praeteritione, et iudicabis quod vel erat hoc vel illud, vel hic vel illic». Cfr. anche Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 7, p. 68, ll. 15-21.

147. Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 20, Mansfeld ed., p. 141, ll. 137-140. Sulla storia del concetto di conoscenza *in prospectu*, cfr. anche Reina (2002); Klein (2020).

condurre la conoscenza di tipo individuale a un preciso *modus concipiendi* – quello *in prospectu* –, che come tale non dipende dalla natura dell'oggetto percepito o conosciuto. Questo, ovviamente, va a ledere la struttura portante delle definizioni di Duns Scoto, che basava la differenza tra la conoscenza "intuitiva" ed "astrattiva" proprio sulla possibilità che la prima fosse diretta immediatamente alle cose, mentre la seconda si servisse di una rappresentazione diminuita nel suo essere. Tuttavia, Buridano non potrebbe mai adottare un simile schema, in quanto considera imprescindibile la presenza delle specie ad ogni livello dell'attività cognitiva. Inoltre, sia Buridano che Aureoli reputano fondamentali la presenzialità e l'esistenza come modalità di manifestazione dell'oggetto conosciuto, sebbene ciò non implichi che l'oggetto debba "effettivamente" esistere o essere presente, come ben dimostrano i casi delle illusioni sensoriali.

Tuttavia, pur nella concorde riconduzione della conoscenza intuitiva a una certa tipologia di relazione che si instaura tra la facoltà e il proprio oggetto, tra questi due autori rimangono differenze notevoli. Aureoli, ad esempio, considerava anche l'immaginazione come una facoltà astrattiva, e – sulla base della tradizionale interpretazione della psicologia peripatetica che ben si sposava con una certa lettura del problema del peccato originale – aveva negato che l'intelletto umano potesse esperire una cognizione propriamente intuitiva. Se, dunque, anche una posizione apparentemente affine alla sua mostra distanze così significative, si comprende meglio il perché Buridano tenda a non fare mai uso esplicito della nozione di conoscenza intuitiva per descrivere la cognizione umana. Anche in questa sede, in effetti, si limita a riportare l'opinione altrui, mostrando di non volersi compromettere eccessivamente con questo tipo di terminologia.

Ritornando a questo punto al *De anima*, resta da comprendere il modo in cui l'intelletto arriva alla formazione di cognizioni di tipo universale. C'è da dire che mentre Ockham era stato decisamente più vago nella spiegazione generale di come la mente riesce a formare dei concetti comuni, che – di fatto – si riduceva a una sorta di "automatismo" naturale e "occulto", l'impianto messo in piedi da Buridano permette di dare una risposta più lineare e decisamente meno evasiva alla problematica:

> [I]ntellectus cum a phantasmate recipit speciem vel intentionem Socratis cum tali confusione magnitudinis et situs, facit rem apparere per modum existentis in prospectu cognoscentis, intellectus intelligit illum modo singulari. Sed intellectus potest illam confusionem distinguere et abstrahere conceptum substantiae vel albedinis a conceptu situs, ut non amplius res concipiatur per modum existentis

> in prospectu cognoscentis, et tunc erit conceptus communis. Unde cum elicitus fuerit conceptus Socratis abstracte ab illis conceptibus situs et albedinis et aliorum accidentium vel extraneorum, ille iam non magis repraesentabit Socratem quam Platonem, et erit conceptus communis a quo sumitur hoc nomen 'homo'.[148]

A differenza della lettura di stampo tomista che vedeva l'astrazione come un progressivo "spogliamento" dell'essenza dalle condizioni individualizzanti, per Buridano essa consiste in una procedura di isolamento[149] ed enucleazione di quei vari blocchi informativi originariamente tenuti in una *confusio* unitaria. L'utilizzo del verbo '*distinguere*' in congiunzione ad '*abstrahere*' non sembra affatto casuale. Buridano, difatti, sta suggerendo che una conoscenza veramente "distinta" sia raggiungibile dalla mente umana soltanto in relazione agli universali, punto che trova sicuramente conferma nella dottrina buridaniana dell'inconoscibilità ultima delle essenze individuali.

Lo scioglimento della confusione originaria tramite astrazione, difatti, procura una separazione delle singole rappresentazioni che le rende *ipso facto* universali. Questo perché nel momento in cui viene a mancare l'apporto contestuale procurato da una congiunzione di diversi blocchi informativi, ciò che rimane perde automaticamente la capacità di pertinenza individuale, tramutandosi in una *similitudo* in grado di concernere pluralità di individui che, a seconda del contenuto, "convergono" sotto determinati aspetti. In tal maniera, quando si astrae il concetto di Socrate da tutte le informazioni appositive acquisite mediante uno stesso atto di percezione (ovvero quelle del luogo, delle sue proprietà etc.), quel che si ottiene è il concetto di 'uomo' in generale; e questo è per sua natura in grado di rappresentare non solo Socrate, ma anche Platone, Aristotele e tutti gli altri esseri umani.

Questa struttura epistemologica, così curata nelle sue venature, permette a Buridano di giustificare il modo in cui l'intelletto giunge a comprendere sia singolarmente che universalmente, ma anche di dimostrare – e ciò rappresenta la soluzione al problema principale affrontato nella q. 8 – che la prima modalità è sempre anteriore da un punto di vista temporale. Difatti, ogni attività intellettuale presuppone sempre e comunque la ricezione di una *repraesentatio*

148. Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 8, § 32, p. 756, ll. 336-340.

149. Cfr. anche Klein (2019b, p. 381): «The question therefore is whether Buridan can show that a material sense also could abstract, or whether its material nature would prevent it from doing so. To abstract, very roughly, is to distinguish and to isolate all the different pieces of sensory information about an object, which are received in a very entangled way in the prospect of the cognitive subject. It means to regard separately all the information about an object which has been received by means of species being fused together: substance, colour, shape, etc.».

confusa da parte delle facoltà inferiori[150]. Tuttavia, nella stessa *quaestio*, poco prima di dare una risposta alle *rationes* iniziali, Buridano decide di affrontare un ulteriore quesito, che ci permette di esaminare anche il modo in cui egli si interfaccia con i classici esempi del *puer* e dell'uomo visto in lontananza.

Posto che l'intelletto comprende dapprima singolarmente, rimane da capire se i processi di astrazione lo portino a conoscere primariamente ciò che è più universale o ciò che lo è meno. Sorprendentemente, su questo punto l'autore sembra avvicinarsi alla linea tomista. Buridano riprende, innanzitutto, una distinzione di origine avicenniana, divenuta particolarmente nota in contesto medievale, anche se non sempre uniformemente interpretata: ovvero, quella tra singolare *vagum* e *determinatum*. Il primo corrisponde al tipo di conoscenza che si possiede di un individuo quando lo si designa con espressioni come '*hic homo*' o '*hic veniens*'. Esse, pur riferendosi a un singolare, sono dette "vaghe" perché possono convenire a diversi enti, a seconda del contesto d'uso. Di converso, la cognizione di un singolare determinato presuppone un più preciso giudizio d'identità, sicché un certo individuo sia riconosciuto, ad esempio, come Socrate, ma non come Platone, e viceversa[151].

Su questa base, Buridano può affermare che la priorità della conoscenza individuale rispetto a quella universale riguarda il singolare vago, non quello determinato. Con questa intuizione, egli interpreta l'esempio del Socrate in avvicinamento: tale individuo viene identificato attraverso una serie progressiva di singolari vaghi sempre più specifici, che, passando dalle caratterizzazioni 'questo corpo', 'questo animale', 'quest'uomo', giungono fino a quello determinato, espresso dal concetto 'Socrate'[152]. Ovviamente, tutte queste cognizioni sono dapprima attivate dal senso per poi essere integralmente trasferite al livello dell'intelletto. Quest'ultimo, ricevendo la *species confusa* relativa a "questo corpo", attiva i corrispondenti processi di astrazione, arrivando così alla formazione del concetto universale 'corpo'. Procede poi in maniera analoga con la rappresentazione di "questo animale", ottenendo il concetto comune 'animale', e così via per gli altri casi. Ne consegue che, sebbene l'intelletto conosca sempre prima singolarmente, nei processi di astra-

150. Cfr. Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 8, pp. 756-758, ll. 354-357: «Dicendum enim est quod prius intelligimus singulariter quam universaliter, quia sit prius intellectu repraesentatio confusa cum magnitudine et situ et aliis quam intellectus potest distinguere et abstrahere illam confusionem».

151. Cfr. Klein (2019b, pp. 272-273).

152. Cfr. Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 8, p. 758, ll. 371-378: «Modo igitur considerandum est quod non oportet rem prius cognoscere singulariter quam universaliter quantum ad singularem determinatum, sed quantum ad singularem vagum, immo difficile est cognoscere sic singulariter. Si enim Socrates veniens videtur a longe, prius iudicabo quod est corpus quam quod est animal, et prius quod est animal quam quod est homo, et prius quod est homo quam quod est Socrates, et sic ultimo apprehendam eum secundum conceptum a quo sumitur hoc nomen 'Socrates'».

zione esso giunge inizialmente a comprendere ciò che è più universale, e solo successivamente ciò che lo è meno.

Nella più volte citata q. 7 del libro I del commento alla *Fisica*, emerge che questo ragionamento ci permette di spiegare anche la conoscenza dei *pueri*. Non è corretto, infatti, sostenere che essi conoscano dapprima in modo universale; piuttosto, nel processo di progressiva specializzazione della conoscenza sensitiva, essi acquisiscono in primo luogo familiarità con quei singolari vaghi da cui vengono successivamente estratti gli *universaliora*[153]. Proprio per questo motivo, prima di poter comprendere che non tutti gli "uomini" sono padri e nemmeno tutte le donne sono "madri", c'è bisogno che essi progrediscano nella scala delle determinazioni, arrivando a una conoscenza più precisa di quegli aspetti che rendono differenti gli individui appartenenti a una stessa specie.

3.5. Similitudini e atti cognitivi

3.5.1. *Alcune chiarificazioni su una possibile evoluzione di pensiero*

Giunti a questo punto della ricostruzione della dottrina di Buridano, occorre soffermarsi su un aspetto che riveste un ruolo decisivo nello sviluppo delle sue teorie psicologiche: la distinzione, operante a ogni livello delle facoltà dell'anima, tra le *species* e gli atti propriamente cognitivi. Come abbiamo già visto, questo tema aveva finito con il dimostrarsi problematico già nel secolo XIII. Sebbene Tommaso d'Aquino avesse tentato di conservare una distinzione – per così dire – "fisica" tra i diversi elementi coinvolti nell'atto di conoscenza, la sua posizione non fu accolta in modo unanime neppure tra coloro che ne condividevano l'intuizione fondamentale circa il carattere strumentale della specie. Tuttavia, Buridano sembra ritenere insostenibile la possibilità di una completa identificazione tra le specie e gli atti cognitivi, e ciò a causa della sua concezione dell'anima, che egli vede come principio dotato di funzioni sia passive che attive. Occorre precisare, però, meglio questo punto.

Seguendo una certa lettura della dottrina aristotelica del *De anima*, Buridano ritiene non solo possibile individuare un intelletto possibile e uno agente, ma anche che questa distinzione sia perfettamente applicabile nel caso del

153. Cfr. ad es. Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 7, p. 77, ll. 14-19: «[H]omo ab infantia habet primo conceptus confusiores, scilicet secundum individua vaga confusiora, et magnum tempus apponit, antequam habeat specialiores. Non enim distinguet inter canem et catum. Et hoc notavit Aristoteles dicens quod pueri primo appellant omnes viros patres et omnes feminas matres, posterius autem determinant horum unumquodque».

senso; ovviamente, parlare di un senso/intelletto possibile e di un senso/intelletto agente non implica uno sdoppiamento "letterale" delle facoltà cognitive, ma piuttosto un riconoscimento delle diverse operazioni che il senso stesso o l'intelletto sono in grado di portare a compimento.

La distinzione tra un'operazione attiva e una passiva costituisce per Buridano una naturale conseguenza della "nobiltà" che caratterizza le facoltà e gli atti dell'anima. Partendo dal presupposto che l'agente principale[154] è sempre più nobile di ciò che patisce, se si dice che gli atti cognitivi sono procurati direttamente dalle cose, o meglio dalle loro specie, si incorrerebbe nel paradosso di dover asserire che queste ultime sono "migliori" delle sensazioni o delle intellezioni stesse. Buridano crede, allora, si debba intraprendere una strada diversa.

Nel caso della sensazione, egli rileva come – in realtà – l'anima sensitiva non produca né riceva in sé propriamente alcuna specie sensibile, poiché queste sono piuttosto recepite dall'organo materiale (ad esempio, l'occhio o l'orecchio)[155]. Solo a partire da questa ricezione materiale il senso può utilizzare la *species* come disposizione per formare una *sensatio* dell'oggetto rappresentato. Quest'atto di sensazione, però, è ospitato da un duplice soggetto: da un lato, l'organo materiale stesso, dall'altro, l'anima sensitiva. Se così non fosse, bisognerebbe affermare che la materia stessa è capace di conoscere e sentire, il che costituirebbe un'assurdità. Così facendo, emergono le due operazioni principali dell'anima sensitiva: il senso agente è quello che forma la sensazione stessa, preservandone la dignità, poiché la sua origine non dipende dall'oggetto, ma da una potenza dell'anima; il senso materiale non riceve le specie, ma le sensazioni che il senso agente ha formato a partire da esse.

Dunque, un ulteriore punto di differenza fondamentale tra le specie sensibili e le sensazioni deriva dalla "parziale" diversità del soggetto in cui vengono accolte:

> [S]ensatio differt a specie sensibili quia species sensibilis non educitur de potentia animae sed solum organi vel materiae nec subiective recipitur in anima. Sensatio

154. L'aggettivo '*principale*' viene utilizzato da Buridano stesso per evitare confusioni nel caso di azioni che siano determinate da più cause. Cfr. Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 10, § 11, p. 788, ll. 79-87.

155. Cfr. ivi, II, q. 9, § 16, p. 246, ll. 103-109: «Secunda conclusio est quod organum subiectum animae se habet ad speciem sensibile apud sensationem passive, scilicet in recipiendo ipsam speciem, et obiectum se habet tunc active, scilicet in producendo eam, quia vel anima vel organum se habet passive ad istam; sed non anima [...] igitur organum. Similiter vel obiectum se habet ad istam active vel anima; sed non anima [...] igitur obiectum»; ivi, § 17, p. 248, ll. 115-117: «Pono igitur tertiam conclusionem quod anima non agit ad producendam speciem sensibilem in organo sensus exterioris, ut in oculo vel aure»; ivi, § 19, p. 250, ll. 133-135: «Quarta conclusio apparet mihi probabilis quod anima nihil operatur passive ad recipiendum speciem sensibilem in organo sensitivo».

> autem educitur de potentia animae et recipitur in ea subiective, licet non tamquam in subiecto totali.[156]

Questo ragionamento può esser applicato anche al caso delle intenzioni della facoltà sensitiva interna, mentre un po' diverso è il caso dell'intelletto. Anche qui la diversificazione tra intelletto agente e possibile è condotta specularmente a quella del senso: l'intelletto agente si occupa di generare a partire dai fantasmi le intellezioni, che sono più nobili in dignità rispetto ad ogni tipologia di specie[157]; l'intelletto possibile, per contro, riceve in sé i contenuti prodotti da quello agente. In questo caso, però, il soggetto di ricezione risulta unico, poiché è impossibile che qualcosa di completamente immateriale e inesteso come le intellezioni siano presenti in un soggetto corporeo. A quel punto ne condividerebbero la condizione di coestensione materiale[158].

Chiariti questi aspetti, resta aperta una questione ben più rilevante per i fini della nostra indagine. Al di là della diversità di soggetto che le accoglie e della loro maggiore dignità ontologica, c'è qualcosa che dal punto di vista della funzione gnoseologica, rende le sensazioni e le intellezioni differenti dalle specie da cui derivano? Costituiscono anche esse delle mere somiglianze rappresentative dell'oggetto?

Sia nell'edizione Lokert che nella *secunda lectura* del commento al libro III del *De anima* compare una questione – la numero 8 nel primo caso, la 9 nel secondo[159] – dedicata alla differenza tra l'atto di intellezione e la specie intelligibile, che potrebbe aiutarci a dare una risposta a queste domande. Tuttavia,

156. Ivi, II, q. 10, § 23, p. 278, ll. 172-176.

157. Cfr. ivi, III, q. 10, p. 792, ll. 129-141: «[S]ensus seu anima sensitiva se habet active ad suam primam sensationem, et proportionaliter intellectus ad primam eius intellectionem. Haec non demonstro, sed debiliter persuadeo, primo quia puto quod color ex se non habeat potentiam agendi plus quam speciem suam in subiecto diaphano eiusdem rationis, sive in aere vel in caelo, sive in oculo aut vitro, et sic de aliis diaphanis. Non enim habet virtutem producendi effectum multo nobiliorem se sine agente nobiliore. Et tamen sensatio vel intellectio est effectus valde nobilior quam sit illa species sensibilis vel intelligibilis primae sensationis vel intellectionis. Ideo praeter illam speciem, requiritur ad formandam sensationem vel intellectionem aliud agens nobilius, et illud videtur esse anima sensitiva quantum ad sensationem, et intellectiva quantum ad intellectionem».

158. Cfr. ivi, II, q. 9, § 22, pp. 252, l. 185 – 254, l. 188: «Per hoc enim differunt in homine sensatio et intellectio; omnis autem forma in organo materiali est materiae coextensa, et rationabile est quod sit educta de potentia materiae et ei inhaerens; ergo etc.»; ivi, III, q. 15, § 21, p. 882, ll. 189-195: «Cum enim dictum fuit in secundo libro quod actuales sensationes recipiuntur subiective tam in anima quam in corpore, et de utriusque potentia educuntur, videtur mihi quod per illam actualem cognitionem seu apprehensionem, intellectus sit sufficienter in actu, ut ipse cum illa posset actualem sufficienter formare intellectionem in se quae iam non recipiatur in corpore tanquam educta de eius potentia, sed in intellectu solum»; ivi, II, q. 8, § 17, pp. 228-230, ll. 152-156.

159. Le questioni della *secunda lectura* sono state numerate da Faral (1946, pp. 27-29) sulla base del manoscritto Vendôme, Bibliothèque du Parc Ronsard, 169. Ho assunto proprio questo stesso manoscritto come base per l'edizione provvisoria posta in appendice al presente lavoro. Cfr. *infra*, *Appendice I*, pp. 555-577.

questa *quaestio* non è presente nell'ultima *lectura* dell'opera, sebbene qualche aspetto della tematica sia considerato fugacemente nella già menzionata q. 15 del libro III, che tratta della possibilità che l'intelletto conservi le specie intelligibili, alla cessazione dell'atto di intellezione. In quest'ultima, come abbiamo visto, Buridano porta avanti l'idea che le specie intelligibili coincidano con i *phantasmata*, tesi che, invece, non viene mai resa esplicita nelle altre due versioni del commento. Questo solleva alcune perplessità circa l'affidabilità della *quaestio* sulla differenza tra specie intelligibili e atto di intellezione come fonte per la comprensione del pensiero maturo di Buridano, suggerendo che la sua omissione nell'ultima versione del commento possa riflettere un mutamento di prospettiva riguardo al ruolo dei *phantasmata* nel processo della conoscenza. Tuttavia, a tal riguardo dobbiamo prendere in considerazione alcuni elementi.

In primo luogo, come già accennato, tutte e tre le versioni del commento risalgono ad un periodo che è compreso tra il 1347 e il 1358. Questo dato è importante, innanzitutto, perché ci fa comprendere che la visione sostenuta nella *secunda lectura* o nell'edizione Lokert non appartiene a una fase così giovanile della produzione di Buridano. Anzi, poiché non disponiamo di indicazioni certe sull'effettivo inizio della composizione della *tertia lectura*, si potrebbe persino ipotizzare che gran parte dell'elaborazione filosofica dell'autore si fondi sulle tesi sviluppate nelle prime due versioni. A quel punto, la versione Lokert e la *secunda lectura* si dimostrerebbero addirittura più rilevanti per comprendere alcuni svolgimenti della sua dottrina psicologica.

In secondo luogo, benché il tema non sia trattato in modo del tutto esplicito, anche nella *secunda lectura* e nella versione Lokert emergono elementi che suggeriscono l'esistenza di una certa continuità ontologica tra il *phantasma* e la *species intelligibilis*. Ad esempio, laddove si discute dell'intelletto agente, entrambe le versioni attestano l'idea che il *phantasma* come tale basta a rendere presente una *species intelligibilis* nell'intelletto – presupposto ovviamente concorso dell'azione divina, senza cui nessun atto del mondo potrebbe attualizzarsi:

> [Q]uamvis phantasma sufficiat cum ipso Deo ad agendum speciem intelligibilem in intellectu, tamen non sufficit ad formandum intellectiones et complexiones, sed oportet intellectum nostrum adhuc agere, et sic non ponitur frustra intellectus agens. [...] Similiter concedo quod phantasmata bene agunt species intelligibiles in illam rem que postea vocatur intellectus agens.[160]

160. Buridanus, *QDA (2)*, III, q. 8, Patar ed., p. 772, ll. 36-40. Cfr. anche ivi, ll. 6-10: «Sed dicitur intellectus agens secundum illam rationem secundum quam est iam informatus et actuatus per species intelligibiles receptas a phantasmatibus. Unde intellectus noster recipit species intelligibiles a phantasmatibus et nihil potest agere donec recipit eas»; Buridanus, *QDA (L)*, III, q. 7, p. 686, ll. 25-28 e p. 687, ll. 48-56.

O ancora, nella q. 9 del libro III dell'edizione Lokert, Buridano rileva come l'intelletto umano non possa conoscere sé stesso prima di comprendere qualcosa di diverso da sé, dato che deve essere dapprima messo in moto dai fantasmi. Ne deriva che il primo atto di intellezione debba avere per oggetto proprio ciò che viene rappresentato dai fantasmi:

> [I]ntellectus non intelligit se antequam intelligat aliud a se, quia oportet ipsum intellectum moveri a phantasmatibus, si debeat intelligere [...]; modo nihil prius intelligitur quam illud quod per phantasma intellectui repraesentatur, et hoc non est intellectus, quia sub phantasiam non cadit; igitur intellectus non prius intelligit se quam aliquid aliud.[161]

Proprio queste ultime affermazioni ci permettono di segnalare un punto fermo della psicologia buridaniana, che rimane costante in ogni fase della sua produzione. Le specie, sia quelle intelligibili che sensibili, nonché le intenzioni presenti nella *virtus memorativa* svolgono per le facoltà conoscitive che le ricevono una funzione di tipo rappresentativo; ovvero, esse costituiscono delle somiglianze che dispongono le potenze dell'anima all'attualizzazione delle proprie funzioni cognitive. Tale impianto teorico rimane invariato anche laddove si ammetta un'identificazione tra il fantasma e la specie intelligibile. Una stessa realtà, difatti, può essere contrassegnata come *phantasma* nella misura in cui costituisce l'atto conoscitivo prodotto dalla *phantasia*, ma è una specie intelligibile se viene utilizzata dall'intelletto come rappresentazione che dispone le sue operazioni.

Questa uniformità di fondo sulla funzione svolta dalla specie nei processi di intellezione rende secondario il dubbio sulla possibilità di evoluzione del pensiero di Buridano sulla sua distinzione con i fantasmi, confermando conseguentemente la rilevanza teoretica delle questioni sopraccitate dell'edizione Lokert e della *secunda lectura*. Quand'anche dunque venga identificato con la specie, il *phantasma* entra nell'orbita della conoscenza intellettuale non come un atto conoscitivo, ma nella misura in cui si comporta come una mera rappresentazione. Ciò lascia ancora una volta aperta la domanda sulla distinzione ultima tra mere similitudini e atti cognitivi, che a questo punto può essere ulteriormente approfondita[162].

161. Ivi, III, q. 9, p. 693, ll. 54-60.

162. In aggiunta a tutto ciò, si può anche prendere in considerazione il fatto che alcune delle argomentazioni che l'autore utilizza nell'edizione Lokert e nella *secunda lectura* per dimostrare la separazione tra la specie e gli atti conoscitivi sono presenti anche in alcuni punti della *tertia lectura*, sebbene meno sviluppate. Cfr. ad es. *infra*, n. 166.

3.5.2. *La vera funzione delle specie e degli atti conoscitivi*

Sia nell'edizione Lokert che nella *secunda lectura* si segnala che la differenza tra le specie intelligibili e gli atti di intellezione è provata dalla struttura speculare che rende tra di loro uniformi i processi della conoscenza sensitiva e intellettuale[163]. Se, difatti, si ammette, e Buridano non ha dubbi al riguardo, la necessità di distinguere la sensazione dalla specie sensibile, ciò costituisce già una buona ragione per credere che lo stesso valga nel caso dell'intellezione e la specie intelligibile.

Ma a parte ciò, c'è un punto ancor più significativo da prendere in considerazione. La seconda *ratio quod non* menzionata nell'edizione Lokert fa leva proprio sull'aspetto rappresentazionale che pare caratterizzare sia la specie intelligibile che l'atto di intellezione. Da questo punto di vista, il fatto che ambedue costituiscano delle similitudini della *res* compresa pare dare man forte al principio di parsimonia, che – a parità di effetti – costringe a ritenere più plausibile l'ipotesi che presuppone un minor numero di entità[164]. Ciò andrebbe a vantaggio della tesi contraria a quella che l'autore vuole sostenere. Ma Buridano ritiene che tale linea argomentativa poggi su un presupposto errato, che egli intende smascherare:

> [M]ultas habemus intellectiones quae non sunt similitudines rerum intellectarum. Et sic, licet species sit similitudo rei, tamen non semper intellectio est similitudo rei intellectae. Unde Socrates hic sedens, licet multiplicet speciem suam usque ad organa tua et ulterius in intellectu tuo, quae est similitudo ipsius et per quam tu iudicas ipsum esse Socratem, tamen alia potest esse intellectio, scilicet 'iste non est Socrates', vel 'iste Socrates est vacca'; et illa intellectio non est similitudo rei. Et ideo apparet quod ultra species intelligibiles requiritur actus intelligendi ad hoc ut fiat intellectio; etiam [...] non obstat quod illae species sint similitudines rei,

163. Cfr. Buridanus, *QDA (2)*, III, q. 9, *Appendice I*, § 11, p. 566, ll. 88-95: «Sed directe de proposito credo esse dicendum quod species intelligibilis in intellectu nostro sit res distincta ab intellectione, quia sicut est de specie sensibili et sensatione ita est dicendum de specie intelligibili et intellectione. Modo species sensibilis est distincta a sensatione; igitur etc. Maior patet per convenientem similitudinem. Minor patet quia, cessante actu sentiendi, species sensibiles manent in phantasia vel in memoria, ubi non fit sensatio propter hoc quod anima non est potens formare actum sentiendi in tali organo, quamvis anima et illa sensibilis species sunt simul in organo tali»; Buridanus, *QDA (L)*, III, q. 8, p. 590, ll. 84-9.

164. Cfr. ivi, p. 688, ll. 15-21: «Secundo. Intellectio est repraesentatio rei intellectae et species intelligibilis est repraesentatio rei intelligibilis et similitudo ipsius; modo non apparet quare tot ponantur repraesentationes, si una possit sufficere, nam frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora; et unica posset sufficere, scilicet species intelligibilis, quae est similitudo rei intelligendae, quia sufficit habere similitudinem rei ad hoc quod fiat intellectio».

> quia non oportet quod semper intellectiones et actus intelligendi sint similitudines rerum intellectarum.[165]

Il discorso che l'autore fa è in realtà molto lineare. Se la specie è sempre caratterizzata da una qual certa somiglianza con la realtà da cui deriva, lo stesso principio non vale per forza per gli atti di conoscenza intellettuale. Dalla specie che rappresenta fedelmente un Socrate seduto, difatti, l'intelletto può formulare una serie di proposizioni mentali – che dunque vengono anch'esse riconosciute come delle intellezioni – che non rispecchiano affatto la realtà delle cose: ad esempio, 'Questo Socrate è una mucca', 'Questo individuo dinanzi a me non è Socrate'[166]. Ne consegue che la distinzione tra le specie e gli atti conoscitivi non è un'ipotesi superflua, ma una condizione necessaria per preservare intatte le capacità cognitive della mente umana, che altrimenti risulterebbe estremamente limitata nelle composizioni da essa realizzabili.

Questa argomentazione sembra ancora un po' contorta nelle sue premesse ed implicazioni. Così formulata, sembrerebbe suggerire che, per Buridano, una differenza effettiva tra specie intelligibili e atti di intellezione si crei soltanto nel momento in cui i secondi consistano in delle proposizioni false, prive di una qualche corrispondenza con la realtà. Di converso, le proposizioni vere o i concetti semplici somigliano davvero alle cose, e per questo condividerebbero la stessa funzione gnoseologica delle specie. In realtà, il discorso è più complicato di così. In tal senso, le riflessioni che Buridano sviluppa nella *secunda lectura* contribuiscono a dare un quadro più chiaro della problematica:

> Similiter, in intellectu est intellectio materiae primae et illa non est similitudo materiae primae, cum materia prima sit pura potentia et illa intellectio est ita actus sicut esset intellectio albedinis. Ideo illa intellectio non videtur esse species intelligibilis nisi aequivocando de nominibus.[167]

Quella della *materia prima* è sicuramente una nozione basilare per la speculazione metafisica di età medievale, che, però, ha dato adito a dispute accese

165. Ivi, pp. 690, l. 3 – 691, l. 15. Ho preferito adottare una punteggiatura parzialmente differente da quella proposta nella trascrizione di Patar.

166. Sebbene il *focus* sia sulla questione del senso e dell'intelletto agente, nel libro II della *tertia lectura* Buridano sembra mettere in luce che la possibilità stessa di una combinazione di elementi presuppone un elemento distinto dalla specie. Di interesse, è il fatto che tale ragionamento venga esteso anche nel caso del senso, che è capace in un certo senso di *componere* e *dividere*. Cfr. Buridanus, *QDA (3)*, II, q. 10, §§ 18-19, p. 276, ll. 131-149.

167. Buridanus, *QDA (2)*, III, q. 9, *Appendice I*, § 13, p. 566, ll. 101-104.

e di particolare vivacità[168]. Secondo l'interpretazione tradizionale, la materia prima è *subiectum transmutationis*[169] per eccellenza: priva in sé di qualsiasi forma, essa è per questo completamente disponibile a riceverle tutte[170]. Se, dunque, – come stabilisce Aristotele nella *Metafisica* – la forma priva di materia è atto puro, sembrerebbe possibile concludere che la *materia prima* esprima una pura potenzialità, tesi tradizionale che Buridano condivide a pieno, sebbene non appaia usuale il suo modo di intenderla. Secondo l'autore, in effetti, il fatto che la *materia prima* sia assolutamente potenziale non può essere inteso come una negazione della sua esistenza, ma come un'attestazione dell'estrema passività che la contraddistingue, che si traduce in una totale incapacità di procurare mutazione[171].

Proprio perché la concepisce come un "ente", Buridano – e ciò a differenza di autori come Tommaso – non esita ad affermare la possibilità di una conoscenza diretta della *materia prima*. In molteplici sedi, ad esempio, egli sottolinea che il carattere passivo di questo ente non ne impedisce l'intelligibilità[172]. D'altra parte, non occorre affatto che tutto ciò che diviene *obiectum intellectus* agisca attivamente nell'anima. Chi possiede, ad esempio, il concetto di 'uomo' conosce attraverso quest'ultimo non solo gli uomini che quell'individuo ha effettivamente ed attualmente incontrato, ma anche quelli del passato, del futuro, nonché coloro che vivono in una regione da lui mai visitata. Lo stesso,

168. Sull'argomento cfr. Weisheipl (1965); Petagine (2010); Pasnau (2011, pp. 17-98); Polloni (2023).

169. Cfr. Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 20, p. 207, ll. 24-28: «Tunc igitur, quia materiam primam vocamus primum subiectum transmutationis et subiectum debet manere idem sub utroque termino transmutationis et omnia naturalia in hoc inferiori mundo videmus ad invicem transmutari, sequitur quod oportet semper illam materiam primam manere». Cfr. anche Aquinas, *In octo libros Physicorum Aristotelis*, I, c. 7, lect. 13, CL, II, § 9, p. 46b: «Et dicit quod natura quae primo subiicitur mutationi, idest materia prima [...]. Sic enim cognoscimus quod lignum est aliquid praeter formam scamni et lecti, quia quandoque est sub una forma, quandoque sub alia. Cum igitur videamus hoc quod est aer quandoque fieri aquam, oportet dicere quod aliquid existens sub forma aeris, quandoque sit sub forma aquae: et sic illud est aliquid praeter formam aquae et praeter formam aeris, sicut lignum est aliquid praeter formam scamni et praeter formam lecti. Quod igitur sic se habet ad ipsas substantias naturales, sicut se habet aes ad statuam et lignum ad lectum, et quodlibet materiale et informe ad formam, hoc dicimus esse materiam primam».

170. Cfr. Pasnau (2011, pp. 35-36); Polloni (2023, p. 415).

171. Cfr. Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 20, p. 208, ll. 19-21: «Et sic materia prima non est actus, quia non est motus neque mutatio neque dispositio per motum vel mutationem acquisita, sed pure est potentia passiva». Nell'edizione Lokert e nella *tertia lectura* si fa una rassegna dettagliata ed esplicita dei modi in cui la materia può essere considerata *pura potentia*, a seconda del sensi di atto e potenza che si assumono. Cfr. Buridanus, *QDA (L)*, III, q. 6, pp. 679, l. 45 – 681, l. 19; Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 7, §§ 10-14, pp. 720, l. 34 – 724, l. 80.

172. Cfr. ivi, q. 1, § 21, p. 640, ll. 107-115: «[I]ntellectus noster aliquando multa intelligit a quibus numquam patitur, sicut arguebatur de materia et hominibus Romae existentibus. Ideo infertur corollarie quod si intelligibile vocamus obiectum intellectus tunc non omne obiectum intellectus est activum in intellectum, nec intellectus est passivus ab omni eius obiecto. Ideo intelligibile et intellectum non referuntur ad invicem universaliter sicut activum et passivum sed sicut repraesentabile et cui fit repraesentatio»; Buridanus, *QDA (L)*, II, q. 10, p. 567, ll. 46-51.

dunque, accade per la *materia prima* che può essere conosciuta tramite una rappresentazione che non implica un'azione dell'oggetto stesso.

Nell'ultima *lectura* delle questioni sulla *Fisica*, Buridano asserisce che la *materia* può essere acquisita attraverso un concetto incomplesso, che è addirittura più semplice di quello della *potentia*, poiché, sebbene ambedue i termini suppongano per la stessa *res*, il secondo connota anche qualcosa di ulteriore – ovvero la disponibilità dell'oggetto alla ricezione della forma[173]. Per il modo in cui ne parla, sembra plausibile che per Buridano anche la conoscenza della materia prima si concretizzi nella mente umana attraverso un concetto semplice. Ma a parte ciò, il punto rilevante è che tale atto di intellezione non potrà mai emulare e rappresentare in senso proprio le caratteristiche di pura potenzialità che contraddistinguono la *materia prima*. Ne deriva una dinamica apparentemente paradossale: sebbene l'atto di intellezione non possa esprimere un contenuto che somigli all'oggetto, esso raggiunge comunque il proprio scopo, permettendone una conoscenza congrua e veritiera.

Questa nuova immagine delle relazioni tra atto di cognizione e specie intelligibile trova un affondo finale nelle parole di chiusura della *quaestio* della *secunda lectura*, che portano l'autore ad affrontare una *ratio quod non* sulla funzione rappresentazionale che era apparsa in maniera simile nell'edizione Lokert:

> Item, intellectio nihil aliud est quam rei intellectae repraesentatio et etiam species intelligibilis non est aliud quam repraesentatio sive similitudo repraesentativa rei intelligibilis; igitur non debent poni res distinctae.[174]

> Ad aliam potest dici quod species intelligibilis bene est similitudo repraesentativa rei, sed actus intelligendi non est similitudo rei; immo est actus cognoscitivus referens ad intellectum dispositum per huiusmodi similitudinem. Et non ponitur ibi aliquid frustra, quia similitudo rei non sufficit ad sentiendum vel intelligendum, cum ipsa inveniatur in anima absque sensatione vel intellectione, vel in phantasia vel in virtute memorativa.[175]

Le parole di Buridano in questa sede sembrano divenire ancora più dure, dato che addirittura nega che l'intellezione sia una somiglianza della cosa. È

173. Cfr. Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 24, p. 236, ll. 17-22: «[S]icut materia et forma, quae sunt res simplices, vocantur causae compositi, ita in conceptibus apud animam conceptus simplices vocantur causae conceptuum complexorum et compositorum; modo conceptus materiae, a quo sumitur hoc nomen 'materia', est conceptus simplex vel simplicior quam conceptus potentiae, quia 'potentia' ultra connotat respectum ad formam».

174. Buridanus, *QDA (2)*, III, q. 9, *Appendice I*, § 3, p. 562, ll. 17-20.

175. Ivi, § 15, p. 568, ll. 128-133.

chiaro, però, che tale affermazione non va intesa in senso assoluto, come se l'atto conoscitivo non potesse mai essere simile alla realtà; anzi, Buridano riconosce questa possibilità in altri luoghi della *secunda lectura*[176]. Piuttosto, l'intento principale dell'autore è quello di sottolineare come il fatto che l'intellezione costituisca anche una somiglianza rappresentativa risulti assolutamente irrilevante rispetto alla funzione primaria che essa è chiamata a svolgere, che è quella dell'*actus cognoscitivus*, concetto anche questo ricorrente che occorre a questo punto approfondire.

In termini generali, Buridano vede l'atto conoscitivo come ciò che rende attuale una certa modalità di conoscere e comprendere il reale. Questa affermazione è fondativa e trova parecchie attestazioni negli scritti dell'autore. La natura stessa del *conceptus* – e ciò è chiaro fin dall'etimologia del termine – impone che esso permetta un *concipere*. Questa operazione, però, deve essere rivolta a un *aliquid* o degli *aliqua* che abbiano un qualche tipo di sussistenza, poiché altrimenti bisognerebbe dire che è possibile concepire il "nulla", conclusione inaccettabile per Buridano:

> [O]mni conceptu aliquid concipitur vel forte non unum solum, sed multa simul. Absurdum enim esset dicere quod aliquis intelligit, et tamen quod nihil intelligit, vel quod videt et tamen quod nihil videt.[177]

Come è ovvio, l'operazione del *concipere* non si ripete in maniere sempre analoghe, ma può avvenire secondo modalità e rispetti tra di loro non equiparabili, consentendo apprensioni varie e diversificate di una stessa realtà. Secondo Buridano, ciò accade proprio perché ogni concetto veicola uno specifico *modus concipiendi* o *intelligendi* della cosa, fungendo da una sorta di recipiente carico di contenuto cognitivo. Tale struttura ha delle implicazioni fondamentali per la psicologia dell'autore. Innanzitutto, perché in tal maniera risulta chiaro che la funzione del concetto non si esaurisce in una sorta di movimento referenziale verso la *res*; anzi, l'intenzionalità stessa degli atti intellettivi sembra completamente modellata e plasmata dal contenuto cognitivo da essi stessi trasmesso.

Nel *Tractatus de differentia universalis ad individuum*, Buridano esplicita questa dinamica asserendo che non soltanto i concetti che sono rivolti verso realtà

176. Cfr. ivi, § 12, p. 566, ll. 96-100: «Item, species intelligibiles sunt similitudines rerum, quod non est universaliter verum de intellectionibus. Nam de eisdem rebus formantur intellectiones complexae contrariae, scilicet propositiones mentales ut 'Deus est' et 'Deus non est', et non est possibile quod utraque intellectionum contrariarum sit similitudo eiusdem rei».

177. Buridanus, *DPS*, c. 2, p. 20, ll. 10-12. Cfr. anche Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 12, § 20, p. 834, ll. 139-141: «Omni enim conceptu, aliquid vel aliqua concipitur vel concipiuntur, et si aliquid concipitur, oportet esse vel fuisse vel fore vel posse esse»; Buridanus, *QPer*, p. 10, ll. 18-23.

difformi sono tra di loro differenti, ma anche quelli che condividono uno stesso oggetto, ma trasmettono un diverso *modus concipiendi*:

> [C]onceptus aliquando sunt diversi, quia sunt diversarum rerum, sicut est de conceptu hominis et asini, et de istis non est curandum, quia propter talem diversitatem intentiones secundae non diversificantur. Sed aliquando conceptus sunt diversi non propter diversitatem rerum conceptarum, sed propter diversitatem modi concipiendi, sicut alius est conceptus animalis rationalis et aliud hominis, licet sit eadem res.[178]

O ancora, può essere utile far riferimento a un esempio particolarmente efficace che l'autore utilizza nel secondo capitolo dei suoi *Sophismata*:

> [N]on sunt aliae res quae concipiuntur conceptu correspondente isti orationi 'deus est deus' et isti 'deus non est deus' et isti 'omnis deus est deus' et isti 'nullus deus est deus' et isti termino simplici 'deus', sed aliter et aliter illa res concipitur, scilicet complexe vel incomplexe, affirmative vel negative.[179]

Sebbene i concetti esemplificati dal termine mentale 'Dio' e dalle proposizioni mentali 'Dio è Dio', 'Dio non è Dio', 'ogni Dio è Dio' e così via non abbiano alcun altro referente possibile se non l'ente divino, essi ce lo fanno conoscere *aliter et aliter*, in un modo o in un altro a seconda del peculiare *modus concipiendi* trasmesso da uno di essi.

Con queste precisazioni, diviene forse maggiormente comprensibile il senso della critica che Buridano rivolge alla funzione rappresentativa dei concetti. Se ragionassimo su di essi soltanto in termini di somiglianza, diverrebbe impossibile rendere conto dell'estrema varietà e vivacità che contraddistingue il sapere umano. Una *similitudo*, difatti, è portata per sua natura a rispecchiare un certo oggetto o un certo stato di cose, ma manca della duttilità necessaria a spiegare tutte le possibili forme e tonalità che può assumere la conoscenza. Di converso, nell'intellezione si aggiunge qualcosa di fondamentale, un *modus concipiendi* che lo rende unico e inequiparabile agli altri atti di cognizione.

I concetti, dunque, sono qualcosa di più di una mera collezione di immagini; anzi, proprio perché ognuno di essi integra una sorta di sfumatura cognitiva, risulta perfettamente plausibile che esistano concetti che rappresentano uno stesso oggetto, pur permanendo tra di loro difformi. Per Buridano questo

178. Buridanus, *TDUI*, p. 156, ll. 31-37.
179. Buridanus, *DPS*, p. 30, ll. 16-19.

aspetto è così fondamentale da indurlo ad affermare che la relazione cognitiva permessa dal concetto può instaurarsi in modalità e dinamiche che possono aver ben poco di simile con la struttura attuale del reale, come è chiaro nel caso della materia prima o delle proposizioni false. Ciò vuol dire che la funzione conoscitiva dell'oggetto risulta alle volte completamente indipendente dalla possibilità stessa che l'atto intellettivo funga anche da somiglianza.

3.6. Conclusioni di sezione

La ricostruzione proposta ha messo in luce come la struttura portante della dottrina epistemico-ontologica di Buridano manifesti attitudini e tendenze filosofiche molto diverse da quelle che abbiamo potuto osservare nel caso di Ockham. Già dal punto di vista del nominalismo, il maestro piccardo dimostra un atteggiamento che, per certi aspetti, desta quasi stupore e perplessità. L'instancabile tentativo portato avanti da Ockham di negare la sussistenza degli universali cede il posto a una qual certa moderazione nel caso di Buridano, che, pur condividendo alcune premesse del suo predecessore, evita di ritornare sul problema e, alle volte, apre addirittura la strada ad interpretazioni e terminologie dell'ala realista.

Viene fuori, però, un imbarazzo addirittura maggiore per quanto concerne il problema dell'individuazione di quali tipologie di entità – rigorosamente singolari nell'essere – popolano il mondo esterno. Il processo di riduzione – certo, anch'esso compreso entro certi limiti ben precisati – di tutte le cose alle sole sostanze e qualità attuato dal *Venerabilis Inceptor* non trova alcun corrispettivo preciso nel maestro parigino, che non solo ammette esplicitamente anche le *magnitudines* nella propria ontologia, ma preferisce astenersi da ogni asserzione definitiva ed esaustiva sull'argomento. Sullo sfondo di tutto ciò, pare sicuramente svolgere un ruolo determinante il più marcato pessimismo buridaniano sulla possibilità di conoscere le cose per ciò che sono davvero in sé stesse.

D'altra parte, ben differenti sono i nuclei teoretici e gli obiettivi su cui i due autori cercano di fondare la propria gnoseologia. La rielaborazione concettuale proposta da Ockham delle nozioni di *cognitio intuitiva* ed *abstractiva* era stata, difatti, condotta sulla base di due esigenze fondamentali: 1. eliminare la presenza di qualsivoglia intermediario di tipo rappresentativo per sottolineare ed enfatizzare il ruolo causale dell'azione che la *res* riesce a svolgere – anche a distanza – sulle facoltà dell'anima; 2. fondare l'intera dottrina della scienza sulla conoscenza del singolare, che può essere appreso in maniera primaria e distinta

nei suoi aspetti costitutivi. Di converso, Buridano intraprende una strada differente, arrivando a diluire la relazione conoscitiva tra la *res* e la mente attraverso una serie di intermediari, il cui contenuto rappresentativo si fa sempre più denso a mano a mano che si sale verso le potenze più alte dell'anima. Non che egli assuma una qualche forma di rappresentazionalismo estremo; anzi, la specie gli serve come un *medium* necessario a permettere l'accesso del senso alla *res* esterna, che altrimenti non potrebbe mai esser carpita, per i principi di presenza e di dissomiglianza rappresentazionale.

Il riconoscimento della fondamentalità del ruolo svolto dalle *similitudines* permette a Buridano di spiegare in maniera differente i motivi della primaria apprensione del singolare da parte dell'anima: ciò non accade poiché essa conosce intuitivamente e "distintamente" il proprio oggetto, ma per mezzo di una *confusio* informativa che caratterizza le specie ricevute dagli organi sensoriali. In tal maniera, la singolarità viene salvaguardata dall'irripetibilità delle condizioni in cui avviene l'atto di sensazione, prerogativa poi trasferita – attraverso alcuni *step* – anche a livello intellettuale.

Tuttavia, per quanto essenziali alla spiegazione dei meccanismi della conoscenza, le *similitudines* non esauriscono il discorso sulle funzioni proprie degli atti cognitivi. Ed è in questo punto che si ravvisa una delle svolte più significative della dottrina gnoseologica buridaniana che, nel caricare contenutisticamente i concetti, si rivolge verso una specie di marcato e forte internalismo[180]. Assumendo in sé un preciso *modus concipiendi*, ogni atto di cognizione esemplifica un particolare modo di conoscere la realtà, che, però, non è mai esaustivo, né rappresenta tutto ciò che di un oggetto si può comprendere. Tale impostazione chiarisce un altro punto fondamentale nella distanza tra Buridano e Ockham.

Abbiamo segnalato in precedenza come la speculazione filosofica del *Venerabilis Inceptor* manifesti fin dalla sua giovinezza la tendenza a una resa linguistica delle funzioni della mente, che, però, egli riuscirà ad ottenere in maniera più consistente ed efficace soltanto alla fine della sua carriera, con l'abbandono della teoria del *fictum* in favore di quella dell'*actus*. È qualche volta emerso anche nel corso di questo capitolo – ma approfondiremo questo punto successivamente – come anche Buridano faccia spesso uso di nozioni semantiche per parlare del mondo concettuale, come ad esempio di termini o proposizioni mentali; anzi, scrivendo in un periodo successivo, egli riesce a costruire una

180. Anche Panaccio (2017a) e Lagerlund (2024) parlano di 'internalismo' in riferimento alle teorie epistemologico-semantiche di Giovanni Buridano. Ho utilizzato anche io questa etichetta in Migliaro (2021a).

teoria del linguaggio mentale più lineare e coerente nelle sue articolazioni rispetto a quella che Ockham si trovava – quasi per primo – ad abbozzare.

Tuttavia, e ciò costituisce un nucleo fondativo, a differenza del *Venerabilis Inceptor*, Buridano non tenta affatto di annullare o appiattire il discorso epistemologico su quello semantico. Ciò sarebbe impossibile proprio per l'enfasi che egli pone sistematicamente sul *concipere* come tratto caratterizzante dei concetti. Piuttosto, il maestro piccardo pare voler delineare un percorso alternativo, che prova a tenere insieme, nel concetto stesso, i due diversi ambiti. In questa maniera, categorie linguistiche possono così diventare strumenti utili per una trattazione più sistematica e ordinata dei *modi concipiendi*; tuttavia, è la gnoseologia a fondare, in ultima istanza, ogni possibile funzione semantica. La correttezza o meno di questa intuizione potrà essere compresa solo attraverso un esame specifico della dottrina logica di questo autore, che intraprenderemo nei capitoli successivi.

Un confronto tra le dottrine semantiche di Ockham e Buridano

Sezione III

Capitolo 4

La nozione di significazione in Ockham e Buridano

4.1. La dottrina della significazione di Ockham

4.1.1. *La connessione tra* intelligere *e* significare *in Ockham*

Il tentativo portato avanti dal *Venerabilis Inceptor* di spiegare il funzionamento della mente in termini linguistici costituisce sicuramente uno dei risultati più originali e rivoluzionari della sua filosofia. Tuttavia, se il vero scopo di questa operazione – presente già nel primo Ockham, ma portata a un compimento più nutrito e sistematico soltanto nella fase matura della sua produzione – è quello di sostituire il discorso gnoseologico con quello semantico, l'autore si è trovato dinanzi a una situazione particolarmente complicata da gestire. Alcune tradizionali nozioni logiche medievali, difatti, erano fondate su una concezione speculare delle relazioni tra il *significare* e l'*intelligere*, rimasta determinante anche per chi aveva adottato una posizione più estensionale in riferimento al dibattito sulle voci. Se Ockham voleva superare questa impostazione tradizionale, aveva in qualche modo bisogno di fondare su nuove basi il lessico e le nozioni basilari della sua dottrina semantica. Tuttavia, occorre partire da una premessa storico-filosofica di grande rilevanza: il *Venerabilis Inceptor* non è stato affatto il primo a percepire la problematicità delle implicazioni che una concezione troppo forte e rigida delle relazioni tra semantica e gnoseologia, o meglio tra *significare* e *intelligere*, porta con sé.

Questo aspetto era stato già portato all'attenzione da E. Jennifer Ashworth, che in un suo articolo del 1980 – che potrebbe esser tranquillamente definito 'pioneristico' – ha messo in luce come tale premessa avesse finito con il generare difficoltà una volta trasposta in ambito teologico[1]. Se si determina la capacità di riferimento del termine sulla base della conoscenza che l'individuo che se

1. Cfr. Ashworth (1980, pp. 19-38). Alcuni aspetti di questo articolo sono ripresi e sviluppati anche in Ashworth (2013, pp. 257-272).

ne avvale possiede dell'oggetto, si corre il rischio di depotenziare ed avvilire indefinitamente le potenzialità del linguaggio umano quando si focalizza su Dio, il quale sfugge – per definizione – a ogni umano tentativo di comprensione. Di ciò si dimostra consapevole Tommaso d'Aquino, che, sulla scia di Gregorio Magno, nella d. 22, q. 1 del suo commento alle *Sentenze*, paragona alla balbuzie l'atto con cui l'uomo tenta di nominare Dio, e ciò a motivo della conoscenza inevitabilmente imperfetta che egli possiede dell'essere divino:

> Respondeo dicendum, quod cum voces sint signa intellectuum, [...] idem judicium est de cognitione rei et nominatione ejus. Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius. Ipse autem solus seipsum comprehendit; et ideo ipse solus seipsum perfecte nominavit, ut ita dicam, verbum coaequale sibi generando.[2]

Naturalmente, il discorso di Tommaso va inquadrato entro una più generale riflessione sullo *status* della scienza di Dio, l'unico capace di comprendere perfettamente sé stesso, al punto tale che il Suo atto di nominazione porta alla generazione di un Verbo a sé uguale. Tuttavia, sebbene l'intento dell'Aquinate non sia quello di negare la possibilità stessa del discorso teologico, è chiaro che questo è proprio il tipo di rischio che una troppo rigida interpretazione della correlazione tra l'*intelligere* e il *significare* porta con sé. Non è un caso, dunque, che il problema della nominabilità di Dio fornisca ad alcuni autori un'occasione per soffermarsi sulle connessioni tra queste due operazioni, portandoli a ritrattare alcuni assunti tradizionali o quantomeno a rimodularne le implicazioni. Uno di questi autori, e questo era già stato segnalato dalla Ashworth, è Giovanni Duns Scoto[3].

Nelle varie versioni della d. 22 dei commenti al libro I delle *Sentenze*, il Dottor Sottile mette in discussione l'assunto della proporzionalità tra il conoscere e il significare. In questa sede, può esser utile menzionare le parole particolarmente incisive dell'*Ordinatio*:

2. Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 22, q. 1, a. 1, co., CL, I, p. 532.

3. Insieme a Scoto, Ashworth individua tra gli autori che si distaccano dalla linea tradizionale tomista anche Enrico di Gand e Guglielmo d'Ockham. Su quest'ultimo, mi soffermerò più diffusamente nella presente ricerca. Per quanto concerne il primo, però, il discorso si fa più complicato. Nonostante la sensibilità e gli spunti originali che Enrico dà sul problema della nominazione di Dio e delle cose, egli si mantiene ancora largamente fedele ai principi tradizionali, caldeggiando – salvo alcune eccezioni – l'esistenza di una forte relazione di proporzionalità tra il *significare* e l'*intelligere*. Per questo, egli rimane distante dai risultati da raggiunti da Scoto e, più tardi, da Ockham. Le teorie di Enrico di Gand sono esposte in Henricus de Gandavo, *Summa questionum ordinarium*, a. 73, I, qq. 1-10, in Rosier I., "Henri de Gand, le De Dialectica d'Augustin, et l'institution des noms divins", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, VI (1995), pp. 145-253, in part. pp. 192-253.

> Potest dici ad quaestionem breviter quod ista propositio communis multis opinionibus – scilicet quod "sicut intelligitur, sic et nominatur" – falsa est si intelligatur praecise, quia distinctius potest aliquid significari quam intelligi.[4]

Ovviamente, questa asserzione serve a Scoto per salvare la possibilità che il *viator* possa nominare efficacemente Dio, stando ferma l'impossibilità di una acquisizione gnoseologica distinta di quest'ultimo da parte della creatura terrena. Tuttavia, l'autore mette in evidenza come quello della teologia non rappresenti affatto una sorta di *unicum*, poiché i casi in cui la corrispondenza rigida tra l'*intelligere* e il *significare* non vale sono molto più numerosi di quanto ci si potrebbe aspettare. Un esempio cogente è quello delle sostanze[5]. Secondo Duns Scoto, queste non sono conosciute direttamente e in senso proprio dagli uomini, che – di fatto – riescono ad acquisire attraverso gli accidenti soltanto una vaga consapevolezza dell'esistenza delle sostanze e delle loro differenze. Per questo motivo, se ritenessimo che nulla possa essere significato più distintamente di quanto è compreso, dovremmo considerare "vuoti" tutti i termini che ricadono nel genere della sostanza, un'implicazione che l'autore non sarebbe mai disposto ad accettare.

L'intuizione di Scoto sul distacco che, spesso, viene a determinarsi tra le operazioni dell'*intelligere* e del *significare* rappresenta sicuramente un passaggio decisivo per la storia del pensiero medievale. Giorgio Pini, tuttavia, ha messo anche in luce come il Dottor sottile non faccia seguire a questa realizzazione un tentativo generale di rifondazione della semantica, che parta, magari, da una nuova definizione della nozione di significazione[6]. Proprio questa con-

4. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 22, § 4, CV, V, p. 343, ll. 12-15.

5. Cfr. ad es. ivi, § 7, pp. 344, l. 10 – 346, l. 2: «Nam concipiuntur ab aliquo multa accidentia, concurrentia in eodem, puta talis quantitas et talis qualitas [...], illud autem quod subest, non concipitur in conceptu quiditativo nisi entis, vel 'huius entis'. Et cum frequenter contingat quod talis quantitas et talis qualitas coniunguntur in aliquo et alibi non coniunguntur, et hoc non est ex natura qualitatis et quantitatis, [...] concluditur quod hoc est ex natura illius tertii, in quo fundantur ambo ista; non autem coniunguntur talia in isto toto, qualia in illo: ex quo enim diversimode coniunguntur in diversis, concluditur substratum istis esse diversum a substrato illis, et ex hoc concluditur hoc esse aliud ab alio tertio. Sed isti alii, sic distincto (quidquid sit illud quod est cum istis coniunctis, quae intelliguntur), imponitur nomen aliquod; illud videtur esse proprium signum 'huius', sub ratione qua 'hoc' est, ita quod imponens nomen, intendit illam essentiam de genere substantiae significare: et sicut intendit significare, ita nomen quod imponit est signum, et tamen ipse non intelligit illud distincte, quod distincte intendit significare per hoc nomen vel hoc signum»; Duns Scotus, II, *Reportatio* I-A, d. 22, A.B. Wolter, O.V. Bychkov edd., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 2004-2008, II, § 25, p. 9; Duns Scotus, *Additiones Magnae* (pubblicate erroneamente con il titolo di *Reportata parisiensia*), I, d. 22, Vivès ed., XXII, p. 265ab.

6. Cfr. Pini (2001, p. 42): «Undeniably, his [*sc.* of Scotus] contention that the question of signifying is to be distinguished from the question of understanding has a modern flavour. Unfortunately, he does not build on his insight nor does he provide a complete theory of signification in accordance with it. His remarks, interesting and influential as they are, remain brief and scattered».

statazione ci spinge verso la figura di Ockham. Egli, infatti, è riuscito a dare una sistematizzazione più generale – anche se in gran parte condotta su basi e premesse divergenti – ad alcune intuizioni scotiste, e in questa sede tenterò di spiegare il perché.

Un gran numero di studiosi è d'accordo nell'asserire come Ockham sia riuscito ad elaborare una nozione puramente estensionale di significazione[7]. Questa prospettiva, che qui intendo assolutamente caldeggiare, necessita però di qualche precisazione. La lettura radicalmente estensionalista che il *Venerabilis Inceptor* offre della capacità semantica dei termini non deriva da una mera adesione alla posizione anti-boeziana, che prevede che le voci di prima imposizione, come 'uomo' o 'cavallo', rimandino direttamente alle cose stesse, e non ai concetti della mente. La sua originalità sta da un'altra parte. Come si è visto, la nascita della *magna alteratio* era primariamente dovuta a una riflessione – condotta uniformemente da molti autori del tardo secolo XIII – sull'oggetto specifico dell'intelletto, che per evitare esiti solipsistici andava identificato non con la specie intelligibile, ma con la *res* stessa, che per ciò stesso diveniva il referente primario dell'azione significativa. Tuttavia, nella d. 22 dell'*Ordinatio*, Ockham sfida l'assunto su cui si fonda questa riflessione, ovvero che le voci significhino ciò che viene in primo luogo conosciuto dalla mente:

> [N]on est universaliter verum quod illud primo per vocem significatur quod primo apprehenditur ipsa voce prolata, sed illud pro quo ipsa vox profertur primo ex ratione institutionis, et hoc est illud pro quo supponit quantum est ex se, quamvis ratione adiuncti possit supponere pro aliquo alio. Et huiusmodi, pro quo terminus prolatus quantum est ex ratione institutionis semper supponit, est res et non conceptus.[8]

Il *Venerabilis Inceptor*, dunque, prende le distanze dall'intera tradizione precedente, evitando di vedere la significazione come un *intellectum constituere*, ovvero come un processo che ripercorre nella sua interezza i sentieri della cognizione umana[9]. D'altra parte, se pensiamo che tale passaggio è stato scritto nel momento in cui Ockham ancora caldeggiava l'ipotesi del *fictum* – anche se le continue aggiunte che egli apporta all'*Ordinatio* ci fanno capire come egli

7. Cfr. Pinborg (1972, p. 129): «Logik und Semantik [*sc.* für Ockham] fallen zusammen. Die Bedeutung (*significatio*) wird also rein extensional ausgelegt»; Pinborg (1976a, p. 264); Biard (1989a, p. 93); Bos (1992, I, pp. 301-302); Perler (1992, pp. 117-118); Read (2015, p. 19).

8. Ockham, *Ord.*, d. 22, OTh, IV, p. 51, ll. 1-7.

9. Da questo punto di vista, non sembra corretta l'assunzione di Bottin (2010, pp. 147-148), il quale ritiene che Ockham faccia ancora uso della nozione di significazione come *intellectum constituere*. Tale formula – di fatto – non viene mai utilizzata come tale dall'autore.

avesse già cominciato a ritenere accettabile la teoria dell'*actus* –, tali affermazioni non risultano affatto casuali. Se, difatti, egli avesse voluto giustificare le proprie posizioni semantiche sulla base di un ragionamento su ciò che l'intelletto conosce, non avrebbe potuto sostenere la possibilità di una relazione diretta di significazione tra le voci e le cose della realtà esterna, un punto che, in realtà, anche Chatton aveva sviluppato nelle sue critiche[10]. Nel caso degli universali, infatti, l'*obiectum cognitum* coincide con il concetto, ossia con un'entità presente *in esse obiectivum* nella mente, constatazione che comporta una necessaria adesione alla lettura boeziana del *De interpretatione*. Anzi, per dirla tutta, il parallelismo tra *significare* e *intelligere* avrebbe condotto Ockham nella scomoda situazione di sostenere due diverse teorie della significazione: nel caso di termini universali come 'uomo' o 'cavallo', il significato primario sarebbe un concetto presente soltanto nella mente; termini singolari come 'Socrate' o 'Platone', di converso, significherebbero per davvero un qualcosa di extramentale che ha costituito il termine adeguato e primario di un atto di conoscenza individuale (di tipo intuitivo o astrattivo).

In questa fase, Ockham sembra avvertire l'urgenza di rompere il legame tradizionale tra semantica ed epistemologia, per evitare di restare intrappolato in soluzioni potenzialmente problematiche. A differenza di Scoto, tuttavia, egli riesce a individuare una nuova via: definire la significazione attraverso la nozione di *suppositio*. Secondo il *Venerabilis Inceptor*, la *vox* è significativa di ciò in luogo del quale essa viene pronunciata e utilizzata, ossia quello per cui suppone in ragione della sua istituzione. L'esplicito richiamo all'atto originario di imposizione serve all'autore per evitare fraintendimenti. Le diverse forme di supposizione che un termine può assumere dipendono, difatti, dai modi in cui esso è impiegato nei vari contesti proposizionali. Tuttavia, quella rilevante per l'individuazione del significato di un termine è solo la *suppositio personalis*, ovvero quella che il termine possiede quando sta per la realtà extralinguistica a cui risulta vincolato in virtù dell'atto istitutivo. In questo senso, Ockham dà totalmente credito a quanto Aristotele dice negli *Elenchi sofistici*, ovvero che le voci sono semplici sostituti delle cose, le quali non possono essere di per sé portate nelle disputazioni[11].

10. Cfr. *supra*, c. 2, pp. 211–212.

11. Cfr. ivi, p. 49, ll. 6–19: «Ex isto oritur quod vox quaecumque ratione institutionis habet primo suppositionem personalem, quia ratione institutionis supponit primo pro suis significatis. Tamen ratione alicuius adiuncti potest supponere pro aliquibus aliis. [...] Nec potest aliqua ratio dari quare terminus non supponat primo et semper, quantum est ex institutionis ratione, pro suo significato, cum intentio principalis imponentium sit uti terminis pro suis significatis. Et ideo dicit Aristoteles, I *Elenchorum*, quod quia non possumus nobiscum portare res ad disputationem, ideo utimus vocibus pro rebus quas significant».

Ovviamente ciò non deve indurci ad equiparare tra di loro in maniera totale le nozioni di significazione e supposizione personale, dato che restano tra le due alcune differenze fondamentali: ad esempio, il fatto che la prima può occorrere anche al di fuori della proposizione, mentre ciò non vale per la seconda[12]. Tuttavia, proprio perché – per riprendere un'efficace espressione di Joël Biard – la descrive come una sorta di «supposizione potenziale»[13], Ockham riesce a spogliare la nozione di significazione dalle sue più radicate incrostazioni gnoseologiche, livellandola sulla sua funzione referenziale e offrendone una lettura molto più estensionale. Quando si parla di semantica, il punto focale da prendere in considerazione è la relazione tra un dato segno e la *res*. Ciò mette fuori gioco la questione della conoscenza stessa dell'oggetto, anche perché potrebbe darsi il caso che il significato principale di una certa parola non corrisponda a quello che l'intelletto stesso primariamente coglie nel momento in cui essa viene pronunciata.

La posizione di Ockham, però, non può non destare qualche perplessità. Sebbene, difatti, si possa accettare senza problemi che la significazione sia primariamente una relazione che riconnette in maniera diretta il segno al suo oggetto, tuttavia, appare evidente che tale funzione si esplica soltanto in presenza di una mente capace di riconnettere tra di loro questi due elementi. Ciò porta nuovamente a galla il problema della conoscenza, dal momento che la ricezione del significato sembra presupporre la necessaria intermediazione di una qualche cognizione della *res* stessa, obiezione che – in effetti – Ockham stesso riporta nella d. 22 della sua *Ordinatio*: «Si dicatur quod nomen non exprimit rem nisi intelligenti, ergo sicut res intelligitur, ita per vocem exprimitur; sed res quae Deus est, non distincte intelligitur; ergo etc.»[14]. L'evidenza dei fatti, dunque, sembra deporre a favore del parallelismo tra *intelligere* e *significare*, facendolo apparire come la spiegazione più intuitiva e naturale del funzionamento del linguaggio stesso. Tuttavia, Ockham ha in mente una strategia sottile per sfuggire a tale implicazione, e salvare in tal modo la possibilità della nominazione di Dio, pur tenendo ferma la necessità che il segno venga recepito da un "essere pensante":

12. Su questi aspetti tornerò anche nel capitolo successivo, quando metterò a confronto le teorie della *suppositio* di Ockham e Buridano. Cfr. *infra*, c. 5, pp. 368-382.

13. Cfr. Biard (1989a, p. 93): «En somme, la signification est posée comme supposition potentielle. Parler de supposition potentielle veut dire que le terme peut supposer effectivement; nous sommes renvoyés au modèle de la supposition en acte». Cfr. anche Loux (1979, p. 420): «A term's having a *significatio* simply is its capacity to play normal or standard suppositional roles; it is because it is "apt" to supposit" for certain objects in normal propositional contexts that a general term is the categorematic element in a language that it is. For Ockham, then, *significatio* may not be personal *suppositio*; but it is not incorrectly thought of as the capacity to supposit personally».

14. Ockham, *Ord.*, d. 22, OTh, IV, pp. 56, l. 23 – 57, l. 2.

> [C]oncedo quod nomen non exprimit rem nisi intelligenti, et ideo intelligenti distincte exprimit rem quamvis intelligens non eam distincte intelligat. Quia exprimere rem distincte intelligenti non est nisi vocem apud intelligentem significare talem rem et non aliam, et quod intelligens hoc cognoscat. Hoc autem est possibile, quamvis intelligens non distincte illam rem intelligat.[15]

Dunque, il fatto che una *vox* funzioni come tale soltanto nel momento in cui c'è un soggetto intelligente che la recepisce non deve indurre a pensare che, allora, la conoscenza che tale individuo possiede dell'oggetto funga da intermediario, determinando in maniera strutturale le modalità e le dinamiche del riferimento. Piuttosto, l'attività della mente necessaria a rendere efficaci le operazioni semantiche viene ricondotta a una sorta di consapevolezza della significazione e dei termini precisi implicati in questa relazione. Detta in maniera più semplice, affinché un nome significhi distintamente, bisogna semplicemente saper riconnettere il segno al suo oggetto specifico – o un determinato gruppo di oggetti[16] –, ma non a un altro. Tuttavia, per far ciò, non è necessario possedere una conoscenza distinta dell'oggetto, che – come Ockham reitera anche in questa sede – si dà quando esso è noto nelle sue caratteristiche intrinseche ed essenziali[17].

4.1.2. *Le definizioni di* 'signum' *e* 'significare'

Sintetizzando estremamente, le mosse principali con cui Ockham sembra far cadere ogni tentativo di creare una corrispondenza forte tra processi epistemologici e semantici sono essenzialmente due: 1. la ridefinizione della significazione in termini di supposizione; 2. la distinzione tra l'attività mentale richiesta per la ricezione della funzione di un segno e la conoscenza dell'oggetto in senso proprio. Il fatto che Ockham nella d. 22 con le sue soluzioni provi anche a frenare alcuni risvolti paradossali che potrebbero derivare dalla teoria del *fictum*, da lui chiaramente caldeggiata, non deve, però, indurci a credere che nelle opere più mature decida di adottare una prospettiva più morbida nei riguardi della corrispondenza tra *intelligere* e *significare*. Al contrario, i contenuti sin qui esaminati si ripresentano – in forme più o meno equiparabili – anche

15. Ivi, p. 57, ll. 10-16.

16. Sulla possibilità che la significazione distinta possa riguardare anche pluralità di oggetti, cfr. ivi, p. 55, ll. 14-18: «Patet de hac voce 'homo' quod distincte significabit hominem futurum etiam sine nova impositione. Si dicatur quod non praecise significat illum hominem, hoc non obstat, quia distinte significat ipsum et omnes alios».

17. Cfr. ivi, p. 54, ll. 4-6: «Et huius ratio est quia cognoscere vel repraesentare aliquid distincte non est aliud quam cognoscere vel repraesentare quidlibet intrisecum illi».

nelle opere più mature del *Venerabilis Inceptor*. Nel capitolo primo della *Summa logicae*, ad esempio, egli individua due possibili definizioni del termine '*signum*', la prima delle quali si presenta come più generale ed inclusiva:

> Propter tamen protervos est sciendum quod signum dupliciter accipitur. Uno modo pro omni illo quod apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire, quamvis non faciat mentem venire primam cognitionem eius, sicut alibi est ostensum, sed in actualem post habitualem eiusdem. Et sic vox naturaliter significat, sicut quilibet effectus significat saltem suam causam; sicut etiam circulus significat vinum in taberna. Sed tam generaliter non loquor hic de signo.[18]

Dunque, Ockham ammette che in questa sede specifica – e, in generale, in tutti quei luoghi in cui si presuppone un utilizzo meticoloso di nozioni logiche – non intende parlare del segno in questa maniera. Com'è chiaro, questa formulazione riprende da vicino le definizioni del segno di Agostino, menzionate anche nel primo capitolo, e in particolar modo quella del *De doctrina Christiana*, citata quasi letteralmente nella sua parte finale («Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire»[19]).

A parte ciò, vi sono alcuni elementi del testo di Ockham su cui conviene soffermarci: il primo è l'espressione '*pro omni illo quod apprehensum*', che mette in luce una condizione fondamentale affinché un qualsivoglia oggetto possa fungere da segno: esso deve essere dapprima "appreso" come tale. Tale precisazione – di certo presupposta dalle definizioni agostiniane, sebbene non esplicitata con queste stesse parole – potrebbe sembrare innocua o comunque autoevidente. Tuttavia, vi sono alcuni aspetti che meritano attenzione. Essa viene riconnessa esplicitamente («sicut alibi ostensum est») alle discussioni sulla differenza tra i *vestigia* e le *imagines*, approfondite dall'autore nella d. 3, q. 9 dell'*Ordinatio*. È significativo che questa *quaestio*, già menzionata in precedenza in relazione alle critiche che Ockham rivolge alla funzione rappresentativa della *species*, riaffiori in questo contesto[20]. Richiamando quanto detto in quella sede, il francescano inglese evidenzia che l'acquisizione di una *notitia* di qualcosa tramite un'*imago* o *vestigium* può avvenire in due modi:

18. Ockham, *SL*, I, c. 1, OPh, I, pp. 8-9, ll. 53-59.
19. Augustinus Hipponensis, *De doctrina Christiana*, II, c. 1, Martin ed., § 1, p. 32, ll. 5-7 (PL, XXXIV, 0036). Cfr. *supra*, c. 1, pp. 58-59.
20. Cfr. *supra*, c. 2, pp. 179-180.

1. in maniera mediata, quando si presuppone dapprima una *notitia* di ciò che serve da segno che ne produce poi un'altra. Ciò si verifica in due casi:
   a. quando dalla conoscenza di un singolo si arriva alla conoscenza degli universali, oppure se da una premessa si giunge alla conclusione;
   b. quando il segno permette di ricordare qualcosa che si è già appreso in passato e di cui, dunque, si possiede un *habitus*;
2. in maniera immediata, dimodoché l'oggetto sia conosciuto senza acquisire dapprima una *notitia* del segno stesso.

Nella *Summa logicae*, Ockham sta richiamando alla mente proprio questo schema, anche se, tra le modalità di produzione di *notitiae* mediate, egli fa riferimento soltanto alla b – ovvero, quella di tipo ricordativo. Ciò non è nemmeno un caso, perché la modalità a non potrebbe corrispondere in senso proprio alle funzioni segniche, trattandosi di una conoscenza di tipo inferenziale che non permette l'acquisizione di una *notitia* incomplessa di un qualcosa di specifico ed individuale. Dunque, la prima definizione della *Summa logicae* integrerebbe in sé anche i segni sensibili che significano in maniera naturale. Soffermiamoci sul caso della relazione causa-effetto, menzionato dall'autore stesso. Sapendo che gli oggetti di una specie o di un genere determinato producono un certo effetto, la percezione di quest'ultimo concede di ricordare anche la sua causa. E così la vista del fumo – per riprendere un famoso esempio agostiniano, menzionato da Ockham nell'*Ordinatio* – ci porta a ricordare il fuoco che l'ha generato[21]. Ma lo stesso ragionamento va poi applicato a quegli esempi di voci naturalmente significative di solito menzionati nell'ambito delle discussioni logiche medievali: la connessione tra il lamento di un malato e il dolore fisico che egli prova, oppure l'abbaiare di un cane e i suoi sentimenti di ira e così via[22].

Tenendo presente questa struttura, possiamo passare alla seconda definizione di segno:

21. Cfr. Ockham, *Ord.*, I, d. 3, q. 9, OTh, II, p. 548: «[E]t sic vestigium est effectus derelictus ex aliqua causa determinatae speciei, vel saltem determinati generis, rememorativum ipsius, ducens ex communi lege in adhaesionem alicui propositioni contingenti enuntianti esse vel fuisse vel aliquid tale de illa causa. Et isto modo fumus derelictus ex igne vel combustio vel adustio derelicta potest dici vestigium ignis. Similiter, odor aliquando derelictus ex animali transuente dicitur vestigium illius animalis. Et tunc est una qualitas causata, sive aequivoce sive univoce non est cura, sive etiam quodcumque derelictum, sive sit proprie causatum sive non, ex cuius notitia causatur recordatio illius ex quo derelinquitur, potest dici vestigium».

22. Quelli del *gemitus* (*infirmorum*) e del *latratus canis* sono esempi di voci significative di tipo naturale divenuti molto famosi in ambiente medievale. Essi si ritrovano già nel secondo commento al *De interpretatione* di Boezio. Cfr. Boethius, *CPer*[2], I, c. 2, p. 54, ll. 14-26. Cfr. anche Eco, Lambertini, Marmo, Tabarroni (1989), ove si traccia una storia delle teorie medievali dei segni naturali ponendo attenzione all'esempio del *latratus canis*.

> Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione, cuiusmodi sunt syncategoremata et verba et illae partes orationis quae finitam significationem non habent, vel quod natum est componi ex talibus cuius modi est oratio. Et sic accipiendo hoc vocabulum 'signum' vox nullius est signum naturale.[23]

Sulla base di quanto appena detto, emergono immediatamente alcuni aspetti interessanti di questa seconda definizione. Innanzitutto, il fatto che Ockham dica che, in questa nuova accezione, nessuna *vox* costituisce un segno naturale mostra come egli stia tirando fuori dal dominio specifico della logica quegli elementi che hanno funzione di tipo ricordativo. Da questo punto di vista, si capisce anche perché in questa sede egli manchi di specificare che il segno deve essere dapprima "appreso": l'autore sta in qualche modo supponendo che la ricezione dei simboli propriamente linguistici e logicamente funzionali avvenga in maniera immediata, ovvero senza portare dapprima alla mente qualcosa di diverso dal loro oggetto. Tale asserzione, però, non deve indurci a ritenere che Ockham abbia formulato un tipo di definizione che si applica adeguatamente solo ai concetti, che è la prospettiva caldeggiata da Cyrille Michon. Lo studioso, difatti, intravedeva in questa seconda caratterizzazione il tentativo di "dereificare" il segno[24], portando fuori dall'ambito di interesse sia le voci che le lettere scritte, poiché esse necessiterebbero comunque di esser percepite e, dunque, apprese,[25] secondo quel processo di acquisizione "mediata" che, invece, Ockham cerca proprio di portar fuori dal discorso.

Sebbene presenti dei risvolti interessanti, la prospettiva di Michon mostra degli evidenti punti di debolezza. Poco prima, nello stesso capitolo della *Summa logicae*, Ockham si era sforzato di distinguere tra di loro i termini e le proposizioni dei tre diversi livelli linguistici, continuando a ragionare su di essi per il resto dell'opera. Oltretutto, qui si chiamano in gioco soltanto le voci che possiedono un significato naturale e non quelle *ad placitum*, che, invece, sembrano soddisfare tutte le condizioni che si richiedono dalla seconda definizione.

23. Ockham, *SL*, I, c. 1, OPh, I, p. 9, ll. 59-65.

24. Cfr. Michon (1994, p. 42): «Il faut donc donner la plus grande importance à l'omission. dans la seconde définition, celle des signes$_2$ de l'incise qui figure dans la première: "ce qui étant appréhendé". Un signe$_2$ est seulement ce qui fait venir quelque chose à la connaissance, et non ce qui, *étant appréhendé*, fait venir quelque chose à la connaissance. Ce ne serait donc là ni une abréviation de la première caractérisation, ni un oubli, mais au contraire la marque d'une *déréification* du signe qui n'a plus à être appréhendé pour être significatif». Cfr. anche ivi, p. 40.

25. Cfr. ivi, p. 37. Le tesi di Michon sono state discusse e contraddette anche in Panaccio (2004, pp. 48-50).

Probabilmente, quello che Ockham sta cercando di suggerirci in questa sede è un'idea un po' differente: se i segni sensibili di tipo naturale presuppongono – per l'espletamento delle loro capacità di rimando – sempre e comunque una combinazione più o meno determinata di apprensioni di oggetti diversi, ciò non accade per i segni appartenenti ad un linguaggio dotato di complete funzionalità logico-semantiche; ovvero, il processo che porta all'individuazione del significato delle parole è molto più immediato ed automatico di quello che dal lamento di un malato o dal fumo che si innalza al cielo conduce alla comprensione della loro causa. È chiaro che, a differenza di ciò che avviene per i concetti, nel caso dei segni convenzionali tale dinamica necessita di un atto di istituzione volontario; ma dopo che una certa *vox*, come 'uomo', è stata imposta a significare, quando viene udita si pensa automaticamente al suo referente, e non alla parola in sé stessa. Di converso, la vista del fumo presuppone sempre, innanzitutto, un atto di riconoscimento e identificazione dell'oggetto come tale, per poi arrivare soltanto in un secondo momento alla sua causa, ovvero il fuoco[26].

Questo tentativo di ricondurre l'uso del linguaggio a un automatismo consuetudinario evidenzia ancora una volta l'intento ockhamiano di separare la semantica dall'epistemologia, eliminando dall'indagine tutto ciò che potrebbe generare un'inutile e dannosa proliferazione di processi gnoseologici. Ciò, naturalmente, non implica che si possa davvero *bypassare* il ruolo della mente nella ricezione del significato, come dimostra il motto agostiniano '*facit in cognitionem venire*', ancora presente nella seconda definizione. Ma esso diviene oggetto di una rilettura che – come già segnalato per la d. 22 dell'*Ordinatio* – vede nella consapevolezza della significazione la sua matrice fondamentale. Per dirla con le parole di Claude Panaccio, Ockham trattiene dalla *littera* agostiniana soltanto ciò che riteneva veramente essenziale, ovvero «the "referential drive"» e, dunque, il fatto che le voci «relate the mind to something different from themselves»[27].

L'adeguatezza di questa lettura trova ulteriore conferma nel ricorso, nella seconda definizione, alla nozione di *suppositio*. Conviene, a questo punto, esaminare le diverse tipologie di segno (Sn) che è possibile enucleare a partire da tale definizione:

26. Tutto ciò si ricollega al fatto che i termini del linguaggio mentale sono effettivamente *notitiae* e, in quanto tali, non hanno bisogno di *notitiae* ulteriori per esser ricondotte al proprio oggetto. Cfr. Ockham, *Ord.*, I, d. 3, q. 9, OTh, II, p. 387, ll. 4-8: «Praeterea, sensibile vel mediate vel immediate, sine notitia cuiuscumque alterius praevia, potest causare notitiam sui ipsius; igitur eadem ratione intelligibile sine omni notitia praevia cuiuscumque alterius poterit causare sui ipsius intellectionem; igitur ipsa sine tali notitia praevia erit ratio cognoscendi».

27. Panaccio (2004, p. 50).

- S_1 sono quelli in grado di *supponere* in senso pieno. In questo caso, Ockham si sta riferendo ai cosiddetti 'categoremi', ovvero quei termini dotati di una vera e propria capacità di significazione se assunti isolatamente, come ad esempio 'uomo', 'cavallo', 'bianco' etc.
- S_2 sono quelli che accompagnano i categoremi nelle proposizioni, tra i quali l'autore include i 'sincategoremi'[28]. Questi ultimi corrispondono a quelle particelle sprovviste di una vera e propria capacità di significazione se assunte isolatamente (come, le preposizioni '*per*' o '*in*', o le negazioni '*non*', '*nec*'...), ma che possono – almeno secondo la terminologia standard utilizzata dagli autori medievali – "consignificare", ovvero sono in grado di cambiare la funzione suppositiva di un termine o, a seconda della loro posizione, il senso di un'intera proposizione.
- S_3 sono le *orationes*, ossia quei segni che risultano da una *compositio* dei termini appartenenti alle prime categorie.

Come ha messo in luce in maniera convincente Panaccio, la clausola agostiniana del '*facit in cognitionem venire*' non può essere riferita a tutte e tre le tipologie di segni[29]. I termini sincategorematici ricordati in S_2, ad esempio, non possono espletare una funzione di questo genere, dato che non possiedono alcun significato preciso, ma sono piuttosto in grado di modificare quello degli altri elementi di un certo linguaggio. Ne risulta, dunque, che la maniera giusta di interpretare la struttura grammaticale della definizione sarebbe quello di attribuire la capacità di "far venire qualcosa in mente" soltanto a S_1, che tra i segni risaltano proprio perché possiedono di per sé una definita capacità suppositiva; di converso, S_2 dipendono in maniera strutturale dai categoremi, per assolvere alle proprie funzioni logiche. E un discorso simile va fatto per S_3, dato che – tecnicamente – possono esistere espressioni senza S_2 come '*homo albus*', '*animal rationale*', ma sarebbe impossibile individuarne una senza S_1 che possieda un senso determinato e comprensibile. In un certo senso, si può concludere che la capacità del segno di far dirigere il pensiero verso un oggetto specifico deriva dalla sua attitudine alla supposizione.

Se questo è il tipo di struttura che Ockham cerca di mettere in piedi nel momento in cui tenta di approfondire la nozione di '*signum*', bisogna dire che molti dei nuclei teoretici sin qui esaminati ritornano anche nelle sedi in cui si dedica più specificamente al verbo '*significare*'. Tale nozione, però, presenta

28. Sull'argomento, cfr. Maierù (1972, pp. 224-232); Spade (1982b, pp. 190-191); Spruyt (2020 [2011], pp. 1241-1245).

29. Cfr. Panaccio (2004, pp. 48-50).

difficoltà ancora maggiori rispetto a quella di *segno*, poiché Ockham riconosce che *significare* può essere inteso dai logici in diverse accezioni – precisamente quattro –, illustrate in due passaggi quasi speculari e complementari, tratti, rispettivamente dal capitolo 33 della *Summa logicae* e dalla q. 16 del V *Quodlibet*. Dato un termine T e un certo oggetto O, le differenti definizioni D_n prevedono:

D_1: T significa O sse T è capace di supporre per O in una proposizione al presente.[30]

D_2: T significa O sse T è capace di supporre per O in una proposizione al presente o al passato o al futuro o di tipo modale.[31]

D_3: T significa O sse T non può supporre per O, ma 1. O è ciò a partire dal quale T viene imposto a significare (secondo D_1 o D_2) ciò per cui può supporre; oppure 2. O viene significato da un termine principale da cui T deriva.[32]

D_4: T significa O sse T trasmette qualcosa su O secondo una qualunque possibile relazione semantica: significandolo primariamente o secondariamente, secondo un caso diretto o indiretto, permettendo di conoscerlo o connotandolo, in maniera affermativa o negativa etc.[33]

30. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 33, OPh, I, p. 95, ll. 2-5: «Nam uno modo dicitur signum aliquid significare quando supponit vel natum est supponere pro illo, ita scilicet quod de pronomine demonstrante illud per hoc verbum 'est' illud nomen praedicatur»; Ockham, *Quodl.*, V, q. 16, OTh, IX, p. 543, ll. 15-17: «Uno modo dicitur nomen et vox significare aliquid quando vere pro illo supponit in propositione de inesse et de praesenti, et vere et affirmative praedicatur de eo».

31. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 33, OPh, I, p. 95, ll. 9-11: «Aliter accipitur 'significare' quando illud signum in aliqua propositione de praeterito vel de futuro vel de praesenti vel in aliqua propositione vera de modo potest pro illo supponere»; Ockham, *Quodl.*, V, q. 16, OTh, IX, p. 543, ll. 24-26: «Alio modo accipitur 'significare aliquid' quando nomen potest pro illo significato supponere in aliqua propositione de praeterito vel de futuro vel de modo». Potrebbe sembrare strano che nei *Quodlibeta* Ockham non menzioni gli enunciati al presente, il che indurrebbe quasi a pensare che la definizione data qui dall'autore sia diversa da quella della *Summa logicae*. Tuttavia, sembra molto più probabile ritenere che Ockham stia sottintendendo anche questo tipo di proposizioni. In ogni caso, l'eventuale assunzione di una diversità tra le due definizioni, non cambierebbe i termini del discorso. Le proposizioni al passato, al futuro, nonché quelle modali, non impediscono al soggetto e al predicato di stare per le cose presenti; piuttosto, ne mutano la capacità referenziale in maniera tale che acquisiscano ulteriori *supposita*: ovvero, quelli che furono nel caso delle proposizioni al passato, quelli che saranno per gli enunciati al futuro, e quelli possibili per determinate tipologie di proposizioni modali. Cfr. Ockham, *SL*, II, c. 7, OPh, I, pp. 269-272.

32. Cfr. ivi, I, c. 33, p. 95, ll. 21-23: «Aliter accipitur 'significare' quando illud dicitur significari a quo ipsa vox imponitur vel illud quod primo modo significatur per conceptum principalem vel vocem principalem»; Ockham, *Quodl.*, V, q. 16, OTh, IX, p. 543, ll. 34-36: «Tertio modo dicitur aliquid significare quando concretum significat illam formam quam significat nomen abstractum, licet pro illa forma non possit supponere in aliqua propositione».

33. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 33, OPh, I, p. 96, ll. 27-31: «Aliter accipitur 'significare' communissime quando aliquod signum quod est natum esse pars propositionis vel natum est esse propositio vel oratio aliquid importat, sive principaliter sive secundario sive in recto sive in obliquo, sive det intelligere sive connotet illud, vel quocumque alio modo significet, sive significet illud affirmative sive negative»;

Come è possibile rilevare, D_1 e D_2 sono ambedue fondate sulla nozione di supposizione, sebbene il *range* delle proposizioni in cui questa può aver luogo sia determinato in maniera molto differente nella prima e nella seconda. Nel caso di D_1, possono fungere da significato solo gli oggetti che esistono nell'istante di tempo in cui viene pronunciato il termine in questione, ovvero il presente. Come ha messo in luce anche Joël Biard, Ockham si avvale di due concetti per chiarificare questo punto: ovvero, quelli di *demonstratio* e *praedicatio*[34]. Un certo termine significa solo se è predicabile – mediante la copula – di qualcosa che può essere indicato nella realtà mentre si pronuncia un pronome dimostrativo; e, dunque, la parola '*album*' significherà ogni possibile *demonstratum* per cui risulta valida la proposizione '*hoc est album*'.

Ben più ampi, invece, sono i margini di applicabilità di D_2, per la quale la predicazione che avviene tramite un enunciato al tempo presente non risulta più l'unica condizione per la determinazione del significato di un certo segno. A seconda della proposizione di riferimento, difatti, '*album*' può avere supposizione non solo per ciò che è bianco nel momento attuale, ma anche per ciò che lo è stato nel passato o che lo sarà nel futuro o – addirittura – per ciò che potrebbe eventualmente esserlo. E, dunque, proprio questi *supposita* assunti da vari istanti temporali o dall'ambito dei *possibilia* saranno a pieno titolo significati dal termine in questione.

A partire da ciò, Ockham rende esplicita un'ulteriore differenza tra queste due definizioni: se ci si chiede se un segno linguistico – e, dunque, ciò vale sia per le voci e le lettere scritte, che per i concetti – perda il suo significato nel momento in cui venga meno la *res* a cui si riferisce, la risposta non è univoca. Per quanto concerne D_1, si dà il caso che un cambiamento nella realtà (*mutatio rei*) implichi un'oscillazione automatica dell'estensione semantica del termine di riferimento, che smetterà di significare quanto designava in precedenza[35]. Ciò non accade, invece, nel caso di D_2, la quale ammette che un termine continui a significare una certa cosa a prescindere dai cambiamenti che essa possa

Ockham, *Quodl.*, V, q. 16, OTh, IX, pp. 543-544, ll. 40-44: «Quarto modo dicitur aliquod nomen significare aliquid, quod significat illud principaliter vel secundario, in recto vel in obliquo, connotando vel consignificando affirmative vel negative».

34. Cfr. Biard (1989a, p. 86): «En ce premier sens, *significare* est défini par la supposition ou par l'aptitude à supposer, ce qui est renforcé par l'évocation des deux déterminations qui, dans leur complémentarité, caractérisent la supposition: la monstration et la prédication». Su tali punti cfr. anche Spade (1975a, pp. 59-61); Michon (1994, pp. 195-200); Bottin (2010, pp. 147-148).

35. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 33, OPh, I, p. 95, ll. 15-20: «Accipiendo 'significare' primo modo et 'significatum' sibi correspondens, per solam mutationem rei frequenter vox et etiam conceptus cadit a suo significato, hoc est, aliquid cessat significari quod prius significabatur. Secundo modo accipiendo 'significare' et 'significatum' sibi correspondens, vox vel conceptus per solam mutationem rei extra non cadit a suo significato»; Ockham, *Quodl.*, V, q. 17, OTh, IX, p. 544, ll. 51-66. Cfr. anche Michon (1994, p. 197).

subire. E, dunque, se si suppone che una certa macchina bianca venga in un istante di tempo t_1 riverniciata di rosso, bisognerà dire che dopo t_1 il termine '*album*' continuerà a significare tale oggetto soltanto secondo D_2, ma non secondo D_1.

Passando a D_3, com'è immediatamente chiaro essa non è più convertibile né con la supposizione né con la nozione di predicazione veritiera – e ciò a prescindere dal valore temporale o modale dell'enunciato[36]. L'esempio primario che fa Ockham è quello dei termini concreti che assumono la significazione del loro corrispettivo astratto: il termine '*album*' significa la bianchezza, riprendendo in tal modo la funzione di rimando di '*albedo*'; tuttavia, mentre quest'ultimo è anche in grado di stare per la bianchezza in una qualche proposizione, ciò non vale per il primo. Anche se Ockham non lo esplicita, è chiaro che D_3 descrive quella che in altre sedi individua come la "connotazione" o significazione "secondaria" dei termini[37].

D_4, invece, è sicuramente quella più generale. Essa prevede che qualunque sia il modo in cui un segno è collegato ad un certo oggetto, questa relazione può essere contrassegnata con il nome di significazione. Le funzioni di rimando implicate in questa definizione, dunque, sono incredibilmente diversificate e sarebbe probabilmente inutile volerne dare una lista completa ed esaustiva. Basta, in effetti, che un certo termine notifichi o evochi – anche per vie traverse – qualcosa, affinché questo divenga destinatario dell'azione di significazione. Secondo questa accezione, anche la parola '*nihil*' significa qualcosa, sebbene lo faccia in maniera "negativa".

A questo punto, però, c'è una questione che rimane aperta. La distinzione operata da Ockham tra le varie accezioni del termine '*significare*' fornisce uno strumento esegetico utile per dissolvere le ambiguità che possono nascere nel momento quando si leggono i testi di logica, in particolar modo quelli delle autorità. Il *Venerabilis Inceptor*, tuttavia, non specifica univocamente quale delle quattro definizioni egli intenda assumere quando costruisce le proprie teorie semantiche. Quanto detto in precedenza sulla relazione tra la supposizione e la significazione fa pensare che egli consideri più accurate D_1 e D_2. Tuttavia, stando alle informazioni esaminate sino ad ora, risulta difficile dire se una delle due goda di una preminenza sull'altra. Questo nodo può, però, essere sciolto esaminando più da vicino la teoria ockhamiana dei tre livelli del linguaggio e le relazioni che intercorrono tra di essi.

36. Cfr. ivi, p. 200: «Le point à souligner est la non-convertibilité de ce nouveau sens de 'signifier', auquel il faut en ajouter un quatrième qui s'étend aux expressions complexes et même aux propositions, avec la supposition ou prédicabilité véridique».

37. Su questo argomento ritornerò successivamente. Cfr. *infra*, c. 6, pp. 425-433.

4.1.3. *La composizione sintattico-grammaticale del linguaggio mentale in Ockham*

Come è ben noto, a partire dagli anni '70 del secolo scorso, l'ipotesi dell'esistenza di un linguaggio mentale ha preso sempre più piede nel campo della filosofia e delle scienze cognitive, al punto tale da divenire pervasiva. L'idea di Jerry A. Fodor[38] – l'autore che ha determinato la rinascita di interesse per l'argomento – è che il pensiero stesso si sviluppi sulla base di strutture sintattiche e funzioni di composizionalità semantica per molti aspetti assimilabili a quelle che caratterizzano i linguaggi parlati. Per dirla in maniera molto generica, il linguaggio mentale è costituito da rappresentazioni che possono essere sia semplici che composte[39]; ambedue possiedono delle proprietà semantiche (referenza, significato, valore di verità etc.), che nel caso di quelle "composte" rappresentano una funzione del significato e della disposizione sintattica dei suoi costituenti. Ciò che è ancora più interessante è il fatto che, però, a differenza delle convenzioni linguistiche che rendono possibili i processi di comunicazione, il linguaggio mentale manifesta una struttura primordiale, condivisa come tale da tutti gli uomini[40].

È quantomai evidente che questa teoria trova un importante antesignano nel Medioevo. Nel primo capitolo[41], abbiamo visto come l'idea che i concetti potessero essere equiparati a una forma di *oratio* aveva trovato già delle più "timide" attestazioni in Agostino e Boezio; ma queste testimonianze – riprese e rielaborate dagli autori successivi – non bastano ancora per parlare di una vera e propria teoria del linguaggio mentale, almeno così come viene intesa in età moderna. Proprio per questo, Panaccio individua il vero punto di svolta della riflessione medievale in Guglielmo d'Ockham[42]. Egli, difatti, non si è limitato ad ampliare incondizionatamente gli elementi sintattici che prendon parte dell'*oratio mentalis* – il che costituisce, comunque, già un primo elemento di grande innovazione –, ma vi ha trasferito numerose funzioni e proprietà logico-grammaticali, rendendo il pensiero un sistema combinatorio completo che risponde al principio di composizionalità semantica.

Sebbene la somiglianza tra le riflessioni medievali e quelle contemporanee sia senza dubbio suggestiva, risulterebbe improprio assimilare le teorie di Ockham e di Fodor come se non vi fossero differenze sostanziali. Entrambe, di

38. Fodor (1975).
39. Cfr. Rescorla (2023, §1); Katz (2026).
40. Cfr. Fodor (1981a, p. 167; 1981b, pp. 197-198; 1998, pp. 28-39).
41. Cfr. *supra*, c. 1, pp. 47-48 e pp. 60-61.
42. Cfr. ad es. Panaccio (1992, p. 136; 2017b [1999], p. 237).

fatti, sono radicate in strumenti concettuali, sensibilità e presupposti teoretici propri del rispettivo contesto storico e, in quanto tali, restano inassimilabili. Per questa ragione – pur riconoscendo che il confronto diretto tra i due modelli meriterebbe un'analisi approfondita, che mi propongo di sviluppare altrove[43] – nel presente paragrafo intendo soffermarmi su alcuni aspetti fondamentali della teoria ockhamiana del linguaggio mentale, interpretandoli attraverso le coordinate concettuali che gli sono proprie.

L'elaborazione di una dottrina che spieghi gli svolgimenti del pensiero sulla base delle similarità che esso presenta con le produzioni discorsive esterne non si dimostra un lavoro di facile portata. Da questo punto di vista, ci sono almeno tre difficoltà che bisogna risolvere: 1. se nel caso dei linguaggi vocali o scritti si può esser abbastanza certi di ciò che compone i loro elementi basici (ovvero, i suoni nel primo caso, dei segni grafici nel secondo), per quello mentale resta il problema di capire che cosa siano effettivamente i concetti che costituiscono il suo lessico di riferimento; 2. bisogna individuare un criterio per stabilire se tutto ciò che è individuabile nei linguaggi esterni (particelle linguistiche, modi grammaticali, sinonimi, ambiguità) sia davvero trasferibile al livello del pensiero; 3. affiora la necessità di descrivere con più precisione le relazioni tra i linguaggi convenzionali e quello interno, e in che modo si differenzino dal punto di vista delle funzioni svolte. Sul punto 1 ci siamo già soffermati in precedenza, e abbiamo visto come esso abbia procurato ad Ockham difficoltà tali da costringerlo anche a dei ripensamenti sulle modalità di predicazione degli enti – fittizi o reali – che costituiscono il termine degli atti cognitivi. In questa sede, dunque, approfondiremo gli altri due aspetti.

Cominciando dal punto 2, va detto che l'attitudine di Ockham al trasferimento delle categorie del linguaggio parlato a quello mentale ha conosciuto anche aspre critiche in epoca contemporanea. Peter T. Geach, difatti, aveva espresso delle decise perplessità sul modo di procedere del *Venerabilis Inceptor*, imputandogli di aver operato in maniera troppo semplicistica e di essersi limitato a postulare un corrispettivo mentale per ogni elemento o proprietà individuabile nella lingua latina[44]. Tuttavia, non sono pochi gli studiosi che

43. Per gli atti del convegno *From Direct Realism to Representationalism: Objectivity and Subjectivity of Thought in the Middle Ages and the Modern Ages* (Università dell'Aquila, 20-22 novembre 2024), sto preparando un contributo dedicato esattamente a questo aspetto. Sul perché il linguaggio mentale sia sparito a partire dall'età moderna, cfr. Normore (2009).

44. Cfr. Geach (1957, p. 102): «Ockham's criterion for transferring Latin grammatical terms to Mental was very simple-minded. [...] Without being able to say just how far the analogy of inner language can be carried, I think men of good sense would see immediately that Ockham carries it much too far. He merely transfers features of Latin grammar to Mental, and then regards this as explaining why such features occur in Latin – they are needed there if what we say inwardly in Mental is to be outwardly got across to others in Latin».

hanno dissentito da questa lettura e hanno provato a mostrare come, in realtà, il modo in cui Ockham ha tentato di integrare i contenuti della mente sia molto più fine ed elaborato di quanto si potrebbe di primo impatto pensare[45]. Ma per comprendere meglio questo aspetto occorre, innanzitutto, partire dalle parole dell'autore stesso.

Sulla scorta dell'autorità di Agostino e di Boezio, Ockham introduce la distinzione tra tipologie di *orationes* e di *termini* già agli inizi della *Summa Logicae*: vi sono quelli scritti, che si manifestano visivamente in qualche corpo; quelli vocali, che, invece, possono esser soltanto uditi; mentre quelli *concepti* corrispondono alle *intentiones* o *passiones* presenti nell'anima[46]. Ma che questo trasferimento di termini ed espressioni al livello del concetto sia inteso in maniera quasi "letterale", e non metaforicamente, si comprende con più chiarezza agli inizi del terzo capitolo della stessa opera, ove Ockham propone un elenco delle particelle elementari individuabili in tutte le tipologie discorsive:

> Unde non solum terminus incomplexus dividitur in terminum prolatum, scriptum et conceptum, sed etiam singula membra consimilibus divisionibus subdividuntur. Nam sicut vocum quaedam sunt nomina, quaedam sunt verba, quaedam sunt aliarum partium, quia quaedam sunt pronomina, quaedam participia, quaedam adverbia, quaedam coniunctiones, quaedam praepositiones, et consimiliter est de scriptis, sic intentionum animae quaedam sunt nomina, quaedam verba, quaedam sunt aliarum partium, quia quaedam sunt pronomina, quaedam adverbia, quaedam coniunctiones, quaedam praepositiones.[47]

Letta in maniera superficiale potrebbe quasi sembrare che Geach abbia avuto ragione nel giudicare un po' semplicistici i criteri di trasferimento di particelle linguistiche a livello concettuale. Tuttavia, bisogna prestare attenzione a un primo elemento: sebbene Ockham trasponga dai linguaggi convenzionali a quello mentale i nomi, i verbi, i pronomi, gli avverbi, le congiunzioni e le pre-

45. Cfr. Trentman (1970, pp. 586-590); Spade (2007, pp. 107-111); Yrjönsuuri (2007, p. 105).

46. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 1, OPh, I, p. 7, ll. 13-23: «Est autem sciendum quod sicut secundum Boethium, in I *Perihermenias*, triplex est oratio, scilicet scripta, prolata et concepta, tantum habens esse in intellectu, sic triplex est terminus, scilicet scriptus, prolatus et conceptus. Terminus scriptus est pars propositionis descriptae in aliquo corpore, quae oculo corporali videtur vel videri potest. Terminus prolatus est pars propositionis ab ore prolatae et natae audiri aure corporali. Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro eodem nata supponere. Unde isti termini concepti et propositiones ex eis compositae sunt illa verba mentalia quae beatus Augustinus, XV *De Trinitate*, dicit nullius esse linguae, quia tantum in mente manent et exterius proferri non possunt, quamvis voces tamquam signa subordinata eis pronuntientur exterius».

47. Ivi, c. 3, p. 11, ll. 3-12. Cfr. anche Ockham, *Quodl.*, V, q. 8, OTh, IX, p. 509, ll. 12-26.

posizioni, lo stesso non accade per i participi. Ciò non appare affatto una dimenticanza, dovuta magari a una stesura frettolosa del testo. Immediatamente dopo, Ockham specifica che – in realtà – la differenza tra verbi e participi che compare nelle voci e nelle lettere non ha alcun corrispettivo in ambito concettuale. Questo perché ogni verbo risulta sinonimico rispetto al suo participio congiunto con la copula '*est*': il verbo '*venit*', ad esempio, equivale alla locuzione '*est veniens*', mentre '*currit*' significa la stessa cosa di '*est currens*', e così via per gli altri casi. Ma se i participi sono sinonimi dei verbi, ne risulta che i primi non sono stati inventati per una necessità della significazione, ma «propter ornatum sermonis vel aliam causam consimilem accidentalem»[48], e ciò costituisce un motivo valido per escludere una tale moltiplicazione tra i concetti. Per Ockham, difatti, non esiste niente di ridondante nella mente, ovvero non c'è alcun elemento che non abbia una funzione semantica che differisca almeno parzialmente da quella di un altro; detta in parole povere: non c'è alcun concetto che sia sinonimico rispetto a un altro.

Nella stessa sede, Ockham esplicita che un ragionamento di questo genere potrebbe esser traposto anche al caso dei pronomi[49]. Pur evitando di soffermarsi sull'argomento, il senso della sua affermazione appare piuttosto evidente: i pronomi, infatti, riproducono integralmente la significazione dei termini che sostituiscono. Questo è già evidente nell'uso quotidiano della lingua, dove particelle del genere (ad esempio, 'egli', 'ella', 'quello'...) vengono impiegate per evitare la ripetizione costante di un nome proprio. Quel che è interessante è che, rispetto all'atteggiamento meno assertivo che egli mostra in questa sede, nel *Quodlibet* V, q. 8, in cui si discute della composizione interna del linguaggio mentale, Ockham evita di enumerare tra i concetti sia i participi che i pronomi – pur menzionandoli nel caso delle voci o delle lettere scritte[50].

Ritornando alla *Summa logicae*, il *Venerabilis Inceptor* non risparmia anche qualche osservazione sulle differenze di tipo grammaticale che contraddistinguono i concetti dalle voci o le lettere:

> Est autem inter nomina vocalia et mentalia differentia, quia quamvis omnia accidentia grammaticalia quae conveniunt nominibus mentalibus etiam nominibus vocalibus sint convenientia, non tamen e converso, sed quaedam sunt communia tam istis quam illis, quaedam autem sunt propria nominibus vocalibus et scriptis, quia quaecumque conveniunt vocalibus, et scriptis et e converso.[51]

48. Ockham, *SL*, I, c. 3, OPh, I, p. 11, ll. 19-20.
49. Cfr. ivi, p. 11, ll. 25-26: «Et de pronominibus potest esse consimilis dubitatio».
50. Cfr. Ockham, *Quodl.*, V, q. 8, OTh, IX, p. 509, ll. 12-17.
51. Ivi, pp. 11-12, ll. 27-32.

Secondo Ockham, va posta una differenza tra le proprietà grammaticali che sono comuni ai nomi di tutti e tre i livelli di linguaggio, e quelle che, invece, competono solo ai termini vocali o scritti. Le prime comprendono il caso (nominativo, genitivo, dativo, accusativo etc.) e il numero (singolare e plurale); le seconde, invece, il genere (maschile, femminile, neutro) e la figura[52] (ovvero, se si tratta di un nome semplice o composto). Insomma, nel caso della proposizione vocale '*homo est animal*', si può dire che '*homo*' è di caso nominativo, numero singolare, genere maschile e che si tratta di un nome semplice, mentre nel caso del corrispettivo mentale dello stesso enunciato, ci si dovrebbe fermare soltanto alle prime due proprietà. Ockham giustifica ciò in maniera simile a quanto aveva fatto nel caso dei participi e dei pronomi: a differenza di quelli comuni, accidenti come il genere e la figura non derivano da alcuna *necessitas significationis*, ovvero non procurano alcuna variazione nella funzione di rimando. Un esempio efficace, menzionato da Ockham nei *Quodlibeta*, è quello delle espressioni vocali '*lapis*' e '*petra*': sebbene la prima sia di genere maschile e l'altra femminile, esse non differiscono nel significato e, dunque, corrispondono allo stesso termine mentale[53].

Tuttavia, va detto che la riflessione di Ockham solleva non poche ambiguità: come si può essere davvero certi che una distinzione grammaticale non comporti una variazione di significazione? A tal fine, egli introduce un ulteriore criterio, in grado di semplificare, almeno in parte, questo tipo di analisi:

> Per praedicta autem potest studiosus evidenter perpendere quod quamvis aliquando ex sola variatione accidentium terminorum, scilicet casus, numeri et comparationis, propter tamen rem significatam, potest propositio una verificari et alia falsificari, hoc tamen numquam accidit propter genus et figuram.[54]

Insomma, a livello mentale devono essere trasferite soltanto quelle particelle o quelle distinzioni che possono svolgere un ruolo effettivo nella determinazione del valore di verità di una proposizione[55]. Per riprendere degli esempi

52. Sulla figura grammaticale seguo le riflessioni di Panaccio (2023a, pp. 215-216), che ha mostrato come Ockham riprenda questa nozione dall'*Ars minor* di Donato. Cfr. Donatus Grammaticus, *Ars grammatica*, H. Keil, T. Mommsen edd., in *Grammatici latini*, 8 voll., Teubner, Leipzig 1855-1878, IV, pp. 353-402, in part. p. 377, ll. 3-4: «Figurae nominibus accidunt duae, simplex et conposita: simplex, ut 'doctus', 'potens', conposita, ut 'indoctus', 'impotens'»; ivi, p. 384, ll. 3-4.

53. Cfr. Ockham, *Quodl.*, V, q. 8, OTh, IX, pp. 510-511, ll. 63-69: «Quod patet ex hoc quod ista accidentia duo conveniunt nominibus synonymis. Exemplum de lapide et petra, quae sunt diversorum generum et figurarum. Et ideo multitudinem talium accidentium quae competunt nominibus synonymis non oportet ribuere naturalibus signis cuiusmodi sunt conceptus mentales, sicut nec nominibus synonymis correspondet pluralitas conceptuum».

54. Ockham, *SL*, I, c. 3, OPh, I, p. 13, ll. 57-61. Cfr. Ockham, *Quodl.*, V, q. 8, OTh, IX, p. 511, ll. 70-73.

55. Cfr. anche Yrjönsuuri (2007, pp. 105-106); Bottin (2010, p. 153).

utilizzati dall'autore stesso: le proposizioni '*homo est animal*' e '*homo est animalia*' sono una vera e l'altra falsa a causa di una mera variazione nel numero del predicato; di converso, '*adamas est lapis*' e '*adamas est petra*' sono ambedue vere, nonostante il cambio di genere dei loro predicati.

E, dunque, proprio avvalendosi dei criteri della ridondanza e della rilevanza logico-veritativa, Ockham può trasporre la distinzione tra *accidentia communia* e *propria* anche al caso dei verbi. Essi presentano proprietà condivise da tutte le tipologie discorsive: ovvero, il modo (indicativo, congiuntivo etc.), il numero (singolare e plurale), il tempo (presente, perfetto, imperfetto, futuro...), la persona (I, II o III) e alcuni generi (attivo, passivo e neutro)[56]. Di converso, la coniugazione e la figura non hanno alcun corrispettivo a livello mentale. Ovviamente, lo stesso modo di ragionare può essere applicato anche per le altre particelle discorsive e le loro proprietà grammaticali; tuttavia, Ockham preferisce non passare a una disamina minuziosa di tutto ciò che va mantenuto o meno nel linguaggio concettuale, ritenendo che le indicazioni da lui già date bastino ad orientare qualche altro studioso che voglia approfondire autonomamente questo aspetto[57].

Resta a questo punto da esaminare il punto 3, ovvero il modo in cui il *Venerabilis Inceptor* organizza e struttura le relazioni tra le varie tipologie di segni. Ciò porta la nostra attenzione nuovamente al capitolo 1 della *Summa logicae*:

> Dico autem voces esse signa subordinata conceptibus seu intentionibus animae, non quia proprie accipiendo hoc vocabulum 'signa' ipsae voces semper significent ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia voces imponuntur ad significandum illa eadem quae per conceptus mentis significantur, ita quod conceptus primo naturaliter significat aliquid et secundario vox significat illud idem, in tantum quod voce instituta ad significandum aliquid significatum per conceptum mentis, si conceptus ille mutaret significatum suum eo ipso ipsa vox, sine nova institutione, suum significatum permutaret. [...] Et sicut dictum est de vocibus respectu passionum seu intentionum seu conceptuum, eodem modo pro-

56. Stando a quanto dice Donato, difatti, la grammatica latina ammette cinque diversi generi: attivo, passivo, neutro, deponente e comune. A cosa corrispondano i primi due è di per sé ovvio. Il genere neutro compete a quei verbi che – a differenza di ciò che accade per quelli attivi – non diventano passivi quando ad essi viene aggiunta una '*r*'. I deponenti, invece, sono quelli che terminano in '*r*', pur avendo significato attivo. I comuni, infine, corrispondono a quelli che terminano comunque in '*r*', ma possono essere assunti sia in senso attivo che passivo. Cfr. Donatus Grammaticus, *Ars grammatica*, II, Keil, Mommsen edd., p. 383, ll. 1-13. Nella *Summa logicae*, dunque, Ockham asserisce che nella mente non possono esistere verbi comuni o deponenti, poiché le loro funzioni possono esser spiegate supponendo soltanto i primi tre generi. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 3, p. 13, ll. 75-79.

57. Cfr. ivi, p. 14, ll. 98-99: «Per praedicta potest studiosus faciliter advertere quomodo proportionaliter de aliis partibus orationis et earum accidentibus est dicendum».

> portionaliter, quantum ad hoc, tenendum est de his quae sunt in scripto respectu vocum.[58]

Il passo riassume in sé in maniera particolarmente efficace alcuni nuclei fondamentali della dottrina semantica ockhamiana. Secondo l'autore, è chiaro che sia i concetti, sia le voci, sia le lettere scritte condividono lo stesso significato immediato, che nel caso delle parole di prima imposizione corrisponde alle cose esterne; tuttavia, esiste un certo "ordine" di priorità temporale nel modo in cui i diversi segni assumono la propria funzione di rimando. Un certo oggetto, difatti, viene significato dapprima e in maniera naturale – ovvero, senza bisogno di alcun atto di imposizione – dal segno di tipo concettuale. In un secondo momento, però, la mente può fare in modo che una certa emissione vocale abbia il medesimo riferimento di un termine mentale preesistente. Questa significazione non sarà più di tipo naturale, ma istituita *ad placitum*, poiché derivante dall'intervento di un'azione volitiva in grado di dare a un qualcosa di preesistente una funzione che non possedeva.

Ockham, dunque, chiama 'subordinazione' il tipo di relazione che le voci hanno con i concetti da cui traggono la propria significazione; questa connessione viene ritenuta così forte e determinante che un cambiamento di significato di un certo termine mentale provoca in maniera immediata ed automatica un'uguale ed equiparabile variazione della funzione di rimando del termine vocale subordinato. Infine, egli asserisce che quanto ha detto sulla relazione tra concetti e voci, si applica in maniera proporzionale anche nel caso dei segni proferiti e quelli scritti.

Questa prima descrizione delle relazioni dei tre livelli di linguaggio, dunque, evidenzia una struttura basilare, che dai critici è stata recepita in maniera abbastanza uniforme. Tuttavia, nei paragrafi che seguono entrerò più nel dettaglio, per far emergere alcune delle implicazioni derivabili dalle nozioni messe in campo da Ockham. In particolar modo, i punti che intendo approfondire sono due: 1. il concetto di "subordinazione"; 2. la possibilità che un cambiamento nella funzione di significazione di un concetto procuri un'alterazione equiparabile nel corrispettivo vocale.

4.1.4. *Il concetto di subordinazione e la lettura esternalista*

La nozione di subordinazione non ha mancato di generare fraintendimenti nella letteratura secondaria. Sonja Schierbaum, ad esempio, ritiene che essa

58. Ivi, c. 1, pp. 7-8, ll. 26-45.

«constitutes conventional meaning because it presupposes an act of imposition as a necessary condition»[59], affermazione sicuramente veritiera; tuttavia, da ciò la studiosa attribuisce ad Ockham un bicondizionale che non è necessariamente valido:

> Thus it can be held: (C) If a term 't' has the property of signification due to subordination, then 't' signifies *secondarily* or *conventionally*. And: (D) If a term 't' does not have the semantic property of signification due to subordination, then 't' does not signify *secondarily* or *conventionally*.[60]

Sebbene si possa esser d'accordo con la tesi (C), il problema sorge per la (D), che sarebbe risultata meno problematica se il termine '*secondarily*' non fosse stato accompagnato anche da '*conventionally*'. In nessuna sede, difatti, Ockham sembra asserire che la funzione di significazione che viene stabilita *ad placitum* deriva sempre e comunque da un atto con cui si subordina un termine ad un altro. Se non si tiene presente questo aspetto, non si possono comprendere a pieno quei luoghi – limitati certamente, ma pur sempre esistenti – in cui l'autore afferma che esistono concetti che vengono usati convenzionalmente. Torneremo su questo aspetto nel capitolo 7[61]. Per il momento, è sufficiente osservare che, per quanto possano essere tra loro connessi, l'atto di imposizione non implica necessariamente un'avvenuta subordinazione.

Un ulteriore punto che vorrei approfondire è l'interpretazione "esternalista" che Panaccio dà alla semantica di Ockham, che parte proprio da una lettura peculiare della nozione di subordinazione. Secondo lo studioso, il concetto di esternalismo può essere declinato in almeno tre modi, dimodoché si possa parlare di: 1. esternalismo linguistico; 2. esternalismo dei contenuti mentali; 3. esternalismo epistemico[62]. Il principio fondamentale che sta alla base di ognuno di questi tre rami, in realtà, è sempre lo stesso, ovvero l'idea che vi sia una certa operazione che non può esser determinata e risolta sulla base di una mera analisi dello stato interno dell'agente. Nel caso dell'esternalismo linguistico, dunque, il significato di una parola deve dipendere anche da qualche fattore estrinseco, non assimilabile a quanto è presente nella mente di chi la proferisce. Lo stesso vale nel caso del contenuto di un atto di pensiero e per le condizioni che determinano come vera una credenza per le altre due tipologie di esternalismo.

59. Schierbaum (2010, p. 334).
60. *Ibidem*.
61. Cfr. *infra*, c. 7, pp. 482-498 e pp. 528-533.
62. Cfr. Panaccio (2015, pp. 166-167; 2017a; 2023b, pp. 192-193).

Secondo Panaccio, l'esternalismo linguistico del *Venerabilis Inceptor* emerge se si tiene presente che, contrariamente a quanto si potrebbe di primo impatto pensare, la nozione ockhamiana di subordinazione non descrive la connessione che c'è tra una voce e il concetto presente nell'intelletto di chiunque la proferisca; piuttosto, essa fa riferimento all'*impositor* originario, ovvero a colui che per primo ha istituito una parola a significare, mettendola in relazione a un determinato concetto. Questa lettura fornisce un'apertura di tipo esternalista proprio perché slegherebbe la funzione di rimando di un certo termine dallo stato mentale di chi la proferisce, riconnettendola piuttosto a un qualcosa di esterno, ovvero l'idea del primo istitutore, che probabilmente nel tempo presente non esiste nemmeno più.

L'interpretazione di Panaccio può contare su alcuni passaggi in cui Ockham sembra effettivamente legare la subordinazione all'atto dell'*impositor* originario, supponendo che tale struttura venga ripresa ed imitata dai successivi. Ad esempio, nel capitolo 43 della *Summa logicae*, nel negare la possibilità che il termine 'uomo' significhi una qualche natura comune, il *Venerabilis Inceptor* fa riferimento al modo in cui tale parola è stata originariamente istituita:

> Ille enim qui primo instituit hanc vocem 'homo', videns aliquem hominem particularem, instituit hanc vocem 'homo', ad significandum illum hominem et quamlibet talem substantiam qualis est ille homo.[63]

Da ciò sembrerebbe trasparire che il significato sia stato fissato proprio attraverso quest'atto storico iniziale[64], e permarrebbe tale a prescindere da quanto erroneamente pensano i fautori di una prospettiva realista.

Per quanto la lettura di Panaccio risulti plausibile e teoreticamente rilevante, va detto, però, che passi di questo genere non forniscono alcuna prova conclusiva. In primo luogo, perché Ockham non asserisce mai esplicitamente che la funzione di significazione di una parola è indipendente dal contenuto mentale di chi effettivamente la utilizza. In secondo luogo, proprio il concetto di "primo" impositore, in realtà, potrebbe essere oggetto di una lettura alternativa: non avrebbe senso dire "primo", se non esistesse anche un secondo impositore e magari un terzo e così via. Più che un prolungamento indeterminato di una imposizione originaria, magari l'autore potrebbe far riferimento a un atto di istituzione che viene ripetuto più volte nella storia, a mo' di imitazione di

63. Ockham, *SL*, I, c. 43, OPh, I, p. 124, ll. 44-47.

64. Cfr. Panaccio (2015, p. 170): «The mention of "whoever it was that first instituted the use of the term" leaves no doubt here that Ockham is self-consciously referring to the original imposition than to what happens in the mind of the speaker at the moment of utterance».

quello originario. E a quel punto, sarebbe lecito chiedersi se ogni nuovo utilizzatore debba imporre di nuovo certe parole, a seconda dei propri concetti, per poterle utilizzare.

Tuttavia, il passaggio che Panaccio ritiene più esemplificativo per la propria interpretazione è tratto dalla parte III-2 della *Summa logicae*:

> Quaelibet talis propositio mentalis in qua subiciuntur et praedicantur tales conceptus mere absoluti est per se nota, quia statim sciuntur cognitis terminis. Tamen non quaelibet propositio talis vocalis est per se nota, nam ex quo voces sunt ad placitum, voces mere absolutae possunt imponi eisdem de quibus habemus, vel alii habent, tales conceptus. Et tunc aliquis, qui talem conceptum mentalem non habet, potest scire significata vocabulorum et simul cum hoc potest nescire eam, eo quod aliquos conceptus mentales non habet; sed habet conceptus mentales plures, quorum aliqui, si componantur ad invicem, totum resultans ex eis erit convertibile cum illa voce.[65]

Il punto che lo studioso canadese considera rilevante è che in questa sede Ockham sembra ammettere che le voci possano essere subordinate a dei concetti non posseduti dal parlante in questione, ma "da altri" («eisdem de quibus habemus, vel alii habent, tales conceptus»). E da questo deriverebbe che ci sono alcuni che possono conoscere quali sono le "cose significate" da un certo termine vocale, pur non possedendo il corrispettivo mentale. Ciò aprirebbe senza ombra di dubbio le porte a un esternalismo linguistico. Tuttavia, ancora una volta, la situazione appare ben più complessa di quanto possa sembrare a prima vista.

In questo stesso passo, il *Venerabilis Inceptor* rileva come la possibilità di comprendere il significato di una *vox* di cui non si possiede il termine mentale semplice, al quale risulta subordinata, deriva dalla nostra capacità di far corrispondere a quella *vox* una complessione di concetti che risultino con essa convertibili («convertibile cum illa voce»). Egli spiega ancora meglio questo punto immediatamente dopo, presentando un esempio che chiama in gioco proprio le sue esperienze cognitive. Poco prima, proprio nella *Summa logicae*, Ockham aveva ammesso di non aver mai avuto un'acquisizione di tipo intuitivo del leone, fatto che gli ha impedito di formarsi un concetto semplice di tale ente[66]. Tutto ciò produce delle implicazioni di rilievo nel momento in cui egli deve confrontarsi con proposizioni del tipo '*leo potest esse animal*'[67]; per quanto

65. Ockham, *SL*, III-2, c. 29, OPh, I, p. 558, ll. 47-56.
66. Cfr. ivi, c. 25, p. 550, ll. 15-24.
67. Cfr. ivi, c. 29, p. 559, ll. 56-64: «Et ita talis propositio vocalis non est per se nota, quia non quaelibet notitia qua scitur quid significant termini sufficit ad sciendum talem propositionem. Et sicut illa

paradossale possa sembrare, Ockham ammette di "ignorare" tale enunciato, sebbene creda che esso corrisponda a qualcosa di veritiero. Tutto ciò è correlato proprio al fatto che egli conosce il significato dei termini '*leo*' e '*animal*' e, tuttavia, non dispone di un concetto semplice nel caso del primo. Per questo motivo, egli non possiede la proposizione mentale '*leo potest esse animal*' ma una «cuius subiectum est compositum ex multis notitiis incomplexis quarum nulla est propria leoni»[68].

Ora, il punto su cui si gioca l'esternalismo è questo: Panaccio ritiene che sebbene chi usa la parola 'leone' senza averne mai visto un esemplare abbia nella mente soltanto una complessione descrittiva, tale termine continua ad essere subordinato a quel concetto che ha occasionato l'atto di imposizione originario[69]. Il problema, però, è che i passaggi in oggetto non forniscono un'unica chiave di lettura, e ciò vale in particolar modo per la nozione stessa di subordinazione – che non viene nemmeno esplicitamente menzionata. Contrariamente a quanto Panaccio dice, si potrebbe anche credere che ogni qual volta qualcuno utilizzi una voce incomplessa di cui non possiede il corrispettivo mentale semplice, metta in atto per ciò stesso una nuova imposizione, subordinando quella stessa *vox* a un insieme di concetti che rimandi agli stessi oggetti[70] – risultando in questo modo convertibili. Ma anche se così non fosse, quel che emerge con chiarezza dalle parole di Ockham è che la subordinazione originaria da sola non basta a determinare la comprensione del significato – e presumibilmente, anche l'utilizzabilità – di un'espressione per un parlante che non abbia avuto esperienza intuitiva dell'oggetto denotato[71]. Dunque, pur non volendo contrassegnare come implausibile la lettura esternalista di Panaccio, mi sembra, però, che essa non possa ancora contare su elementi definitivi.

propositio vocalis non est per se nota, ita illa mentalis quae componitur ex conceptibus compositis non est per se nota, quia potest haberi, quamvis nesciatur. Unde ego modo de facto scio quid significat hoc nomen 'leo' et scio quid significat hoc nomen 'animal' et tamen ignoro istam propositionem 'leo potest esse animal', quamvis credam eam esse veram».

68. Ivi, ll. 65-66.

69. Cfr. Panaccio (2015, p. 170): «So whenever a speaker such as himself uses a sentence with the word 'lion' in it (or '*leo*' in Latin), what he has in mind on the occasion is not the simple absolute concept that the word is supposed to have been originally subordinated to, but a certain complex description. Yet, this does not prevent the word "lion" from being subordinated to the simple absolute concept of lion, even in the mouth of somebody (like Ockham himself) who does not have this concept»; Panaccio (2017a, p. 227; 2023b, p. 141).

70. Cfr. Schierbaum (2010, p. 340): «[I]t is not required that the structure of the concept to which ad expression is subordinated is *simple*: Subordination in general does not presuppose the simple structure of the mental term».

71. Da questo punto di vista, suscita interesse la lettura di Schierbaum della problematica. La studiosa concorda con Panaccio nel considerare la subordinazione come una relazione esterna; tuttavia, proprio il fatto che Ockham ritenga necessario ricorrere a complessioni mentali per comprendere il significato di certe espressioni – ovvero, quelle di cui non si possiede il concetto semplice corrispettivo – introduce evidenti elementi di matrice internalista. Cfr. ivi, p. 348.

Detto ciò, c'è però un aspetto ulteriore di questo passaggio della *Summa logicae* III-2 che vorrei prendere in considerazione, ovvero il fatto che l'autore utilizzi il termine '*convertibile*'. Si tratta di una nozione tecnica che, in realtà, appare in maniera ricorrente negli scritti di Ockham. Quando applicata in riferimento al significato di termini ed espressioni[72], la convertibilità esprime il fatto che due espressioni hanno la medesima estensione semantica, dimodoché non esista alcunché di cui si predica l'uno senza che lo faccia anche l'altro. Ockham esplicita chiaramente tale punto nella sua *Ordinatio*, quando deve descrivere le relazioni di coestensività tra la *definitio* e il *definitum*[73]:

> [E]t ideo haec definitio et definitum convertuntur, quia hoc est 'aliqua esse convertibilia' quod de quocumque praedicatur unum et reliquum et e converso, si supponant personaliter, quia de convertibilibus semper est necesse quod aliquid praedicetur de uno supponente aliter quam personaliter quod non praedicatur de reliquo et e converso.[74]

In altre sedi, l'autore chiarifica la convertibilità tra la definizione e il definito sottolineando come la prima significhi "precisamente lo stesso" (*idem praecise*) del secondo[75]. Questo ovviamente non vuol dire che allora questi due elementi corrispondano a una stessa cosa, magari chiamata in altro modo, poiché anzi essi permangono differenti da un punto di vista strutturale:

> [N]umquam definitio et definitum sunt eadem res; sicut enim non sunt idem terminus, ita non sunt eadem res; hoc tamen non obstante pro eadem re supponunt et praecise pro eadem re; nec aliqua res significatur primo et principaliter per unum quin significetur per reliquum; nec aliquid extrinsecum connotatur per alterum eorum. Et isto modo intelligunt auctores si dicant quod definitio et definitum sunt una res, quia scilicet habent unum significatum.[76]

72. La *conversio*, difatti, viene utilizzata anche per descrivere la relazione tra le proposizioni. Cfr. Ockham, *SL*, II, cc. 21-29, OPh, I, pp. 316-345.

73. Rispetto alla coppia *definiens-definiendum*, tipica dell'età moderna, al fine di evitare fraintendimenti ho scelto in questa sede di far uso del dittico *definitio-definitum*, mantenendo la terminologia di età medievale.

74. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 4, OTh, II, p. 128, ll. 12-17.

75. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 29, OPh, I, p. 91, ll. 13-16: «Aliter accipitur 'definitum' pro aliquo convertibili cum definitione, de quo definitio adaequate praedicatur. Et sic definitum est una dictio convertibilis cum definitione, significans illud idem praecise quod significat definitio»; Ockham, *Quodl.*, V, q. 20, OTh, IX, p. 558, ll. 20-23: «Aliter accipitur 'definitum' pro aliquo termino convertibili cum definitione, de quo definitio adaequate praedicatur. Et sic definitum est unus conceptus vel vox significans illud idem praecise quod significat definitio».

76. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, OTh, II, p. 130, ll. 9-16.

Insomma, il punto dell'autore è che, nonostante la loro diversità composizionale, la *definitio* e il *definitum* sono così semanticamente simili da significare e supporre esattamente e con precisione per le medesime cose; anzi, anche dal punto di vista della connotazione non c'è qualcosa di estrinseco che viene comunicato dall'una e non dall'altro, o viceversa. Naturalmente, è chiaro che in questo contesto l'autore non si sta riferendo a tutte le tipologie di definizioni, ma soltanto a quelle che in altra sede contrassegna come *proprie dicta*[77]. Ciò non toglie che le sue affermazioni sono davvero molto forti; a conti fatti, sembra che la differenza tra la *definitio* e il *definitum* sta nel fatto che la prima rende maggiormente esplicito ciò che è trasmesso (*importatur*) in maniera implicita dal secondo[78]. È difficile capire, però, se ciò generi una vera e propria sinonimia tra le due, e anzi tale ammissione potrebbe risultare problematica.

Come Ockham rileva in altre sedi, anche a livello mentale – e dunque non solo vocale e scritto – esiste una differenza tra definizioni e termini definiti, che risultano, dunque, differenti dal punto di vista della composizione concettuale, ma equivalenti dal punto di vista semantico[79]. Ciò potrebbe sembrare in apparente contraddizione con quanto affermato in precedenza circa l'assenza di ridondanza all'interno dell'*oratio mentalis*; tuttavia, possiamo immaginare che l'uniformità nella significazione tra due elementi linguistici per Ockham non implichi sempre e comunque una sinonimia in senso stretto. Nella d. 8, q. 3 dell'*Ordinatio*, ad esempio, egli nega che nella mente possano esistere due concetti semplici e convertibili che riguardino propriamente la stessa cosa[80].

77. Cfr. Ockham, *SL*, III-3, c. 23, OPh, I, p. 682, ll. 16-28: «Alia divisio definitionum est quod quaedam est proprie dicta, illa scilicet quae datur per genus et differentiam essentialem, sive illa quae datur per talia quorum nullum importat vel connotat aliquid extrinsecum illi quod importatur per definitum. Alia est definitio data per additamentum, quae scilicet habet aliquam partem importantem aliquid extrinsecum illi quod importatur per definitum [...]. Alia divisio est quod definitionum non indicantium aliquid extrinsecum rei quaedam datur per genus et differentias essentiales, quaedam per genus et nomina exprimentia partes essentiales, quaedam per genus et nomina exprimentia partes integrales».

78. Cfr. Ockham, *EPor*, c. 3, OPh, II, § 10, p. 74, ll. 120-122: «[G]enus et differentia componunt definitionem convertibilem cum specie, et quae exprimit explicite illud quod species importat implicite»; ivi, c. 7, § 5, p. 100, ll. 21-25; Ockham, *Summula philosophiae naturalis*, I, c. 3, OPh, VI, p. 162, ll. 57-60. Tale principio si applica anche per le descrizioni *quid nominis*. Cfr. Ockham, *Quodl.*, V, q. 19, OTh, IX, p. 554, ll. 16-20: «Definitio autem exprimens quid nominis est oratio explicite declarans quid per unam dictionem importatur, sicut aliquis volens docere alium quid significat hoc nomen 'album', dicit quod hoc nomen 'album' idem significat quod haec oratio 'aliquid habens albedinem'». Sulle definizioni *quid nominis* tornerò successivamente. Cfr. *infra*, c. 6, pp. 427-431.

79. Sull'esistenza di definizioni mentali, cfr. ivi, V, q. 15, p. 541, ll. 67-70: «[D]efinitio non est eadem cum definito, quia definitio est sermo longus mentalis, vocalis vel scriptus, et per consequens non est eadem realiter cum re extra nec cum uno termino definito. Verumtamen definitio et definitum idem significant, et sic intelligitur illud dictum commune 'definitio et definitum sunt idem realiter'»; Ockham, *SL*, I, c. 26, OPh, I, p. 88, ll. 103-108.

80. Cfr. Ockham, *Ord.*, I, d. 8, q. 3, OTh, III, p. 207, ll. 12-17: «Hoc patet, quia nullius rei simplicis possunt esse duos conceptus convertibiles et simplices. Quia sicut nomina importantia simpliciter eandem rem et eodem modo sunt nomina synonyma, ita conceptus eodem modo importantes omnino eandem

Questo perché denoterebbero la stessa cosa e allo stesso modo, finendo con il risultare sinonimici e dunque uguali. Ma se non ragiona allo stesso modo nei riguardi della convertibilità tra definizioni e definiti concettuali è perché – in fin dei conti – la loro diversa composizione sintattica ne rende ammissibile la presenza contemporanea a livello mentale. D'altra parte, gli elementi costitutivi di una *definitio* non sono di per sé sinonimi del definito in quanto tale, ma solo quando considerati insieme. Dunque, se la negazione della sinonimia a livello mentale venisse intesa in senso assoluto, e non soltanto in riferimento ai termini semplici, si finirebbe con il contrarre irrimediabilmente il linguaggio mentale, eliminando da esso o tutti i definiti o gli elementi costitutivi di una definizione; il che segnerebbe la fine stessa del discorso concettuale.

Tuttavia, se la questione della sinonimia rappresenta un punto particolarmente problematico della dottrina ockhamiana – e, difatti, gli studiosi continuano ancora oggi a discorrere su di essa[81] –, quel che ci interessa in questa sede è un presupposto che sembra venir fuori dal modo in cui l'autore parla della questione della convertibilità tra *definitiones* e *definita*: ovvero, il fatto che la funzione di significazione prescinda dal modo in cui viene ottenuta dal punto di vista sintattico. Ne deriva che due o più elementi linguistici costituzionalmente differenti possono tranquillamente significare *praecise idem*, se non c'è differenza nel tipo di oggetti a cui possono essere "applicati". E tale principio vale anche per il piano mentale: la funzione semantica del concetto non è dettata dalla sua costituzione sintattica interna, ma dalle dinamiche di riferimento alla *res*. Proprio per questo motivo, se ci è possibile conoscere il significato di un termine che non possediamo a livello mentale, come '*leo*' nel caso di Ockham, ciò accade perché possiamo formulare una *definitio* che significhi le stesse identiche cose del concetto semplice con cui risulta convertibile. In un certo senso, si può dire che il contenuto semantico di un segno si determina sulla base della realtà significata.

Ai fini della presente ricerca, questo punto risulta rilevante almeno per due ordini di motivi: 1. innanzitutto, perché la possibilità di una totale sinonimia nella significazione che prescinda dal *medium* linguistico con cui viene ottenuto, sembra essere fortemente osteggiata da Buridano; 2. al contempo, proprio l'equivalenza tra *definitiones* e *definita* sembra, in realtà, ricoprire un ruolo chiave per la comprensione di alcuni svolgimenti della dottrina semantico-epistemologica di

rem sunt unus conceptus, hoc est eiusdem rationis vel synonymi. Igitur cum aliquae res simplices sint in genere, non possunt esse duo conceptus simplices et convertibiles eodem modo importantes illas res nisi sint eiusdem rationis vel synonymi»; ivi, p. 213, ll. 2-6. Cfr. anche Ockham, *QV*, q. 2, OTh, VIII, p. 54, ll. 630-635.

81. Cfr. Spade (1980); Chalmers (1999); Amerini (2009); Panaccio (2016).

Ockham. Questo è evidente proprio in relazione alla sua idea matura della *notitia abstractiva*, che prevede che non possa esistere un concetto semplice proprio di un certo singolare se quest'ultimo non è attualmente presente[82]. Ma ciò non costituisce davvero un problema se il termine mentale può essere sostituito adeguatamente da una complessione che possiede la stessa efficacia semantica, anche se differente dal punto di vista cognitivo. In effetti, l'idea che Ockham sembra trasmettere è che, sebbene la conoscenza intellettuale possa assumere forme diverse a seconda dei concetti coinvolti e delle modalità con cui vengono composti, la significazione resta una funzione autonoma rispetto a queste dinamiche. È difficile stabilire se tale posizione possa essere assimilata a una forma di esternalismo, e forse discutere di ciò aprirebbe solo un'inutile battaglia di etichette.

4.1.5. *Il cambiamento dei* significata *dei concetti*

A completamento di questa panoramica sulla dottrina di Ockham, resta un ultimo aspetto da chiarire: l'idea che un mutamento nel significato di un concetto comporti una corrispondente variazione nelle voci ad esso subordinate. Questa asserzione presenta una prima evidente difficoltà: che cosa intende l'autore quando dice che un termine mentale può mutare nel proprio significato? Può, ad esempio, un concetto come quello di 'cane' cambiare ad un certo punto i propri referenti, in maniera tale da cominciare a rimandare a qualcosa di diverso, come dei gatti? È evidente che tutto ciò non può mai davvero avvenire a livello di significazione naturale[83], poiché il contenuto semantico originario dei concetti è determinato da una relazione causale con l'oggetto, che viene poi rielaborata, a diverso titolo, per la composizione degli atti astrattivi. A differenza delle voci e delle lettere scritte, dunque, la funzione di rimando naturale dei termini mentali sembra fissata in maniera rigida ed inalterabile, come l'autore stesso ammette in diversi punti delle sue opere: «terminus prolatus vel scriptus potest mutare suum significatum, terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cuiuscumque»[84]. Da questo punto di vista, sembra quasi che Ockham produca delle asserzioni contraddittorie; ma una visione più chiara dei suoi veri intenti viene fuori da un passaggio della d. 2, q. 4 dell'*Ordinatio*, dove si discute del problema dei termini equivoci:

82. Cfr. anche *infra*, c. 5, pp. 402-408.

83. Il discorso cambia per la significazione *ad placitum*, la quale può essere acquisita anche dai concetti, ma rimane comunque una funzione semantica differente dalla significazione naturale. Approfondirò questo punto *supra*, c. 7, pp. 489-498.

84. Ockham, *SL*, I, c. 1, OPh, I, p. 8, ll. 50-52.

> [N]on quod vox primo significet illum conceptum, sed quia imponitur ad significandum primo et praecise omne illud de quo conceptus praedicatur, ita quod si conceptus de aliquibus praedicetur uno tempore et de aliis alio tempore, vox eodem modo variat significata sua. Et talis vox tali modo aeque primo plura significans est simpliciter univoca. Talis est haec vox 'homo', et ideo est simpliciter univoca, quia imponendo hanc vocem 'homo' intendebat quod significaret omnem rem de qua conceptus mentis determinatus praedicatur, ita quod quando iste conceptus praedicatur de re quod tunc vox illam significaret, et quando non, non.[85]

Insomma, ciò che Ockham cerca di dire è che il concetto è soggetto a delle variazioni della propria estensione semantica che dipendono dal mutare stesso delle condizioni temporali di riferimento; ovvero, gli oggetti di cui un determinato termine mentale 'x' può esser predicato in un istante di tempo t_1, non sono necessariamente gli stessi di cui può esser detto in t_2. E naturalmente, queste oscillazioni si ripercuotono nella funzione stessa di significazione della *vox* subordinata a quel concetto. Da questo punto di vista, bisognerebbe dire che tecnicamente non è il significato di un certo concetto a cambiare, ma piuttosto i suoi *significata*, e ciò in relazione allo scorrere stesso del tempo.

Questa struttura lascia chiaramente intendere quale sia, tra le quattro precedentemente esposte[86], la definizione di significazione che Ockham – di fatto – adotta per costruire e sviluppare le proprie dottrine semantiche: la prima. In questa maniera, il concetto di 'uomo' e tutti i termini ad esso subordinati denoteranno soltanto le cose che sono uomini nel tempo presente, dimodoché essi perdano in maniera costante *significata*, per acquisirne dei nuovi. E, in effetti, tale prospettiva emerge anche in un passo dell'*Expositio* sul *Peri hermeneias*, che si focalizza principalmente sulle voci, ma sempre nel contesto più generale della loro subordinazione ai termini mentali:

> Sed multae voces et nomina primae intentionis sunt impositae ad significandum primo res, sicut haec vox 'homo' imponitur primo ad significandum omnes homines et nonnisi quando sunt homines, ita quod quando cessant esse homines, cessant significandi per hanc vocem 'homo'. Dicit tamen Philosophus quod vox est nota passionis animae propter quendam ordinem eorum in significando, quia primo passio significat res et secundario vox significat non passionem animae sed easdem

85. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 4, OTh, II, p. 140, ll. 3-13.
86. Cfr. *supra*, pp. 301-303.

> res quas significat passio; ita quod si passio mutaret significata sua statim vox eo ipso, sine omni nova impositione vel institutione, mutaret significata sua.[87]

La predilezione, da parte di Ockham, di una nozione di significazione che – come dice Biard – risulta «affectée d'une certaine dimension temporelle»[88] non costituiva affatto un approccio unanimamente accettato dai suoi contemporanei. La definizione del concetto di 'nome' proposta da Aristotele nel *Peri hermeneias* – considerata basilare in ambiente medievale – prevedeva che esso fosse capace di significare *sine tempore*[89]. Questa affermazione era stata recepita in modo letterale e talvolta restrittivo da numerosi autori del XIII e XIV secolo, i quali giunsero a inferire che l'assenza di un'indicazione temporale rendesse i termini comuni, come 'uomo' o 'animale', capaci di significare non solo le cose presenti, ma anche quelle passate e future. Tale prospettiva trovò, inoltre, diversi utilizzi filosofici: veniva impiegata, ad esempio, per spiegare perché i nomi riferiti a entità non esistenti nel presente conservino una funzione semantica[90], o per chiarire la distinzione tra la significazione e la supposizione[91].

Sebbene anche Ockham conoscesse la definizione di 'nome' del *Peri hermeneias*, opera di cui egli stesso produce un commento, egli non la ritiene condizionante per la definizione della significazione[92]. Ovviamente, il *Venerabilis Inceptor* non è stato certo il primo a considerare più plausibile la possibilità che i nomi significhino in senso proprio solo le cose del presente. Un esempio decisamente cogente è quello di Walter Burley, che nel primo commento sul *Peri hermeneias* – prodotto proprio nei suoi primi anni di insegnamento come maestro delle arti presso il Merton College di Oxford – assume una prospettiva simile, arrivando ad affermare che termini come 'uomo' o 'fenice' hanno soltanto *supposita* e, dunque, *significata praesentia*. Non che egli voglia negare le

87. Ockham, *EPer*, c. 2, OPh, II, p. 347, ll. 10-20. Sull'interpretazione di quest'ultimo passo, cfr. Schierbaum (2014, pp. 90-91).

88. Biard (1989a, p. 85).

89. Cfr. Aristoteles, *De interpretatione*, versio Boethii, I, c. 2, p. 4, ll. 5-7: «Nomen ergo est vox significativa secundum placitum sine tempore, cuius nulla pars est significativa separata».

90. Cfr. Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae (Wo)*, IV, q. 21, Ebbesen ed., p. 156; Nicolaus Cornubiensis, *Notule super librum Porfirii*, in "Oxford Logic 1250-1275: Nicholas and Peter of Cornwall on Past and Future Realities", in Lewry P.O. (ed.), *The Rise of British Logic. Acts of the Sixth European Symposium on Medieval Logic and Semantics Balliol College, Oxford, 19-24 June 1983*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1985, pp. 19-62, in part. p. 46.

91. Cfr. Sigerus de Brabantia, *Sophisma: omnis homo de necessitate est animal*, B. Bazán ed., in Sigerus de Brabantia, *Écrits de logique de morale et de physique* cit., pp. 43-52; Petrus de Alvernia, *Sophismata*, V, Problema 2, det., cit. in Ebbesen (2015, p. 86, n. 37); Radulphus Brito, *Quaestiones super Analytica posteriora*, I, q. 38, ad 5, G. Wilson ed., Leuven University Press, Leuven 2016, p. 167; Petrus Cornubensis, *Omnis homo est*, ad II, Ebbesen ed., pp. 152-153.

92. Cfr. Ockham, *EPer*, I, c. 1, OPh, II, p. 377, ll. 11-13 e p. 378, ll. 27-28.

definizioni aristoteliche, che anzi gli appaiono adeguate; tuttavia, ritiene che quando si ricercano i referenti di un dato termine non bisogna focalizzarsi tanto sul modo in cui quest'ultimo significa, quanto piuttosto sulle caratteristiche che deve possedere la *res* significata. Da questo punto di vista, il fatto che l'oggetto sia attualmente esistente costituisce una condizione fondamentale affinché possa esser significato; questo perché la *duritia* stessa del presente fornisce il perimetro di esistenza entro il quale ogni *res* può esser riconosciuta come tale:

> [H]oc nomen 'homo' nec in suo significato nec ex modo significandi aliquam duritiam temporis includit; res tamen significata per istum terminum necessarie mensuratur duritia temporis praesentis. Unde res significata per hominem aliquam duritiam temporis sibi determinat pro mensura sed nullam partem temporis sibi determinat.[93]

Proprio quest'idea che sia la realtà stessa a determinare il significato di un termine pare condivisa sia da Burley che da Ockham. Tuttavia, sembrerebbe che il primo non proponga, sulla base di questa realizzazione, una più chiara e generale definizione della significazione, cosa che, invece, *Venerabilis Inceptor* fa, utilizzandola o presupponendola sistematicamente nelle varie diramazioni della sua dottrina semantica. D'altra parte, tutto ciò si riconnette in maniera chiara al radicale estensionalismo su cui egli tenta di costruire le proprie teorie, che lo porta ad enfatizzare sistematicamente la relazione che sussiste tra i segni e la realtà. In effetti, verso questa direzione procede il suo tentativo di purgare la semantica da tutte le incrostazioni di tipo epistemologico, risultato ottenuto tramite alcune operazioni fondamentali: 1. la ridefinizione della significazione in termini di supposizione; 2. la riduzione della mediazione cognitiva a una mera consapevolezza del segno; 3. la descrizione dei processi linguistici come una sorta di automatismo che avviene *sine notitia* del segno stesso; 4. la completa semanticizzazione della mente. In aggiunta, quanto esposto in queste pagine rende chiaro come Ockham consideri la relazione diretta tra segni

93. Gualterius Burlaeus, *Quaestiones in librum Perihermeneias*, 5.51, Brown ed., in part. p. 295. Cfr. anche ivi, 4.55, p. 275: «Ad aliud: Quod haec propositio "Nomen significat praeter omnem differentiam temporis" potest intelligi dupliciter: Uno modo quod ipsum nomen nec in suo significato nec ex modo significandi aliquam differentiam temporis includat; et hoc est verum: Per hoc enim distinguitur nomen a verbo. Alio modo quod rem significatam per nomen non consignificatur aliqua differentia temporis; et hoc est falsum, quia rem significatam per hominem necessario consignificatur differentia temporis praesentis tamquam propria mensura talis rei. Nulla tamen differentia temporis est de essentia rei significatae per hominem». Cfr. anche ivi, 5.31 e 5.32, pp. 290-291, ove l'autore rileva che i termini comuni non significano in maniera univoca i *supposita* del passato, del presente e del futuro, ma soltanto analogicamente.

e realtà così fondamentale da ritenere che la funzione di rimando dei termini non possa basarsi su una referenza vaga o generica all'oggetto, poiché piuttosto presuppone – ed esige – un riscontro diretto nella realtà presente ed attuale. Se ciò non può avvenire, possiamo parlare soltanto in un senso più derivativo e meno proprio di significazione, ovvero quelli che l'autore ammette a partire dalla seconda definizione che propone nella *Summa logicae* e nei *Quodlibeta*.

4.2. La dottrina della significazione di Giovanni Buridano

4.2.1. *Le proprietà della significazione*

Il fatto che Giovanni Buridano non abbia intrapreso gli studi di teologia, restando a vita un *magister artium*, nonché la sua decisione di non entrare in nessuno degli ordini mendicanti del periodo, hanno avuto delle enormi implicazioni sulle modalità in cui egli ha costruito il suo sistema filosofico. Secondo Jack Zupko, tutto ciò ha permesso all'autore di mantenersi a debita distanza dalle dispute teologiche del periodo e di adottare su determinati argomenti un atteggiamento più eclettico, riprendendo senza problemi spunti e contenuti sia dalla tradizione francescana che da quella domenicana[94]. Al contempo, però, proprio la sua permanenza assidua nella facoltà delle arti ha impedito a Buridano di dedicarsi a un vasto numero di tematiche di tutto rilievo, lasciando ai posteri l'amaro compito di capire in che modo, stando le premesse fondamentali della sua dottrina filosofica, egli avrebbe potuto approcciare i più classici quesiti teologici. Ciò vale, ad esempio, per la questione dell'efficacia semantica dei nomi atti alla significazione dell'essenza divina, che – come abbiamo visto – veniva di solito presa in considerazione in sede di commento della d. 22 delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. La mancata possibilità, per Buridano, di dare un contributo diretto alla discussione su questa tematica, dunque, rappresenta un importante vuoto contenutistico, soprattutto se teniamo presente la posizione ambivalente da cui egli parte.

Allo stesso modo di Ockham, il maestro parigino adotta in maniera assidua la logica dei termini per la risoluzione dei più svariati problemi filosofici; al contempo, però, egli sembra mostrare piena aderenza al principio – condiviso in maniera generalizzata nel secolo XIII – della piena corrispondenza e proporzionalità tra l'*intelligere* e il *significare*. I passi che attestano tutto ciò sono numerosi. Nelle *Defensiones determinationis de diversitate generis ad speciem*, ad

94. Cfr. Zupko (2003, p. xii).

esempio, egli asserisce che tra l'apprendere, il dire e l'argomentare esiste un certo qual ordine definito:

> Quartum notabile est solum quod ista tria se habent per ordinem, scilicet simpliciter per intellectum apprehendere, dicere et arguere vel sillogizare (vel sillogizare *om.* K). Nam sillogizare praesupponit dicere et dicere praesupponit apprehendere sive simpliciter intelligere. Ex quo sequitur quod secundum variationem eius quod est intelligere simpliciter variatur dicere, et secundum variationem eius quod est dicere variatur sillogizare.[95]

L'argomento proposto ricorda molto da vicino il principio del *significare sequitur intelligere* che abbiamo incontrato già in riferimento a Pietro di Alvernia[96]: la possibilità stessa di dire cose differenti rispetto ad un certo oggetto è completamente asservita alle apprensioni che di quello stesso si possiedono. Proprio per questo motivo, sebbene i predicati 'animale' e 'uomo' possano talvolta esser attribuiti a uno stesso oggetto – come nelle proposizioni 'Socrate è uomo' e 'Socrate è animale' – essi producono sillogismi diversificati che in ultima istanza dipendono dalla diversità delle intellezioni o dei concetti a cui essi corrispondono[97].

Ma questo punto viene forse reso in maniera più efficace nel capitolo quarto dei *Sophismata*, precisamente quando l'autore si appresta ad introdurre la nozione di *appellatio rationis*: «eamdem rem possem cognoscere secundum multas diversas rationes, et illi rei secundum illas diversas rationes diversa nomina imponere ad significandum»[98]. Come è facilmente intuibile, in questa sede '*ratio*' viene assunto sinonimicamente rispetto a '*conceptus*', scelta non insolita nel *corpus* buridaniano. In questo senso, si comprende come l'autore stia sottendendo proprio quanto si è detto nel capitolo precedente sulle funzione di tipo contenutistico svolta dagli atti di intellezione: ogni concetto è per sua

95. Buridanus, *DDDGS*, K, f. 189vb; P, f. 274r.

96. Cfr. *supra*, c. 1, pp. 113-114.

97. Cfr. ivi, K, ff. 189vb-190ra; P, f. 274r-v: «Quaerent enim multi [...] utrum sit idem dicere 'Sortes est homo' et 'Sortes est animal'. Ad quod dicendum est quod est idem dicere, si ly 'idem' sit accusativi casus, quia est dicere (quia...dicere] *om.* K) sive affirmare utrobique idem de eodem. Sed non est idem dicere (idem dicere] *om.* K), si ly 'idem' sit nominativi casus, non enim utrobique est idem dicere, id est eadem dictio sive affirmatio, cuius ratio est quia non est in terminis eadem simplex apprehensio, licet enim (utroque *add. sed del.* K) utrobique idem praedicetur de Sorte. Tamen haec non est secundum eundem (eandem *a. c.* K) conceptum et quia secundum variationem dictionis variatur sillogismus. Immo etiam ad identitatem sillogismi non sufficit ydemptitas realis terminorum et propositionum. Sed oportet etiam ipsa esse identificata per intellectum».

98. Buridanus, *DPS*, c. 4, pp. 81, ll. 21-22. Cfr. anche Buridanus, *QM (U)*, IV, q. 8, Badius ed., f. 19ra (Ca, f. 62vb; Pa, f. 132va): «Nos cognoscimus, scimus vel intellegimus res secundum determinatas et distinctas rationes et etiam rem possumus intelligere secundum unam rationem et secundum aliam ignorare».

intrinseca costituzione capace di rendere attuale un certo modo di conoscere l'oggetto verso cui risulta intenzionalmente rivolto. Tuttavia, proprio la peculiare scelta terminologica dell'autore si dimostra emblematica.

Il concetto di *ratio* ha acquisito molteplici sfaccettature all'interno della tradizione logica medievale. Esso era stato, talvolta, utilizzato come sinonimo di '*definitio*', uso di cui talvolta anche lo stesso Buridano sembra farsi portavoce. Ma aveva anche avuto fortuna in sede di distinzione dei termini equivoci e univoci, che, secondo la traduzione boeziana dei *Praedicamenta*, differiscono proprio per il fatto che i primi sono associati ad un'unica *ratio substantiae*, mentre i secondo no. Secondo Biard, però, in questo contesto il termine sembra esser perlopiù ripreso dalle teorie del modismo[99]. Per autori come Rodolfo il Bretone o Tommaso di Erfurt, l'espressione '*ratio significandi*' tiene al contempo insieme due aspetti complementari: uno di tipo attivo, l'altro passivo. Da un lato, difatti, essa è ciò per mezzo di cui l'intelletto fonda l'attitudine alla significazione di una certa *vox*; dall'altro, corrisponde a una proprietà della cosa che viene passivamente significata[100].

In questa sede, anche Buridano lascia chiaramente intendere che la *ratio* svolge un ruolo fondativo nell'operazione di istituzione dei termini; anzi, proprio i diversi modi in cui i nomi sono capaci di significare una medesima realtà sembrano derivare dai differenti apporti conoscitivi trasmessi dai concetti. Ma queste ragioni trovano indubbiamente un fondamento ultimo in qualche aspetto dell'oggetto stesso, che si manifesta in tal maniera come conosciuto. Certo, come è chiaro, il maestro parigino non emulerebbe mai l'estrema materializzazione delle proprietà delle voci che era propria delle prospettive modiste. Tuttavia, la possibilità che egli abbia rielaborato e rimodulato questa tradizione appare certamente credibile. In questo senso, sembrerebbe che il discorso sulla significazione non possa mai esser separato dall'apporto contenutistico della *ratio* concettuale, intesa al contempo come

99. Cfr. Biard (2012, p. 142): «On peut penser que la notion buridanienne de *ratio* plonge ses racines dans la théorie modiste, où la *ratio significandi* désignait l'aptitude à signifier conférée par l'intellect à une *vox*. [...] Chez Buridan cette *ratio* marque la présence efficace de l'intellect au sein même du procès de signification. Envisagée à partir du mot, elle est ce qui le rend signifiant; à partir de la chose, c'est la manière dont elle est conçue»; Biard (1988, pp. 133-134; 2017, pp. 270-271).

100. Cfr. Radulphus Brito, *Quaestiones super Priscianum minorem*, H.W. Enders, J. Pinborg edd., 2 voll., Fromann-Hlzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, I, p. 160: «[D]ico quod ratio significandi activa [...] est in voce sicut in subiecto, quia vox de se non est signum rei [...]; ergo si vox fit signum [...] hoc est per aliquod existens in voce. [...] ergo in voce est ratio significandi per quam vox refertur ad rem significatam et ratio consignificandi per quam refertur ad rei proprietatem. Ergo illae rationes significandi et consignificandi sunt in voce»; Thomas de Erfordia, *Grammatica speculativa*, c. 4, G.L. Bursill-Hall ed., Longman, London 1972, p. 146: «[E]adem est ratio, per quam vox est significans active, et per quam proprietas rei significatur passive».

ciò che fonda l'operazione di rimando della *vox* e ciò che rende nota la *res* sotto un certo aspetto.

Va notato che l'autore riprende questo modo di esprimersi anche in altre sedi. Un esempio significativo si ritrova nella q. 5 della sua ultima *lectura* del libro II del *De anima*, dove si specifica come le potenze dell'anima non possano esser distinte tra di loro in senso letterale, ma soltanto in uno improprio. Questo perché quando si designa l'anima con i termini '*nutritiva*', '*sensitiva*' e '*intellectiva*' ci si riferisce sempre alla medesima realtà; tuttavia, tali termini sono istituiti sulla base di divergenti *rationes* che rendono manifeste diverse operazioni che questa stessa *res* è capace di condurre[101].

Dunque, Buridano struttura sempre in un evidente rapporto di proporzionalità le azioni del dire le cose e del comprenderle, in maniera tale che il primo dipenda strutturalmente dal secondo. Ciò fornisce un chiaro indizio delle direzioni che egli intende dare alla propria dottrina semantica, che occorre a questo punto cominciare ad analizzare nel dettaglio. A differenza di Ockham, il maestro piccardo non si concentra quasi mai sulle accezioni del termine '*signum*', né prova a tirarne fuori una definizione logicamente soddisfacente. Tale dato non dovrebbe nemmeno sorprendere più di tanto, se si pensa che, non avendo intrapreso alcun percorso teologico, Buridano non si è mai dedicato ad una lettura attenta dei testi da cui gli autori medievali avevano ricavato le principali definizioni semiotiche, ovvero quelli di Agostino.

Diverso è invece il caso della nozione di *significatio*, su cui Buridano ritorna più volte nel corso delle sue opere, mettendone in luce, di volta in volta, aspetti peculiari e distinti. Dalla sua esposizione è possibile enucleare almeno cinque caratteristiche fondamentali della *significatio*: 1. la funzione cognitiva; 2. l'intento comunicativo; 3. il carattere atemporale; 4. l'indipendenza dal contesto; 5. la transitività.

Il punto 1 è in maniera evidente legato al modo stesso in cui l'autore vede le relazioni tra semantica e gnoseologia. Se, difatti, Ockham aveva abbandonato del tutto la classica definizione del significare come *intellectum constituere*, questa formula appare invece con frequenza negli scritti buridaniani e viene ritenuta un'attestazione efficace del fatto le parole debbano far conoscere qualcosa: «[H]oc significatur per nomen quod per ipsum positum in oratione

101. Cfr. Buridanus, *QDA (3)*, II, q. 5, § 22, pp. 162-164, ll. 91-98: «Sed secundum sensum improprium concedimus in homine esse multas potentias animae, ad istum sensum quod anima est potens exercere multas diversas operationes et, secundum rationes diversas et respectivas ad illas operationes, imponuntur sibi nomina diversa quae dicimus secundum rationem differre. Sic dicimus intellectum, sensitivum et vegetativum differre secundum rationem, quia haec nomina significant rem eamdem secundum diversas rationes».

intelligitur, cum significare sit intellectum rei constituere»[102]. Il carattere eminentemente cognitivo della significazione emerge con particolare forza in un passo della q. 6 del commento agli *Elenchi sofistici*. Ivi, nel discutere la necessità che un medesimo nome significhi più cose, Buridano non si limita a richiamare la definizione classica di ascendenza aristotelico-boeziana, ma la arricchisce di osservazioni di indubbio rilievo teoretico:

> [S]uppono primo quod *terminum significare rem* est *ipsam rem ad memoriam reducere*. Unde significare est intellectum constituere. Secundo suppono quod termini ad placitum instituti non habent ex se quod significent res, sed habent hoc ex impositione. Unde antequam hic terminus 'homo' fuit impositus, non magis significavit Sortem vel Platonem quam 'bu' vel 'ba' intellectum fecisset si haberet ex se significare sua significata. Tunc sit illa conclusio: nobis non intellectum nec res significantes terminis non significant. Probatur, nam tunc non faciunt intellectum recurrere ad intentiones, idest similitudines, rerum; et per consequens tunc non ducunt res ad memoriam; et per consequens tunc non constituunt intellectum. Consequentia tenet per prima suppositionem, scilicet *significare* est *res ad memoriam ducere*, id est: *facere intellectum recurrere ad intentiones rerum.*[103]

Il fatto che l'autore veda l'azione di rimando della *vox* come un ricondurre alla memoria l'oggetto, potrebbe farci pensare che egli stia proponendo un'idea simile a quella suggerita da Ockham con la formula agostiniana '*facit in cognitionem venire*'; tuttavia, il modo in cui prosegue il testo stesso lascia emergere un'idea ben diversa. Il termine stesso '*memoria*' fa innanzitutto riferimento al fatto che una certa *res* debba esser stata previamente conosciuta, poiché altrimenti non si tratterebbe di un "ricordare"; in questo senso, l'assunto dell'autore è sempre quello che si è segnalato anche nelle *Defensiones*, ovvero il dire la cosa presuppone una sua apprensione. D'altra parte, il ricondurre qualcosa alla memoria è direttamente relato alla possibilità che un certo termine faccia in modo che l'intelletto "ricorra", ovvero chiami in causa le intenzioni degli oggetti. Ovviamente, così come nel caso della parola '*ratio*', l'autore utilizza anche '*intentio*' come sinonimo di concetto, come mostra l'appello stesso alla nozione di somiglianza, che Buridano generalmente accetta, pur tenendo ferme le precisazioni poste in precedenza sulla funzione rappresentativa degli atti mentali[104].

102. Buridanus, *QPer*, I, q. 2, p. 12, ll. 34-36.
103. Buridanus, *QE*, 6.3.1, p. 25, ll. 52-63.
104. Sui significati del termine '*intentio*' in Buridano, cfr. anche Zupko (2015).

Dunque, quel che l'autore prospetta non è affatto una sorta di automatismo che a partire dalla ricezione del segno conduce in maniera immediata alla *res*. Piuttosto, la significazione viene descritta come un processo estremamente carico dal punto di vista epistemologico che coinvolge almeno tre step cognitivi, i quali – stando ai '*per consequens*' da lui utilizzati – sembrano tra loro così ordinati: a. innanzitutto la mente ricorre alle intenzioni; b. conseguentemente richiama alla memoria la cosa; c. in tal modo si arriva dunque alla produzione di una comprensione. Da questo punto di vista, diviene chiaro perché parole come '*bu*' o '*ba*' non siano significative: non essendo state associate ad alcun concetto tramite un atto di imposizione, esse non sono in grado di attivare la condizione a, e conseguentemente nemmeno la b e la c.

Per quanto riguarda il punto 2, ovvero l'intento comunicativo della significazione, anche questo costituisce un elemento centrale dell'approccio buridaniano. Uno dei passi più significativi in tal senso viene fuori dal trattato IV delle *Summulae de dialectica*, dedicato alla teoria delle supposizioni. Nel secondo *lemma* del primo capitolo, si evidenzia come tutte le *dictiones* vocali – non assunte in *suppositio materialis* – che siano parte funzionale di un enunciato completo significano e formano un concetto nell'intelletto di chi ascolta[105]. Tale precisazione è in un certo senso primitiva e autoevidente: il *constituere intellectum* è volto non a chi fa uso di un determinato segno, ma al destinatario. Tuttavia, originale è il modo in cui Buridano sviluppa tale punto nel suo commento:

> [N]otandum est quod data fuit nobis virtus vociferandi finaliter ut possemus aliis significare conceptus nostros, et fuit nobis datus auditus finaliter ut nobis significarentur conceptus vociferantium. Ita loquitur Aristoteles in fine libri *De anima* dicens quod auditum habet animal ut significetur aliquid sibi, linguam autem habet ut significet aliquid alteri [...]. Et sic patet quod vox significativa debet significare audienti conceptum proferentis, et debet in audiente constituere conceptum similem conceptui proferentis nisi frustra vel deceptorie proferantur, aut forte solum propter delectationem quae est in audiendo se ipsum, sicut est de eo qui solitarie cantat aut propter aliquam talem causam.[106]

Dunque, agganciando la sua riflessione alla costituzione biologica stessa degli animali, Buridano delinea la significazione nei termini di quello che, in altra

105. Cfr. Buridanus, *DS*, 4.1.2, p. 8, ll. 20-24: «Dicto ergo modo capiendo 'significationem' et 'suppositionem' differunt significatio et suppositio, quia cuiuslibet dictionis, quae non materialiter sumpta est pars propositionis, interest significare et audienti eam conceptum aliquem constituere secundum institutionem ad placitum sibi datam».

106. Ivi, p. 9, ll. 8-17.

sede, ho definito un «processo cognitivo compartecipato»[107]. Questo perché l'azione del significare può dirsi effettivamente compiuta se e solo se sono rispettate queste due condizioni fondamentali: 1. il parlante deve voler trasmettere un proprio concetto pronunciando una *vox* relata ad esso proprio mediante un atto di imposizione; 2. nella mente di chi ascolta deve generarsi un contenuto uguale o – quantomeno – simile a quello presente in chi parla. Se tutto ciò non viene soddisfatto, allora non si ha alcun significare in senso proprio.

Buridano fa riferimento, ad esempio, alla possibilità che una certa *vox* sia proferita *deceptorie*, ovvero con un senso ingannevole. Probabilmente, la circostanza che vuole chiamare in causa non è quella della menzogna, dato che in quel caso si potrebbe quantomeno dire che il parlante sia riuscito a comunicare il concetto che voleva, anche se sa che esso non corrisponde a qualcosa di veritiero[108]. Piuttosto, è più verosimile che egli si riferisca a quei casi in cui una *vox* finisca con il portare alla mente di chi ascolta un concetto diverso da quello che sta pensando effettivamente chi la proferisce, il che è facilmente immaginabile nel caso di omonimi come 'calcio', 'partito', 'pesca' etc.

Nel *De propositionibus*, in sede di discussione della distinzione tra le voci significative e quelle non significative proposta da Pietro Ispano – il cui manuale di logica viene assunto come testo base di buona parte dei trattati che compongono le *Summulae de dialectica*[109] –, Buridano dà degli ulteriori ragguagli che vanno questa direzione[110]. L'occasione gli viene offerta da un passo del *De anima* di Aristotele, ove si lascia intendere che il pronunciamento di una qualunque *vox* che sia davvero tale, e non dunque un mero *sonus*, presuppone che chi la proferisce stia "immaginando" effettivamente qualcosa[111]; ciò sembra implicare che essa debba sempre risultare significativa. In un originale tentativo di conciliazione tra queste istanze diversificate, Buridano dà ragione ad Aristotele nel

107. Migliaro (2021a, p. 45). In questo stesso articolo, analizzo molto più approfonditamente il problema della bidirezionalità della significazione in Buridano, nonché i passaggi chiamati in causa in questa sede.

108. È in questa maniera, in effetti, che nei *Sophismata* tratta del problema delle menzogna: chi mente ha nell'intelletto una proposizione simile a quella che proferisce; tuttavia, la bugia è data dal fatto che egli non assente al suo contenuto veritativo. Cfr. Buridanus, *DPS*, c. 1, p. 32, l. 25 – 33, l. 2.

109. Le eccezioni sono i trattati IV, VII, VIII e il IX. Sull'argomento, cfr. Migliaro (2021a, pp. 26-28).

110. Cfr. Buridanus, *DPro*, 1.1.4, t.b., p. 14, ll. 4-8: «(1) Vocum alia significativa, alia non significativa. (2) Vox significativa est illa quae aliquid auditui repraesentat, ut 'homo' hominem, vel gemitus infirmorum dolorem et latratus canum iram vel gaudium. (3) Vox non significativa est illa quae auditui nihil repraesentat, ut 'bu' 'baf'». Cfr. Petrus Hispanus, *SL*, t. 1, § 3, p. 1 23 – p. 2, l. 3.

111. Cfr. Buridanus, *DPro*, 1.1.4, p. 14, ll. 9-16: «Prima est divisio vocis in significativam et non significativam. Quod statim videtur esse contra Aristotelem secundo *De anima*, ubi determinat quod omnis vox sit sonus significativus dicens: "non enim omnis animalis sonus est vox, sed oportet animatum esse verberans et cum imaginatione aliqua; significativus quidem sonus est vox". Et ad hoc breviter est dicendum quod cum non possit proferri vox sine aliquo conceptu, vox omnis est significativa illius quod animal vociferans concipiat».

dire che non si dà *vox* che non implichi la presenza di un concetto nella mente del parlante. Tuttavia, nel senso stretto inteso da Pietro Ispano, tale premessa non esaurisce il discorso sulla significazione. Il fatto che la *vox* indichi che il parlante stia pensando a qualcosa di preciso non basta a renderla significativa, poiché essa deve esser capace di "notificarlo", ovvero renderlo evidente a chi ascolta. E, dunque, ogni qual volta che all'uditore non sia efficacemente comunicato quanto concepisce il *vociferans*, ciò costituisce una condizione sufficiente affinché quella *vox* venga ritenuta non significativa[112].

Spostando l'attenzione al punto 3, ovvero la questione dell'atemporalità della significazione, bisogna innanzitutto prendere in considerazione il modo in cui Buridano recepisce la differenza tra il nome e il verbo. Come già detto, secondo le definizioni di Aristotele, la differenza fondamentale tra le voci che sono nomi e quelle che sono verbi deriva dal fatto che le prime significano *sine tempore*, mentre le seconde *cum tempore*. Tuttavia, l'obiezione classica che può esser rivolta a questa dottrina è che, in realtà, esistono termini capaci di riferirsi a intervalli o misure temporali, come 'anno', 'giorno' o mese, che ciononostante nessuno considererebbe dei verbi. Rielaborando una soluzione tradizionale[113], nel *De propositionibus* Buridano risponde a tale obiezione rilevando come ci sia una differenza tra il significare il tempo e il consignificarlo:

> Respondetur quod per 'significare cum tempore' vel 'sine tempore' non intendimus significare tempus vel non significare tempus de principali significato, sed connotare vel non connotare tempus quantum ad modos significandi grammaticales, ut quod 'lego' vel 'legi' significat non tempus sed lectionem per modum praesentis vel praeteriti temporis. 'Dies' autem vel 'mensis' significat tempus, sed non per modum praesentis, praeteriti vel futuri temporis.[114]

In parole povere, il verbo non solo possiede un significato principale, ma trasmette anche – per connotazione – delle indicazioni aggiuntive sulla collocazione temporale di quanto significa, determinando la sua pertinenza al presente, al passato o al futuro. I nomi che ricadono nella categoria aristotelica del "quando", invece, rimandano primariamente a una certa dimensione temporale; tuttavia, a ciò non si accompagna la medesima specificazione

112. Cfr. ivi, ll. 17-23: «Sed auctor [*sc.* Petrus Hispanus] per 'vocem significativam' intendit in proposito omnem vocem quae homini vel animali audienti notificat quam rem vel quas res et quomodo vociferans concipiat. [...] Voces autem 'non significativas' vocat quae, licet bene designent quod vociferantes aliquid concipiant, tamen audientibus non est per naturam aut per istitutionem voluntariam determinatum quod vel quae concipiant».

113. Cfr. ad es. Lambertus Autissiodorensis, *SL*, I, c. *De nomine*, pp. 9-10.

114. Ivi, 1.2.1, pp. 20, l. 22 – 21, l. 2.

sull'appartenenza al presente o al passato o al futuro di quanto significato. Questo aspetto può divenire più chiaro con degli esempi. L'espressione "*edo*" corrisponde a un verbo che specifica un'azione compiuta da un certo soggetto, che è quella di mangiare, precisando anche il fatto che essa sta avvenendo nel momento in cui la parola vien proferita. Di converso, il termine '*dies*' significa sì un certo intervallo temporale della durata di 24 ore, ma non riconduce la mente a un preciso giorno, come quello presente, o uno del passato o – addirittura – del futuro[115]. Da ciò è possibile trarre la seguente conclusione: la significazione è atemporale non perché non possa mai concernere aspetti relativi al quando, ma poiché il suo ambito di applicazione non è di per sé circoscritto a una pertinenza esclusiva al presente, al passato o al futuro; piuttosto, tale delimitazione proviene da qualcosa di estrinseco, ovvero una proprietà semantica di tipo connotativo.

In riferimento a questo punto, bisogna anche rilevare che, secondo Buridano, la possibilità che la significazione risulti priva di incrostazioni temporali ha radici di ordine gnoseologico. Nella q. 9 dell'*ultima lectura* del libro IV della *Metafisica*, ad esempio, egli spiega che le *res* possono essere concepite in maniera tale che a ciò non si accompagni una co-intellezione del tempo in cui esse esistono, sono esistite o esisteranno; questo tipo di conoscenza fonda la possibilità di imposizione dei nomi. Tuttavia, la comprensione delle *res* può essere anche accompagnata da informazioni sulla loro collocazione temporale, e in questo caso sono i verbi a trovare una loro ragion d'essere. Questa diversificazione permette all'autore di risolvere coerentemente il problema della differenza tra i termini '*essentia*' ed '*esse*': entrambi significano la stessa cosa, ma mentre il secondo la qualifica anche temporalmente – e difatti è un verbo – ciò non accade per il primo[116].

Nella q. 6 sul libro VI della stessa opera, Buridano sottolinea in maniera

115. Una critica che potrebbe esser rivolta all'ipotesi di Buridano riguarda termini come '*praeteritum*', '*praesens*' e '*futurum*'. Probabilmente, per l'autore il fatto che un termine significhi il presente, ad esempio, non implica che lo faccia *per modum praesentis temporis*. Possiamo immaginare, difatti, che la parola '*praesens*' rimandi a tutto ciò che è stato, è, sarà o – addirittura – potrebbe divenire presente, e ciò è in linea con quanto il principio dell'atemporalità della significazione, che esamineremo a breve. Ovviamente, lo stesso ragionamento può esser applicato nei casi dei termini '*praeteritum*' e '*futurum*'. Alcuni passaggi delle questioni sulla *Metafisica* sembrano andare proprio verso questa direzione. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, IV, q. 15, Badius ed., f. 25vb (Ca, f. 69ra; Pa, f. 138vab).

116. Cfr. ivi, q. 9, Badius ed., f. 19vb (Ca, f. 63rb; Pa, f. 133rb): «Nomina enim significant sine tempore, quia etiam possunt (*om.* ed.) res concipi (concipitur ed.) non cointelligendo aliquod tempus, sed etiam res possunt intelligi cointelligendo (intelligendo ed.) determinatum tempus cui res coexistunt (existunt ed.) vel coexistebant vel coexistent (vel coexistent *om.* ed.) sic imponuntur verba ad significandum cum tempore. Ergo eadem res dicitur essentia secundum conceptum simplicem, scilicet absolutum a conceptu (connotatione ed.) temporis et eadem res dicitur esse secundum conceptum connotantem tempus vel etiam dicitur fore vel fuisse».

ancora più efficace questo aspetto, precisamente nel momento in cui tenta di descrivere l'apprensione semplice:

> De simplici apprehensione dico quod omnis simplex apprehensio est vera et nulla est falsa. Non enim apprehenditur res simpliciter, si apprehendatur cum differentia temporis, ut quia est, fuit vel erit, sed apprehenditur conceptu simplici nominali et (non ed.) quidditativo, qui indifferenter se habet ad praesens, praeteritum et futurum. Et idcirco ad veritatem talis conceptus sufficit correspondentia rei de praeterito vel de praesenti vel de futuro vel etiam de possibili: modo omne quod intelligitur simpliciter est ens fuit vel erit vel possibile est esse vel fuisse.[117]

Torna, dunque, la questione dell'indifferenza dell'esistenza dell'oggetto, che riporta in gioco alcune dottrine di avicenniana memoria. Tuttavia, diversamente dei suoi predecessori del secolo XIII, Buridano non presuppone un essere quidditativo che si contrapponga a quello attuale; anzi, abbiamo appena visto come egli ritenga che non ci sia alcun bisogno di dare una lettura ontologicamente carica delle nozioni di *essentia* ed *esse*, dato che questa distinzione può esser spiegata alla luce delle multiformi ed eterogenee capacità cognitive umane. Estremamente rilevante è il modo in cui questa intuizione si integra nel suo intero sistema gnoseologico: ogni concetto semplice è per sua natura in grado di farci conoscere l'oggetto senza alcuna distinzione temporale, cioè senza collocarlo nel passato, nel presente o nel futuro. Per questo motivo, un concetto semplice è sempre vero, nel senso che non esiste alcun termine mentale incomplesso che non corrisponda a qualcosa che sia, sia stato, sarà o perfino potrebbe esistere nella realtà.

Tornando alla questione della significazione, questa struttura appena esaminata ha precise implicazioni nel sistema di Buridano. Se Ockham aveva previsto che i termini significassero in senso proprio soltanto le cose del presente, e ciò in ragione del ruolo che la realtà stessa svolge nella determinazione dei significati, la situazione cambia radicalmente per il maestro parigino. Le prerogative atemporali che caratterizzano alcuni atti di cognizione rendono infatti i nomi ad essi associati capaci di rimandare indifferentemente a oggetti presenti, passati, futuri o persino "possibili":

> [N]otandum est quod possumus intelligere res sine differentia temporis et intelligere preteritas vel futuras sicud praesentes. Propter hoc etiam possumus inponere vocem ad significandum sine differentia temporis. Sic enim nomina significant.

117. Ivi, VI, q. 6, Badius ed., f. 37rb (Ca, f. 80va; Pa, f. 149ra).

> Unde specifico conceptu hominis ego indifferenter omnes homines concipio presentes, preteritos et futuros. Et per hoc nomen 'homo' omnes indifferenter significantur presentes, preteriti et futuri. [...] Et propter hoc consequitur quod ista 'intelligere', 'scire', 'significare', et huiusmodi, et participia inde descendentia ampliant terminos cum quibus construuntur, ad supponendum indifferenter pro presentibus, preteritis et futuris et possibilibus forte nec sunt nec erunt nec unquam fuerunt. Quamvis igitur nulla sit rosa, ego intelligo rosam non que est sed que fuit vel erit vel que potest esse. Et tunc quando dicitur: hoc nomen 'rosa' significat aliquid, concedo. Et cum dicis: illud non est, concedo. Sed fuit.[118]

Insomma, a differenza delle prospettive sostenute dal *Venerabilis Inceptor* o da Walter Burley, Buridano ritiene che l'individuazione dei *significata* sia determinata non dal mondo esterno, ma internamente, ovvero dalle modalità conoscitive permesse dal concetto. Proprio per questo motivo, il meccanismo stesso di imposizione dei nomi fa in modo che essi non smettano di significare nemmeno nel momento in cui essi perdono i propri referenti nel tempo presente. Immaginando che l'arrivo di un nuovo parassita procuri un'estinzione totale di tutte le rose presenti nella terra, il vocabolo '*rosa*' continuerebbe a rimandare comunque a quelle che sono esistite nel passato; e, dunque, posto in un determinato contesto proposizionale tale termine potrà *supponere* per queste stesse[119].

Passando al punto 4, Buridano sostiene che la funzione di significazione non è soggetta a mutamenti che dipendono dal contesto, ovvero essa rimane invariata a prescindere dal fatto che un certo termine sia considerato isolatamente o collocato all'interno di una più ampia espressione. Anche questa affermazione appare elementare, dal momento che, solitamente, per gli autori medievali la vera proprietà del termine soggetta a mutazioni in base alla struttura dell'enunciato è la *suppositio*. Tuttavia, come suo solito, il maestro piccardo riesce a far emergere da questo assunto alcune conseguenze di particolare rilievo.

Se poco fa abbiamo detto che i concetti semplici risultano contraddistinti da una certa a-temporalità, bisogna, però, capire che cosa accade con le apprensioni di tipo complesso. A tal riguardo può esser utile esaminare il discorso che egli conduce nelle conclusioni 6-9 del primo capitolo dei *Sophismata*. Si prenda, ad esempio, la complessione mentale che corrisponde all'espressione

118. Buridanus, *QPer*, I, q. 3, p. 14, ll. 10-25. Ho modificato leggermente la punteggiatura dell'edizione.

119. Cfr. ivi, p. 14, ll. 33-35: «Et visum est quod hoc nomen 'rosa' significat aliquid, scilicet quia rosam, sed non istam que est, sed que fuit. Similiter iste terminus 'Antichristus' significat aliquid et aliquem hominem, sed non aliquem qui iam est, sed qui erit».

latina '*homo albus*'. Secondo Buridano, essa è formata da due concetti semplici che permettono alla mente di concepire una incredibile vastità di oggetti: ovvero, indifferentemente tutti gli uomini nel caso del concetto di '*homo*' e tutte le cose bianche per quello di '*albus*'[120]. Questo non significa ovviamente che ognuno di questi oggetti potrà costituire un referente adeguato, dato che la composizione stessa dell'espressione va a restringere la supposizione soltanto alle cose che sono al contempo uomini e bianche; tuttavia, ciò non mina l'integrità del valore gnoseologico dei singoli concetti implicati.

Il punto rilevante è che lo stesso principio si applica anche nei casi di quelle complessioni che non possono avere alcun *suppositum* – nemmeno nel passato, nel futuro o nei *possibilia* –, come per l'espressione mentale '*asinus risibilis*' che mette insieme due elementi che non potrebbero mai esser congiunti in qualcosa di reale. Eppure, anche in questo caso, la mente che si avvalga di una tale composizione concettuale sarà comunque in grado di concepire contemporaneamente tutti gli asini e tutti gli enti capaci di ridere, ovvero gli uomini. Seguendo specularmente i processi di cognizione, ne consegue che questa stessa dinamica influenzerà necessariamente il valore di significazione assunto dalle espressioni vocali correlate ai suddetti concetti:

> [L]icet vox immediate significet conceptum, tamen, mediante conceptu, imposita est ad significandum ea quae illo conceptu concipiuntur; ideo haec dictio 'asinus' imposita est ad significandum mediante conceptu asini – significat asinos qui illo conceptu concipiuntur –, et ita vox 'risibile' imposita per conceptum risibilis significat risibilia quae illo conceptu concipiuntur. Ideo omnes asini et omnia risibilia significantur per hanc vocem complexam 'asinus risibilis'.[121]

Il principio di composizionalità che sottende alla dottrina semantica di Buridano diviene a questo punto evidente[122]: il significato delle strutture lingui-

120. Cfr. Buridanus, *DPS*, c. 2, pp. 22, l. 4 – 23, l. 9: «Nam si sit complexus per modum determinationis et determinabilis, ut conceptus correspondens huic orationi 'homo albus', si fieret propositio mentalis quod homo album currit, tunc, licet conceptu hominis concipiatur indifferenter omnis homo, tamen ille conceptus non supponeret pro omnibus hominibus, sed solum pro albis, quia per conceptum albi sibi coniunctum restringitur [...]. Et ideo ego concludo quod, licet omnis conceptus simplex supponat pro omni eo quod ipso concipitur, [...] tamen non est ita de conceptu complexo, quia conceptus correspondens huic orationi 'homo albus' nec pro omni homine supponit nec pro omni albo, licet eo omnis homo concipiatur ratione conceptus hominis, et omne album ratione conceptus albi».

121. Ivi, p. 24, ll. 5-11.

122. In effetti, molti studiosi ritengono possibile parlare di composizionalità in riferimento alla semantica buridaniana. Cfr. Klima (2001, pp. xxxvii-xxxviii; 2009, p. 175); Pérez-Ilzarbe (2004, pp. 158-159); Zupko (2017, p. 187). Cfr. anche Buridanus, *QM (U)*, VI, q. 12, Badius ed., f. 41vb (Ca, f. 32 va; Pa, f. 153va): «Ultima conclusio potest poni quod cum metaphysicus de omni termino significativo et de omni propositione habeat inquirere et scire quae res significantur vel connotantur, tamen principalius debet hoc

stiche complesse si ricava da una sorta di somma aritmetica dei significati dei loro elementi costitutivi. L'*oratio* vocale '*asinus risibilis*', difatti, significa di per sé tutti gli asini e tutti gli uomini, anche se non c'è niente nella realtà che sia al contempo asino e uomo – se non forse in un senso molto allegorico. E lo stesso principio vale per tutte le altre complessioni, a prescindere dalla sussistenza di un referente specifico. In questo senso, Buridano può definitivamente concludere che la significazione di un termine non è mai ristretta da un altro:

> Determinatio addita determinabili nihil aufert vel restringit de significatione illius, sed bene restringit vel aufert omnino eius suppositionem. Verbi gratia si ego dico asinus risibilis currit, non est credendum quod illi termini fiant non significativi, et tamen fiunt non supponentes.[123]

È immediatamente chiaro come tutto questo meccanismo abbia delle implicazioni di tutto rilievo anche nel momento in cui l'autore deve discutere delle relazioni tra le definizioni e i definiti. Ockham, infatti, aveva optato per una uniformazione dei significati di questi due elementi, ma Buridano pare procedere su un binario molto differente. Certamente, anche il maestro parigino ammette che tra la definizione e il definito vi sia una convertibilità, il che implica che l'uno deve poter stare per tutto ciò per cui suppone l'altro, e viceversa. Tuttavia, dal punto di vista della significazione, il discorso da condurre è molto differente e ciò viene esplicitato nel Trattato VIII delle *Summulae*:

> [D]efinitio proprie dicta quiditativa plura significat quam definitum; quod est quia significat quidquid genus et differentia eam constituentes significant. Genus autem in terminis non-connotativis semper plura significat quam sua species, ut 'homo' non significat nisi homines et 'animal' significat homines et bruta. Sed tamen definitio non supponit pro pluribus quam definitum, quia genus per differentiam appositam restringitur ad supponendum solum pro his pro quibus definitum supponit.[124]

considerare de terminis quam de propositionibus, quia praeter significationes terminorum nihil aliud significant extra propositiones. Unde intentio Aristotelis esset quod illa propositio 'Deus est bonus' et ista etiam 'Deus non est bonus' non significant ad (aliquid ed.) extra (se *add.* ed.) nisi Deum et bonitatem, quae etiam significant isti termini 'Deus' et 'bonus'. Et ista propositio 'homo est albus' non significat nisi hominem et albedinem quae etiam significant isti termini 'homo' et 'albus'»; Buridanus, *DPS*, c. 2, p. 40, ll. 20-23.

123. Buridanus, *DS*, c. 1, p. 25, ll. 9-12. Cfr. anche Buridanus, *QPer*, II, q. 9, p. 63, ll. 24-29: «[N]umquam nomen vel verbum mutaret suam significationem secundum diversum eius situm in oratio nec etiam secundum diversitatem sinkathegorematum sibi appositorum vel non appositorum. Ideo quecumque significaret in uno situ eadem significaret in alio. Et quecumque significaret cum aliquibus sinkathegorematibus illa significaret sine illis saltem si non interveniret equivocatio».

124. Buridanus, *DDem*, 8.2.4, p. 42, ll. 14-21. Su questo punto cfr. anche Zupko (2003, p. 105).

La presenza del genere nelle definizioni quidditative comporta di per sé una maggiore estensione della loro capacità di significazione rispetto a quella del definito, ovvero la specie. Ciò fa capire come, per Buridano, la diversità di composizione interna rende tra loro inequiparabili anche quelle espressioni che condividono il medesimo referente.

Un'obiezione che potrebbe esser rivolta a questa tesi riguarda quelle espressioni che differiscono soltanto per la presenza di particelle sincategorematiche. Queste, difatti, non possedendo alcun significato ultimo nella realtà esterna, non sembrano avere un'influenza sul numero totale dei *significata*. Nonostante ciò, anche in questo caso Buridano ritiene che anche la mera presenza di un sincategorema renda semanticamente irriducibili diverse complessioni linguistiche, e ciò a motivo della funzione peculiare che tali particelle svolgono all'interno dell'enunciato, conferendogli uno specifico modo di significare che i categoremi non potrebbero da soli trasmettere.

Per fare un esempio, la differenza della copula non cambia il numero totale delle *res* significate dalle proposizioni vocali '*Sortes est animal*' e '*Sortes non est animal*', poiché questo dato è determinato dalla funzione di rimando – acquisita tramite atto di istituzione – di '*Sortes*' e '*animal*'. Tuttavia, la copula '*est*' fa in modo che l'enunciato significhi tutte queste cose per *modum ydemptitatis*, ovvero come se ci fosse una sorta di equivalenza e coincidenza tra ciò a cui rimandano il soggetto e predicato; di converso, '*non est*' trasmette una divisione, dimodoché l'enunciato significhi le cose del soggetto e del predicato come se non coincidessero[125]. Questo discorso si lega da vicino a quanto detto in precedenza sulle differenze di *modi concipiendi* che possono venire a determinarsi tra concetti rivolti intenzionalmente verso gli stessi oggetti[126]. Il che dà prova ulteriore di come il discorso semantico si costruisca non sul piano della realtà,

125. Cfr. Buridanus, *QM (E)*, q. 12, § 429, p. 99, ll. 2-11: «Sed ista dictio 'non' nichil significat ad extra. Unde ad extra nichil plus significatur per istam 'Lapis est asinus' quam per istam 'Lapis non est asinus', quia non significantur ad extra nisi asini et lapides. Sed alio modo significantur et alio modo intelliguntur. Unde ista non significat nisi certum modum intelligendi. Possem enim intelligere lapidem et asinum per modum ydemptitatis; et sic formo affirmativam quod lapis est asinus. Vel possem intelligere per modum divisionis, aut saltem diversitatis et non-ydemptitatis; et sic formo negativam. Modo ydemptitates et diversitates rerum adinvicem nichil multiplicantur in rebus eisdem et diversis»; Buridanus, *QDA* (2), III, q. 11, *Appendice I*, §§ 11-12, pp. 572, l. 72 - 573, l. 93 (su quest'ultimo passaggio cfr. anche *infra*, c. 7, pp. 503-505).

126. Per ulteriori esempi sulla capacità dei sincategoremi di significare un *modus intelligendi*, cfr. Buridanus, *QPer*, II, q. 3, p. 64, ll. 6-12: «Et ita possibile est quod terminus supponit pro illis que non significat et non supponit pro illis que significat, ut iste terminus 'non-homo' supponit pro lapidibus et tamen non significat lapides. Nam ratione huius vocis 'homo' non significat nisi homines et non lapides. Et ratione huius sinkathegorematis 'non' nichil significant ad extra, sed solum in mente significat *modum intelligendi* secundum quem conceptus conceptui taliter conplecitutur, vel secundum quem terminus taliter supponit»; Buridanus, *DPS*, p. 70, ll. 17-22: «[I]ste terminus 'omnis' [...] solum significat apud mentem *modum concipiendi* res, secundum que modum conceptus illarum supponit pro illis rebus distributive»; Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 9, p. 106, ll. 17-27.

ma sulle funzioni gnoseologiche che rendono tra di loro differenti e inequiparabili gli atti di intellezione.

4.2.2. *La teoria del linguaggio mentale di Buridano è davvero incompleta?*

L'analisi dell'ultima delle 5 proprietà della significazione, ovvero la transitività, presuppone un approfondimento della composizione interna della cosiddetta *oratio mentalis*. Proprio a tal proposito, in realtà, un elevato numero di studiosi ha evidenziato come su questa tematica Buridano si dimostri molto meno sistematico e rigoroso di Ockham, non arrivando mai a elaborare una teoria completa e dettagliata del linguaggio mentale[127]. Ad uno sguardo attento, però, questa asserzione presentata alle volte come pacifica e quasi scontata si dimostra fortemente problematica, e ciò per molteplici ragioni.

Innanzitutto, le sedi in cui Buridano si dedica all'argomento mettendo in luce le prerogative semantiche dei concetti sono molto numerose. Ne è un esempio il diffuso *excursus* che egli inserisce alla fine del primo capitolo del *De propositionibus* per introdurre – e ciò in maniera simile a come aveva fatto Ockham stesso – le diverse tipologie di linguaggio, segnalando come ognuna di esse sia composta da *termini* (ovvero, particelle semplici) ed *orationes* (ossia, espressioni composte di vario genere):

> [T]riplex potest distingui oratio et triplex terminus vel dictio, [...] scilicet mentalis, vocalis et scripta. Mentalis oratio vocatur simplicium conceptuum complexio componendo vel dividendo per secundam operationem intellectus. Cuius orationis termini sunt conceptus simplices quos intellectus componit vel dividit.[128]

Questa constatazione diviene poi la base per esaminare, nella stesse sede, le relazioni di corrispondenza tra i vari livelli discorsivi, che si dilunga per alcune pagine. Ma a parte queste attestazioni – che compaiono in maniere simili anche in altri sedi –, vi sono dei passaggi in cui il maestro parigino propone dei contenuti che, addirittura, mancano nella dottrina del *Venerabilis Inceptor*.

127. Cfr. ad es. van der Lecq (2001, p. 1): «Unlike Ockham, Buridan never gave a theory of mental language as such»; Spade (2007, p. 103): «In short, what goes into mental language? As usual when it comes to mental language, Buridan doesn't have much to say about this. But Ockham does»; Kärkkäinen (2020 [2011], p. 1163a): «Buridan never developed a fully elaborated theory of mental language as did Ockham, but the idea of mental language was nevertheless an integral part of his thinking»; Zupko (2003, p. 95); Ashworth (2017, p. 245).

128. Buridanus, *DPro*, 1.1.6, p. 16, ll. 4-9. Cfr. anche Buridanus, *QPer*, I, q. 3, p. 16, ll. 4-10; Buridanus, *QPor*, q. 4, ll. 572-575; Buridanus, *QE*, q. 8, 3, 1, p. 34, ll. 54-57; Buridanus, *DPraedicab*, 2.1.1, p. 9, ll. 33-37; Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 7, p. 62, ll. 16-20; Buridanus, *QDA (3)*, p. 56, ll. 53-62; Buridanus, *QM (U)*, I, q. 7, van der Lecq ed., p. 37, ll. 18-27.

Un esempio lampante è il modo in cui egli, nelle questioni sul *Peri hermeneias*, cambia le definizioni di 'nome' e di 'verbo' quando devono essere applicate al livello concettuale, dato che le formule aristoteliche originarie (in traduzione latina: «nomen est vox significativa ad placitum sine tempore cuius nulla pars significativa est separata» e «verbum est vox significativa ad placitum cum tempore cuius nulla pars significativa est separata et est semper eorum que de altero dicuntur nota») risultano elaborate *ad hoc* soltanto per parlare delle particelle vocali:

> [N]omen mentale est conceptus simplex predicabilis vel subicibilis non consignificans tempus. Dico 'simplex' ad differentiam orationis mentalis. Dico 'predicabilis vel subicibilis' ad differentiam conceptuum simplicium correspondentium dictionibus sinkhathegorematicis, qui non sunt subiecta vel predicata significative sumpti. Dico 'non consignificans tempus' ad differentiam verbi et participii. Verbum autem mentale est conceptus simplex non predicabilis vel subicibilis consignificans tempus.[129]

L'aspetto estremamente rilevante di queste definizioni[130] non sta tanto nel fatto che sia nel caso del nome che del verbo l'autore sostituisca la dicitura '*vox significativa*' con quello di '*conceptus simplex*', il che era sicuramente il primo cambiamento da aspettarsi, dovuto all'incommensurabilità ontologica dei segni presi in considerazione. Piuttosto, quello che deve saltare all'occhio sono due elementi: 1. il fatto che non compaia più la formula '*ad placitum*'. Questo, com'è ovvio, non è nemmeno casuale, poiché Buridano concorda con tutta la tradizione aristotelico-boeziana nel rilevare come i concetti siano delle somiglianze naturali delle cose, che come tali non abbisognano di alcuna azione di imposizione che ne fondi la funzione di rimando. 2. L'introduzione delle nozioni di *praedicabilitas* e *subicibilitas*, che corrispondono rispettivamente alla capacità posseduta dal nome – ma non dal verbo – di fungere da predicato o soggetto in un enunciato completo e ben formato. Ciò costituisce una precisazione estremamente rilevante rispetto alle definizioni di Aristotele, che mostra come il maestro piccardo stia cercando di fondare e legittimare la funzioni logiche del linguaggio mentale attribuendo delle prerogative specifiche alle sue particelle elementari.

Ma se questa è la situazione, la domanda che dobbiamo porci è: che cosa ha condotto gli studiosi a credere che Buridano non abbia elaborato una teoria

129. Buridanus, *QPer*, I, q. 3, p. 16, ll. 28–35.
130. La definizione di '*nomen mentale*' viene ripresa anche in Buridanus, *QPrae*, q. 3, p. 28, ll. 356–361.

"completa" del linguaggio del pensiero, almeno rispetto a quella di Ockham? Forse, una possibile spiegazione deriva da queste due constatazioni: 1. Ockham sembra molto più preciso e dettagliato nell'elencazione delle particelle e degli elementi che compongono il discorso mentale, dimodoché in esso siano individuabili anche preposizioni, congiunzioni, avverbi e così via; 2. il *Venerabilis Inceptor* attribuisce ai concetti anche proprietà grammaticali, precisamente tutte quelle che rispecchiano il criterio della "non-ridondanza" e che possono avere un ruolo rilevante nella determinazione del valore di verità di un enunciato. Di converso, l'inventario delle parti del discorso mentale proposto da Buridano sembra molto più vago e carente, e addirittura in nessun caso egli cerca di individuare in esso delle proprietà di tipo grammaticale. Presentata in questo modo, l'idea proposta degli studiosi sembra acquisire una maggiore legittimità e coerenza interna. Tuttavia, anche in questo caso, è possibile mettere in evidenza come il differente approccio adottato da Buridano rispetto ai punti 1 e 2 non manifesti delle dimenticanze o – peggio ancora – delle lacune nella sua teoria del linguaggio mentale, bensì delle scelte mirate, che hanno precise fondamenta teoretiche.

Partendo dal primo punto, un aspetto che va segnalato è che, in realtà, anche quando deve parlare del linguaggio vocale – nonché di quello scritto – il maestro parigino non si presta mai a una enumerazione esauriente di tutte le tipologie di particelle grammaticali, declinabili o indeclinabili, che possono esserne parte. Questo ovviamente non vuol dire che l'autore non utilizzi mai le nozioni di avverbio, aggettivo, preposizione e così via, ma non le introduce nelle sedi in cui deve elencare le tipologie di voci; piuttosto, suddivide le parole proferite in *complexae* e *incomplexae*, individuando tra queste ultime particelle categorematiche, sincategorematiche o addirittura miste[131]. Quel che è rilevante è che Buridano asserisce esplicitamente, e ciò anche in molteplici sedi, che sia i categoremi che i sincategoremi sussistono anche a livello mentale. Parole in latino come '*vel*', '*per*', '*et*', nonché le copule '*est*' o '*non est*', corrispondono nell'intelletto a dei concetti *complexivi,* ovvero particelle che pur essendo semplici hanno la funzione specifica di connettere tra di loro, e secondo modalità di volta in volta diversificate, i termini categorematici o addirittura interi enunciati[132]. Da questo punto di vista, l'autore ha integrato pienamente nella

131. Cfr. Buridanus, *DS*, 4.2.3, t.b., p. 18, ll. 13-14: «(1) Item, vocum incomplexarum quaedam sunt categorematicae, quaedam syncategorematicae et quaedam mediae seu mixte»; ivi, 4.2.4-5, pp. 20-22.

132. Cfr. ivi, 4.2.3, p. 20, ll. 4-10: «Et etiam illae copulae 'est' et 'non est' significant diversos modos complectendi terminos mentales in formando propositiones mentales et illi modi complectendi sunt conceptus complexivi pertinentes ad secundam operationem intellectus, prout ipsa addit supra primam operatione. Et ita etiam istae dictiones 'et', 'vel', 'si', 'ergo' et huiusmodi designant conceptus complexivos plurium propositionum simul vel terminorum in mente et nihil ulterius ad extra»; ivi, 4.2.4, pp. 48, l.

mente anche i corrispettivi di ciò che a livello vocale e scritto sono le preposizioni, congiunzioni, avverbi, pur senza nominare nessuna di esse.

Osservata da un'ottica più generale la riluttanza dimostrata da Buridano nell'uso di queste nozioni per la descrizione composizionale dei livelli di linguaggio sembra dovuta, innanzitutto, alla loro disciplina di riferimento, che è la grammatica; da questo punto di vista, scrivendo trattati di logica, egli pare mantenere una distanza da terminologie e nuclei concettuali ad essa più estranei, soprattutto in sede definitoria. Un esempio che mostra questo tipo di distanza si ritrova, ad esempio, nel primo trattato delle *Summulae*, ove Buridano afferma che per i grammatici la voce '*non homo*' risulta costruita da un nome e un avverbio, ma per un logico, invece, essa consta di una particella sincategorematica e una categorematica[133].

Quanto detto, però, potrebbe trovare un controesempio proprio nel fatto che l'autore ritenga fondative le nozioni di 'nome' e di 'verbo', le quali sembrano derivare direttamente dalla grammatica, al punto da proporne una definizione che riguarda in modo specifico ed esclusivo i concetti. Tuttavia, nel suo commento al *Peri hermeneias*, precisamente nella q. 5 del libro I, Buridano mostra assumere queste nozioni in un senso che non coincide esattamente con quello grammaticale. L'occasione per chiarire questo aspetto gli viene offerta da un passaggio della definizione aristotelica del verbo, secondo cui esso indica sempre ciò viene detto di qualcos'altro («verbum est vox significativa [...] et est semper eorum que de altero dicuntur nota»). Buridano interpreta questa affermazione come un'indicazione del fatto che il verbo non può mai assumere la funzione di soggetto in una proposizione. I verbi, piuttosto, devono fungere da strumenti copulativi, capaci di congiungere il predicato con il soggetto, oppure implicano in sé un predicato, come nel caso di '*homo cucurrit*', la cui corretta valutazione logica presuppone che venga scomposta in '*homo fuit currens*'[134].

A questo punto, però, Buridano prende in considerazione una possibile obie-

20 – 49, l. 1: «Notandum est quod dictiones quibus correspondent conceptus incomplexi sunt aliquae categorematicae, aliquae syncategorematicae. Credo enim quod illi conceptus a quibus sumuntur istae dictiones syncategorematicae 'et', 'vel', 'si', quamvis sint conceptus complexivi plurium propositionum et terminorum, tamen non sunt complexi ex pluribus, sed simplices. Et etiam de conceptu huius verbi 'est', prout praecise sumitur tamquam copula. Unde etiam sic est dictio pure syncategorematica»; Buridanus, *DDem*, 8.2.4, p. 47, ll. 16-19; Buridanus, *DPS*, c. 1, p. 30, ll. 8-16.

133. Cfr. Buridanus, *DPro*, 1.2.1, p. 21, ll. 21-25: «[N]omen infinitum, ut haec vox 'non homo', nec est una dictio apud grammaticum nec etiam apud logicum. Sed apud grammaticum est duae partes orationis, scilicet nomen et adverbium, et apud logicum est unum syncategorema et una dictio categorematica».

134. Cfr. ivi, 1.3.2, p. 30, ll. 12-22: «[V]erbum non est praedicatum proprie loquendo, sed copula praedicati cum subiecto vel implicans in se copulam cum praedicato. Nam hoc verbum 'est' tertio adiacens est copula et quod sequitur est praedicatum, sed hoc verbum 'est' secundo adiacens, ut cum dico 'homo est' vel etiam quodlibet aliud verbum implicat in se copulam cum praedicato vel cum parte principaliori praedicati. Ideo ad accipiendum subiectum, praedicatum et copulam tale verbum debet resolvi in hoc

zione alla sua interpretazione, osservando che esistono verbi in grado di fungere da soggetto, ovvero quelli all'infinito[135]. A questa critica egli risponde sottolineando che, dal punto di vista logico, i nomi obliqui (ovvero quelli in casi grammaticali diversi dal nominativo) non sono realmente nomi, poiché non possono diventare soggetti o predicati nelle proposizioni; e proprio per la motivazione inversa, ovvero per la loro impossibilità di fungere da copula, i verbi all'infinito non sono verbi. In questa maniera, Buridano può evidenziare che il motivo per cui Aristotele ha definito soltanto "nomi" e "verbi" nel *Peri hermeneias*, e non anche altre particelle, è dovuto al fatto che essi bastano a rendere conto della struttura fondamentale delle proposizioni categoriche. Questo, però, implica un cambiamento rispetto alle definizioni che la grammatica fornisce di questi elementi:

> Et tunc loicus omnem partem per se subicibilem vocaret nomen proprie et nullam aliam. Ideo nomina obliqua vel adiectiva, si non possint per se subici, non essent dicenda nomina, sed determinationes nominum. Et omnes termini qui sunt per se subicibiles essent nomina. Et sic pronomina et nomina adiectiva et participia substantivata in neutro genere et verba infinitivi modi essent nomina apud loicum. Nec ista contradicunt grammatico, quia grammaticus et loycus secundum diversas proprietates partes orationis distinguunt. Ideo possunt ex suis distinctionibus pervenire diversitates membrorum.[136]

Con queste precisazioni, si comprende come nel voler ricalibrare le definizioni del *Peri hermenias* nel caso dei concetti, Buridano abbia inteso introdurre nella mente molto di più di quel che di primo impatto ci si potrebbe aspettare. Questo perché, nella sua accezione logica, '*nomen*' può indicare anche un aggettivo o un verbo all'infinito o un participio o addirittura un pronome.

Un ulteriore aspetto di questo passaggio che merita attenzione è il fatto che particelle come i nomi obliqui o gli aggettivi vengano contrassegnate come 'determinazioni' del nome stesso. Tale terminologia viene usata dall'autore anche in altre sedi e di sovente estesa al caso degli avverbi, che vengono ad essere definiti come determinazioni del verbo[137]. Tutto ciò rimanda a un tipo di di-

verbum 'est' tertium adiacens, si propositio sit de inesse et de praesenti, et in participium illius verbi, ut 'homo currit' idest 'homo est currens'. Similiter 'homo est' idest 'homo est ens'».

135. Cfr. Buridanus, *QPer*, I, q. 5, p. 23, ll. 4-11.

136. Ivi, ll. 24-32.

137. Cfr. Buridanus, *DPro*, 1.8.1, p. 82, ll. 14-20: «[M]odus est determinatio adiacens rei. Sed non oportet hic accipere istum terminum 'rei' in sua tota communitate qua convertitur cum 'ente', quia hoc non esset satis propinquum ad propositum, sed restringitur 'res' ad supponendum pro termino significativo determinabili per alium terminum sibi appositum, qui vocaretur 'determinatio', sicut adiectivum est determinatio substantivi et adverbium verbi, ut in hac propositione 'homo albus currit velociter'»; ivi, p. 83, l. 18-22; ivi, p. 84, ll. 4-10.

namica che Buridano introduce con chiarezza anche nell'ambito del linguaggio mentale. In molte delle sue opere, egli asserisce che l'intelletto è capace di comporre tra di loro i concetti attraverso una copula verbale ma anche *per modum determinationis et determinabilis*. La prima modalità viene di solita denominata '*complexio distans*', e porta alla formulazione di enunciati mentali del tipo '*homo est risibilis*', '*asinus non est animal*' e così via. La seconda, invece, prende il nome di '*complexio indistans*' e origina costrutti del tipo '*homo albus*' o '*homo non albus*'[138]. Ciò rende chiaramente comprensibile come il linguaggio mentale sia dotato di una certa completezza funzionale che gli consente di tenere dentro sia nomi e verbi, nonché le loro determinazioni appositive.

Va notato, però, che ci sono addirittura dei passaggi in cui Buridano parla di concetti di tipo aggettivo, come nel trattato VIII delle *Summulae*:

> [S]ensus non cognoscit album vel magnum secundum conceptum secundum quem dicitur album vel magnum – quia hoc esset cognoscere universaliter –, sed cognoscit singulariter hoc album ut hoc album et singulariter hoc magnum ut hoc magnum. Et videtur iste esse conceptus complexus, quia cognoscit hoc et cognoscit ipsum esse album, et iudicat hoc esse et iudicat ipsum esse hoc album. Est enim conceptus complexus ex conceptu rei per modum subsistentis secundum quem iudicamus hoc[139], et conceptu rei per modum adiacentis secundum quem apponimus 'album', iudicantes hoc esse album. Et est opinandum, ut puto, quod sicut non possem formare aliquem conceptum pure syncategorematicum sine categorematico, licet bene econverso, ita etiam non possum bene formare conceptum adiectivum sine conceptu substantivo.[140]

Questo passaggio, che ben si integra con la dottrina della formazione degli atti di sensazione e di intellezione analizzata nel precedente capitolo, introduce dei nuclei teoretici particolarmente densi. Innanzitutto, con ciò l'autore

138. Cfr. ad es. Buridanus, *QM (U)*, VI, q. 6, Badius ed., f. 37vb (Ca, f. 80va; Pa, f. 149va): «Deinde venio ad complexionem quae debet distingui duplex: una vocatur indistans, alia distans. Indistans est prout determinatio complectitur cum suo determinabili sine copula verbali mediante: ut si dico 'animal rationale', 'homo albus'. Et hoc potest fieri componendo vel dividendo, et vocatur haec 'compositio' si sit modo affirmativo, scilicet sine negatione interveniente, ut 'homo albus'; et vocatur 'divisio' si sit modo negativo, scilicet negatione interveniente, ut si dico 'homo non albus'»; Buridanus, *DPS*, c. 1, p. 23, ll. 17-20: «Possum enim componere conceptum asini et conceptum risibilis simul per modum determinationis et determinabilis, et ex his constituere unum subiectum respectu conceptus a quo sumitur 'currit'»; Buridanus, *QPer*, I, q. 3, p. 10, ll. 24-29, II, q. 3, p. 64, ll. 26-29, q. 4, p. 67, ll. 13-24, q. 5, p. 72, ll. 4-16; Buridanus, *DDem*, 8.2.3, p. 32, ll. 12-15; Buridanus, *QPhy (U)*, III, q. 14, p. 131, ll. 13-19; Buridanus, *QDA (3)*, p. 774, p. 832, p. 848; Buridanus, *QAPo*, q. 9.

139. Nell'edizione originaria compare un '<esse>', inserito dall'editore, ma che in questa sede ho preferito omettere, trattandosi di un'aggiunta non necessaria e potenzialmente fuorviante.

140. Buridanus, *DDem*, 8.2.4, p. 47, ll. 9-19.

sembra chiarificare perché egli faccia così spesso uso della nozione di composizione *per modum determinationis et determinabilis* quando parla dei concetti: l'intelletto, difatti, produce molti dei suoi concetti soltanto operando sui contenuti che già possiede. E, dunque, forma i sincategoremi nella misura in cui risultano atti a porre insieme, secondo una precisa modalità, i concetti categorematici. E allo stesso tempo concepisce i concetti *adiectivi* per determinare sotto un certo aspetto quelli *substantivi*, che devono dunque preesistere.

Quel che va evidenziato è che con questa terminologia Buridano non sembra tanto interessato ad introdurre degli "aggettivi" o "sostantivi" nel loro senso grammaticale in ambito mentale, quanto piuttosto a distinguere i termini mentali in base al *modus concipiendi* da essi trasmesso. Ovvero, sul calco della loro stessa derivazione etimologica, i concetti *substantivi* sono quelli che fanno conoscere la *res* a cui sono rivolti in quanto "sussistente", presentandola come un qualcosa che esiste come tale e non in una certa relazione con un'entità differente; di converso, l'oggetto dei concetti *adiectivi* risulta determinato come "adiacente", e dunque viene concepito non come tale, ma nella misura in cui sta in una certa relazione di pertinenza ad alcunché di ulteriore.

Su questi punti torneremo successivamente, precisamente quando discuteremo della teoria dell'appellazione di Buridano[141]. Per ora, risulta sufficiente notare che, se queste sono le premesse, allora nell'ambito della mente risultano *substantivi* anche concetti che, dal punto di vista grammaticale, non lo sarebbero. Nella stessa citazione viene fatto l'esempio di '*hoc*', che per la grammatica latina è un pronome, ma dal punto di vista concettuale presenta la cosa *per modum subsistentis*. Questa osservazione non può che riportarci a quanto l'autore aveva segnalato nelle sue questioni sul *Peri hermeneias* relativamente al fatto che per il logico esistono soltanto nomi e determinazioni di nomi, e tale distinzione non coincide con quella delle parti del discorso prevista dalla grammatica.

Tutto questo discorso potrà divenire ancora più chiaro, però, se passiamo ad esaminare il tema delle proprietà grammaticali. Riprendendo una dottrina di chiara matrice modista[142], Buridano ritiene che le parole dei linguaggi convenzionali siano determinate da due tipologie di significazione: una di tipo essenziale, che banalmente può esser ricondotta all'oggetto a cui quel termine si riferisce; l'altra rappresenta una funzione delle proprietà grammaticali e può

141. Cfr. *infra*, c. 6, pp. 450-456.

142. Cfr., ad es., Thomas de Erfordia, *Grammatica speculativa*, c. 1, § 3, p. 136: «Iuxta quod notandum quod cum intellectus vocem ad significandum, et consignificandum imponit, duplicem ei rationem tribuit, scilicet, rationem significationi quae vocatur significatio, per quam efficitur signum, vel significans; et sic formaliter est dictio; et rationem consignificandi, quae vocatur modus significandi activus, per quam vox significans sit consignum, vel consignificans».

essere contrassegnata come un *modus significandi*[143]. Semplificando, possiamo dire che, quando uno stesso termine latino viene declinato in maniera diversa, esso mantiene la propria *significatio essentialis*, pur mutando però il suo *modus significandi*. Tuttavia, Buridano non aderisce alle tesi ontologicamente più "spinte" dei modisti, che attribuiscono un corrispettivo reale a ogni proprietà grammaticale delle parole. Egli precisa tale aspetto in un punto della q. 3 del commento sul *Peri hermeneias*, ove discute l'opinione dei grammatici, secondo cui ogni nome si compone di tre elementi: la *vox*, la *significatio* e un *modus significandi*. Per Buridano questa dottrina può essere accettata solo se non interpretata in senso letterale[144]:

> Secundo. Grammaticus ponit nomen esse compositum ex voce et significatione et modo significandi. Ideo vox non est nisi pars nominis. Et totus non est sua pars. Igitur nomen non est vox.[145]

> Ad aliam rationem principalem dico quod hec non est vera secundum proprium sensum sermonis, scilicet quod nomen sit compositum etc. Sed grammaticus per 'compositum' intendit quod ad hoc quod vox sit nomen vel verbum requiritur quod sibi inposita sit significatio et modus significandi. Et significatum est forte lapis, et modus significandi est modus intelligendi rem significatam.[146]

Questa citazione ci riporta, dunque, al punto già menzionato. Trasferito a livello mentale il *modus significandi* si tramuta in un *modus intelligendi*, e da lì non c'è bisogno di individuare necessariamente un qualcosa di ontologicamente determinato che gli corrisponda. Per dirla in altri termini, la grammatica del linguaggio vocale costituisce un'articolazione convenzionale che esprime i modi di concepire permessi dai concetti. Non a caso, nel *De definitionibus*, quando Buridano deve spiegare in che modo differiscono tra di loro termini

143. Cfr. Buridanus, *DF*, 7.3.4, Hubien ed.: «Tunc ergo de nouo ego distinguam modos aequiuocationis quattuor. Primus enim et secundus sunt si nomen sit multiplex quantum ad significationem essentialem, distinguendo significationem essentialem contra significationem, seu modum significandi, grammaticalem; et tunc uel habet utrasque significationes principaliter, ut 'canis', et est primus modus, uel habet unam principalem et aliam, uel alias, secundum attributionem ad ipsam, et sic est secundus modus».

144. Sull'ontologizzazione delle proprietà delle voci portata avanti dagli autori modisti, cfr. Thomas de Erfordia, *Grammatica speculativa*, c. 5, §§ 9-10, p. 146: «[M]odus significandi passivus materialiter est in re, ut in subiecto; quia materialiter est proprietas rei; rei autem proprietas est in eo, cuius est, ut in subiecto. [...]. Modus autem significandi activus, cum sit proprietas vocis significativae, materialiter est in voce significativa, ut in subiecto; in proprietate autem rei sicut causatum in causa efficienti radicali et remota; et in intellectu sicut causatum in causa efficienti proxima; et in constructione ut causa efficiens in suo effectu proprio». Cfr. anche Pinborg (1982); Marmo (2010, 5.2); Migliaro (2024a).

145. Buridanus, *QPer*, I, q. 3, pp. 15, ll. 9-11.

146. Ivi, pp. 17, ll. 18-23.

declinati in diversi casi grammaticali, egli chiama ancora una volta in gioco le nozioni di *subsistentia* ed *adiacentia*:

> Et idem, et non aliud, significat rectus et suus obliquus, sed diversimode, quantum ad diversos modos significandi grammaticales; quia <quod> rectus significat per modum subsistentis, hoc obliquus per modum adiacentis, seu habentis se aliquo modo ad rem quam rectus cum quo construitur significat vel pro qua supponit.[147]

Certo, in questa sede il *focus* di Buridano è più sul lato della significazione dei termini vocali, che di quelli mentali. Tuttavia, è evidente il parallelismo tra queste affermazioni e quanto abbiamo già osservato a proposito dei concetti sostantivi e aggettivi. In effetti, è proprio per questo motivo che i termini in caso obliquo non possono figurare come veri e propri nomi dal punto di vista logico: ovvero, perché essi corrispondono a un modo di concepire la cosa non come *absoluta*, ma in una precisa relazione di adiacenza e "determinazione" di qualcosa di diverso, che dovrà esser espresso da un termine principale, capace di fungere da soggetto o predicato in una proposizione. Con queste premesse diviene possibile dire qualcosa di più sulle presunte "mancanze" che la teoria buridaniana del linguaggio mentale sembra manifestare rispetto a quella di Ockham.

Sebbene Buridano non definisca mai esaurientemente la grammatica e le sue varie articolazioni, in molteplici sedi egli esplicita che l'interesse principale di questa disciplina sia la *congruitas* dei discorsi[148]. Detta in parole povere, essa studia e fornisce le disposizioni formali a cui le parole devono sottostare per esser riconosciute come sensate e comprese da tutti i parlanti di un dato linguaggio. Come tale, essa costituisce una premessa della logica, poiché – e ciò è Buridano stesso a dirlo – se una certa proposizione non fosse prima congrua, allora non potrebbe esser né vera né falsa[149]. In un certo senso, ogni linguaggio convenzionale ha bisogno di una grammatica affinché si dimostri semanticamente funzionale e permetta la comunicazione tra gli individui[150]. Se coloro che parlano l'inglese o l'italiano o qualsiasi altra lingua non lo facessero

147. Buridanus, *DDem*, 8.2.4, p. 45, ll. 8-12.

148. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, VI, q. 2, Badius ed., f. 34rb (Ca, f. 77rb; Pa f. 146rb): «[L]ogica et grammatica sunt scientiae practicae: docent enim quomodo faciamus bonos syllogismos et orationes congruas, et ideo non debent cadere sub illa distinctione quae est scientiae speculativae».

149. Cfr. Buridanus, *QPer*, II, q. 3, p. 63: «Similiter hec est vera 'homo est homo albus' et non hec 'homo homo est albus', quia incongrua, ideo nec vera nec falsa»; Buridanus, *DPro*, 1.2.1, p. 22, ll. 4-5: «Haec enim est incongrua 'albus est' vel 'alba est', ideo nec vera nec falsa».

150. Cfr., al riguardo, Buridanus, *DPro*, 1.1.1, p. 11, ll. 13-16: «[N]otandum est quod ante logicam grammatica positiva bene primo addiscenda est, qua magister cum discipulo possit conferre sive sit in lingua latina vel gallica, graeca vel hebraica aut quacumque alia».

sottostando alle stesse regole e disposizioni, allora sarebbe davvero difficile potersi intendere tra di loro e passare addirittura al ragionamento sillogistico, che costituisce la struttura portante della logica. Ed è per questo che Buridano deve talvolta cedere all'uso di nozioni grammaticali per parlare delle voci anche quando fa logica, pur nella sua ferma volontà di fondarne le definizioni fondamentali su diversi presupposti.

Ma per il linguaggio mentale bisogna partire da una ben diversa constatazione: esso non ha bisogno di sottostare a delle regole formali ben precise per manifestare la propria significatività; ovvero, un concetto è sempre strutturato in maniera tale che chiunque lo recepisca ne intenda immediatamente la funzione logica. Proprio per questo motivo, il linguaggio mentale non ha una grammatica in senso stretto. Essa sussiste solo nei linguaggi convenzionali, poiché la distinzione tra le varie parti del discorso e le proprietà grammaticali regola l'espressione di ciò che, a livello mentale, corrisponde ai diversi *modi intelligendi*. E, dunque, non ha senso attribuire un "caso grammaticale" a un concetto, poiché piuttosto un termine al genitivo corrisponde a livello del pensiero a un concetto che permette di concepire un oggetto in una certa relazione di *adiacentia* con qualcos'altro. E lo stesso discorso vale, come si è visto, per la distinzione tra nomi, aggettivi o le altre parti del discorso.

In definitiva, Buridano attribuisce alla sfera concettuale una struttura logica primitiva ed essenziale, che sottende e precede tutte le possibili articolazioni dei linguaggi convenzionali. Non a caso, il linguaggio mentale viene concepito come un qualcosa di universale e di condiviso da tutti gli uomini; questo perché espleta pienamente tutte le funzioni logico-semantiche fondamentali che i linguaggi esterni sono capaci di emulare stabilizzando le proprie strutture e prerogative con l'ausilio – certamente importante e fondamentale – delle dottrine grammaticali. Da questo punto di vista, la riluttanza a trasferire categorie della grammatica non mostra delle lacune nella teoria di Buridano, quanto piuttosto una scelta ben meditata, che, rispetto all'approccio ockhamiano, tende a porre una distanza molto più marcata tra il discorso che si svolge nella mente e quello che si affida a segni artificiali.

4.2.3. *La proprietà transitiva della significazione e l'attenzione alla convenzionalità*

Dai punti finora sviluppati, diviene già possibile intuire come, a differenza di Ockham, Buridano non aderisca alla nuova posizione sulla significazione che aveva cominciato a sorgere nella seconda metà del secolo XIII, preferendo piuttosto muoversi nell'alveo della lettura boeziana del *De interpretatione*. Que-

sto perché, se l'azione vociferativa è principalmente rivolta al richiamo e alla comunicazione dei concetti, diventa evidente che sono questi ultimi – e non le cose – a costituire i *significata* primari dei pronunciati vocali. Tale premessa costituisce il fondamento per l'ultimo aspetto della teoria della significazione di Buridano che intendo analizzare in questa sede: la transitività[151].

Com'è noto, questa nozione è stata molto spesso utilizzata dagli studiosi per caratterizzare non solo la dottrina del maestro parigino nello specifico, ma in generale quella di coloro che aderiscono alla prospettiva boeziana[152]. Tuttavia, a scanso di equivoci ed ambiguità, in questa sede con il termine 'transitività' mi riferisco a questi due aspetti della significazione: 1. il fatto che essa, prima di poter giungere alla sua meta finale, deve "transitare" e percorrere con ordine i livelli di linguaggio superiori a quello di partenza; 2. il rispetto del principio matematico delle relazioni transitive; ovvero dati tre elementi linguistici a, b e c, se a significa b e b significa c, allora deve essere possibile stabilire anche una relazione di significazione – sebbene non immediata – tra a e c. Tutto ciò risulta estremamente coerente con tre tesi fondamentali che ritornano con frequenza negli scritti buridaniani e che è possibile così esporre:

> $T_{(1)}$: Le lettere scritte significano immediatamente le voci e soltanto mediatamente le cose della realtà esterna.
>
> $T_{(2)}$: Le voci significano immediatamente i concetti e soltanto mediatamente le cose della realtà esterna.
>
> $T_{(3)}$: I concetti significano le |[153] sono similitudini naturali delle | permettono di concepire le cose della realtà esterna.[154]

Partendo, dunque, da $T_{(3)}$, Buridano sostiene chiaramente che i concetti della mente, ovvero le aristoteliche *passiones animae*, siano gli unici ad avere un qualche tipo di connessione diretta con la realtà esterna. Tuttavia, egli stesso mostra un po' di indecisione sul modo in cui deve denominare tale relazione. In maniera molto frequente, e ciò lo abbiamo visto anche in precedenza, utilizza la nozione di *concipere*, procedendo sul calco etimologico stesso della parola

151. Cfr. Berger (1991, pp. 34-35); Fitzgerald (2002, pp. 16-17); Dewender (2016, p. 181). Ho trattato molto più estensivamente della transitività, focalizzando la mia attenzione sulle prime tre conclusioni del capitolo I dei *Sophismata*, in Migliaro (2021b).

152. Cfr. ad esempio Ashworth (2009, p. 151); Meier-Oeser (2009, pp. 491-493).

153. Uso questo simbolo per indicare delle possibilità non "esclusive". Spiegherò tale punto a breve.

154. Per alcuni passaggi in cui Buridano esprime con chiarezza queste tesi, cfr. Buridanus, *QPer*, I, qq. 3-4, pp. 7, l. 29 – 18, l. 1; Buridanus, *DPS*, c. 1, pp. 18, l. 13 – 20, l. 22; Buridanus, *DPro*, 1.1.6, pp. 15-18.

'*conceptus*'; tuttavia, sembra che anche i concetti di significazione naturale e somiglianza possano descrivere il rapporto tra i contenuti della mente umana e le cose, dato che Buridano se ne avvale, seppur con un po' meno frequenza. Probabilmente, ognuno dei modi di esprimersi coglie un aspetto essenziale e differente del linguaggio mentale, che si presenta come polifunzionale nella varietà di operazioni e dinamiche che in esso possono aver luogo[155].

Tuttavia, se il concetto ha soltanto dei "concepiti" primari ed immediati, lo stesso non vale per gli altri livelli di linguaggio. Le voci, ad esempio, possiedono una *duplex significatio*[156]: poiché esse rimandano direttamente e primariamente alle intenzioni dell'anima; ma significano anche secondariamente le cose della realtà, e ciò grazie all'intermediazione dei concetti stessi. In alcune sedi, l'autore contrassegna rispettivamente questi due livelli con le espressioni '*significata immediata*' e '*significata ultimata*'[157]. Addirittura, nel caso delle *litterae* il discorso si complica ulteriormente dato che oltre a rimandare primariamente alle voci e in ultima istanza alle cose, esse sembrano possedere anche dei significati – per così dire – intermedi, ovvero i concetti stessi:

> [S]icut se habent voces significativae ad placitum ad significandum conceptus mentales, sic se habent scripturae ad significandum voces. Unde voces non significant res extra animam nisi mediantibus conceptibus quibus subordinantur, nec etiam scripturae significant conceptus aut aliquas res extra animam nisi quia significant voces illos conceptus designantes.[158]

Come possiamo vedere, anche Buridano – qui, come in altre sedi – fa uso del concetto di subordinazione, tuttavia, c'è da rilevare come esso sia alquanto ridondante. Ockham parlava di *signa ordinata* proprio per evitare che la relazione tra i vari livelli di linguaggio fosse descritta in termini di significazione; di converso, per il maestro parigino, la subordinazione non implica una mera

155. Sui vari modi in Buridano parla dei concetti, nonché sulla possibilità stessa che essi possano esser considerati segni, cfr. *infra*, c. 7, pp. 511-524.

156. Cfr. Buridanus, *DPS*, c. 2, pp. 37, l. 20 – 38, l. 2: «[V]oces habent duplices significationes, unam apud mentem, quia immediate significant conceptus sibi correspondentes a quibus vel similibus imponebantur ad significandum. Aliam habent quia mediantibus dictis conceptibus, significant res, quae illis conceptibus concipiuntur, et quia multotiens illae res conceptae sunt extra animam, ut lapis et asinus. Ideo ad placitum ego vocabo prima significationem 'apud mentem', et secundam vocabo significationem 'ad extra'».

157. Cfr. Buridanus, *DS*, 4.3.2, p. 39, ll. 13-18: «Propter alias clausulas rememorandum est quod ante dictum fuit, videlicet quod dictiones categorematicae innatae supponere significant res aliquas mediantibus conceptibus earum, secundum quos conceptus vel similitudines impositae fuerunt ad significandum. Sic ergo res illas illis conceptibus conceptas vocamus 'significata ultimata' in proposito, illos autem conceptus vocamus 'significata immediata'»; Buridanus, *DPS*, c. 1, p. 24, ll. 22-24.

158. Buridanus, *DPro*, 1.1.6, p. 17, ll. 13-18.

imitazione o l'acquisizione delle funzioni di un segno preesistente, quanto piuttosto un direzionamento verso quest'ultimo delle operazioni di rimando di un termine appena istituito. Da questo punto di vista, sembra che l'ordinamento tra i vari linguaggi potesse esser espresso tranquillamente facendo uso soltanto della nozione di significazione, ma è probabile che Buridano avesse voluto approfittarne per dare una nuova configurazione a una terminologia che con gli scritti del *Venerabilis Inceptor* aveva cominciato a divenire comune e condivisa.

Sebbene il principio della transitività possa esser ritenuto tradizionale, molto più originali sono le implicazioni e le strategie filosofiche che l'autore ricava da questa impostazione. Ad esempio, su tale base egli può mostrare come nei linguaggi convenzionali esterni non vi sia sempre una corrispondenza biunivoca tra – come la definisce Gyula Klima – la semplicità o complessità sintattica di un'espressione e la sua semplicità o complessità semantica[159]. Nel Trattato I delle *Summulae*, Buridano si sofferma diffusamente su questo aspetto, spiegando come una certa *vox* possa esser detta '*dictio*' soltanto se corrisponde a un concetto semplice, e parimenti la si può contrassegnare come '*oratio*' nel momento in cui significa una complessione di termini mentali:

> Nec aliqua oratio vocalis debet dici oratio nisi inquantum designat complexionem in mente. Si enim haec tota vox 'homo currit' esset imposita ad significandum simpliciter lapidem, sicut haec vox 'lapis', tunc 'homo currit' non esset oratio vocalis, sed simplex dictio, sicut 'lapis'. [...] Sic etiam et omnis vox ex institutione designans appropriate conceptum simplicem dicitur incomplexa quia ad designandum conceptum simplicem subordinatur. Sed tamen bene notandum est quod, quia voces ad placitum nostrum instituuntur ad significandum conceptus nostros, ideo saepe contingit quod unam vocem totam simul imponimus ad significandum aliquam magnam orationem mentalem, ita quod licet illa vox significet illam orationem mentalem, tamen nulla pars illius vocis seorsum significat aliquem simplicium conceptuum illius mentalis orationis. Et tunc talis vox apud grammaticum dicitur incomplexa et vocatur 'dictio', quia non dividitur in partes quarum quaelibet aliquid significaret seorsum.[160]

Nuovamente, dunque, Buridano è costretto a mettere in luce le differenze tra l'approccio del grammatico al linguaggio e quello del logico. Questo perché la possibilità che ciò che viene pronunciato sia un segno unico, "indiviso" e

159. Cfr. Klima (2001, pp. xxxvii-xxxviii; 2009, pp. 40-41).
160. Buridanus, *DPro*, 1.1.6, p. 16, l. 13 – p. 17, l. 2.

isolato, non dà garanzia del fatto che esso svolga semanticamente la funzione di *dictio*. Allo stesso modo, la presenza di molteplici emissioni vocali non costituisce prova sufficiente del darsi di un'*oratio*, sia essa una proposizione o un più semplice tipo di espressione. Piuttosto, la valenza semantica di una determinata *vox* viene stabilita in relazione al concetto a cui essa è subordinata. È il piano della mente, quindi, a costituire la fonte primaria dei contenuti da cui il logico attinge per i propri sillogismi. Ma, come già sottolineato, lì non ha peso la "grammatica" dei linguaggi convenzionali e Buridano rende esplicito tutto ciò anche in questo caso.

Se si decidesse di assegnare a un'espressione vocale sintatticamente complessa come 'un uomo corre' lo stesso significato del termine mentale 'pietra', allora essa costituirebbe soltanto una *dictio*. Allo stesso modo, menzionando – tra altri esempi – un *modus operandi* comune ai logici del suo tempo[161], Buridano rileva come anche delle semplici lettere possano assumere la funzione di enunciati. In questo modo, una 'A' diviene una *propositio* se usata – quasi a mo' di etichetta – per indicare l'intera *oratio mentalis* 'ogni uomo è un animale razionale'; ma nulla vieta possa addirittura corrispondere a un intero sillogismo o all'intero contenuto di un libro.

A ben vedere, questo tipo di approccio offre all'autore una strategia efficace per risolvere uno dei classici e più spinosi problemi di semantica, ovvero quello dei termini "vuoti". Nella prospettiva buridaniana, difatti, non c'è alcuna *vox* che possa esser detta *significativa* ma che non significhi alcunché, come viene chiarificato nel capitolo I dei suoi *Sophismata*: «Quarta conclusio est quod etiam omni voce significativa et actu significante aliquid significatur»[162]. Egli può affermare ciò, innanzitutto, sulla base delle prerogative atemporali della significazione: affinché un termine risulti semanticamente funzionale, non è necessario che il suo significato esista nel presente; è sufficiente che sia esistito, esisterà, o appartenga almeno all'ambito dei *possibilia*.

Buridano sostiene che il medesimo assunto resti valido anche per quei nomi che denotano entità impossibili nella realtà, definiti da Gino Roncaglia come 'radicalmente non denotanti'[163]. Un esempio frequentemente citato dai logici antichi e medievali è il termine '*chimaera*'. Avendo ricevuto un'*impositio* che lo rende significativo, esso non è assimilabile a sequenze vocali prive di senso

161. Cfr. ivi, p. 17: «[E]t sicut hoc nomen 'vacuum' impositum est aequivalenter ad significandum huic operationi 'locus non repletus corpore', et sicut nos possumus convenire in disputationibus quod per 'A' intelligamus idem quod per 'montem aureum' er per 'B' idem quod per 'equum risibilem' et per 'C' idem quod per 'homo currit' et sic de aliis».

162. Buridanus, *DPS*, c. 1, p. 21, ll. 1-2.

163. Cfr. Roncaglia (1994, p. 273). Sul problema dei termini che designano enti impossibili, cfr. anche Ashworth (1977); Ciola (2019; 2020).

come '*bu*' o '*baf*', le quali possono comparire validamente nelle proposizioni solo in *suppositio materialis*. Eppure, è chiaro come tale nome non possa rimandare a una chimera, dato che per un ente di tal genere non si dà alcuna possibilità d'esistenza[164]. Allo stesso tempo, non è sufficiente sostenere che tale termine sia significativo in quanto rimanda al concetto che ne ha determinato l'imposizione[165]. Sebbene tale asserzione sia vera, essa sposta semplicemente il *focus* della ricerca a livello del linguaggio mentale. Difatti, è necessario che da qualsivoglia concetto – se davvero tale – emerga alcunché di concepito. Eppure, la chimera è nulla; dunque, non può essere essa quell'*aliquid* che costituisce il contenuto intimo prodotto dal concetto in questione: «Quid ergo concipitur illo conceptu?»[166].

Secondo Buridano, questa problematica si risolve con molta semplicità ammettendo che i nomi 'radicalmente non denotanti' non costituiscano affatto delle *dictiones*; ovvero, non corrispondono a livello mentale a un termine semplice. Di conseguenza, occorre individuare la *descriptio* o la *definitio dicens quid nominis* a cui tali termini rimandano, ossia la stringa complessiva capace di esplicitare tutto ciò che è implicato e significato da quella che apparentemente sembra una *vox* unica e solitaria. L'esempio solito che l'autore fa a tal riguardo è quello del termine '*vacuum*'. Anch'esso, difatti, non potrebbe mai designare alcunché di esistente, dal momento che – stando alla concezione aristotelica dello spazio – il vuoto è sostanzialmente un "nulla". Tuttavia, proprio del vuoto è possibile individuare una definizione specifica, condivisa in maniera generalizzata nel tardo Medioevo, poiché elaborata a partire dal libro IV della *Fisica* di Aristotele: «locus non repletus corpore»[167]. Una volta stabilito ciò, occorre ammettere che, sebbene la parola '*vacuum*' non denoti alcunché nella realtà, essa corrisponde alla *complexio* concettuale che esaurisce tale definizione. Per questo motivo, su di essa si applica lo stesso ragionamento già proposto per le espressioni mentali '*homo hinnibilis*'

164. Cfr. Buridanus, *DPS*, c. 1, p. 21, ll. 5-7: «Quinta conclusio est quod hoc nomen 'chimaera' non significat chimaeram, posito quod impossibile sit chimaeram esse. Et sic etiam hoc nomen 'vacuum' non significat vacuum si impossibile est vacuum esse, sicut opinatur Aristoteles»; Buridanus, *QPer*, I, q. 2, p. 9, ll. 18-30.

165. Cfr. ivi, pp. 21, ll. 18-24: «Ad quod potest dici primo evadendo quod significat quemdam conceptum secundum quem hoc nomen 'chimaera' fuit impositum ad significandum. Sed sciendum est quod haec responsio non sufficit, quia iam ego non quaeram amplius de isto nomine vocali 'chimaera', sed de nomine mentali, scilicet de conceptu secundum quem illa vox 'chimaera' imponitur ad significandum. Quaeram ergo quid illo conceptu concipitur, quia dictum est quod aliquid concipitur, et tamen non chimaera»; Buridanus, *QPer*, I, q. 2, pp. 9, l. 31 – 10, l. 1.

166. Ivi, p. 22, ll. 1-2.

167. Cfr. Hamesse (1974, II, p. 130); Aristoteles, *Physica*, IV, 7, 214 a 16-17; IV, 4, 212a20. Cfr. anche Buridanus, *DPS*, c. 2, p. 35, ll. 16-17.

o '*equus risibilis*': '*vacuum*' significa tutto ciò che viene concepito mediante i concetti corrispondenti ai termini latini '*locus*', '*corpus*' e '*repletus*', cioè tutti i luoghi, tutti i corpi e tutto ciò che è riempito. Al contempo, la particella sincategorematica '*non*' aggiunge un peculiare *modus* di comprendere e porre insieme, che è quello divisivo, capace di azzerare la capacità suppositiva dell'*oratio*, a fronte della molteplicità dei suoi *significata*[168].

È chiaro, allora, che un ragionamento molto simile va esteso anche al termine '*chimaera*', sebbene in questo caso sembra che l'autore non presti particolare attenzione nel fissare un'univoca e sempre uguale *complexio* non-denotante, da sottendere ogni qual volta esso venga adoperato. D'altra parte, l'interesse di Buridano non è quello di fornire una caratterizzazione precisa e coerente di tale creatura fantasiosa, compito che spetterebbe – più che altro – alla letteratura. Generalmente, egli predilige definizioni di tipo logico e – per riprendere un'espressione di Ashworth[169]– meno "letterarie", volte all'evidenziazione dell'irrealtà di ciò che è definito. Ad esempio, nei *Sophismata* si avvale di questa formula: «chimaera est animal compositum ex membris ex quibus nihil potest esse compositum»[170]. La chimera, dunque, è un animale composto da membra di cui nessuna cosa può essere composta. È un "impossibile" per definizione, poiché essa deriva da un accostamento di concetti che rende impensabile qualsivoglia riscontro nella realtà effettiva. E tuttavia,

168. Cfr. Buridanus, *QDA (2)*, III, q. 11, *Appendice I*, § 13, p. 573, ll. 97-109: «Easdem enim res significant descriptio et descriptum. Modo descriptio huius nominis 'vacuum' est haec oratio 'locus non repletus corpore'. Et haec oratio propter hoc nomen 'locus' significat indifferenter omnia loca mundi, et propter hoc nomen 'repletus' significat omnia repleta, et propter hoc nomen 'corpore' significat omnia corpora, sed propter hanc dictionem 'non' nihil significat ad extra, ita quod omnino nihil plus ad extra significat haec oratio 'locus non repletus corpore' quam haec oratio 'locus repletus corpore'. Modo haec orationes penitus et omnino easdem res significant, sed cum diversis modis; et tamen illi diversi modi sunt de essentia orationum mentalium. Cum enim intellectus habeat conceptus loci et pleni corporis potest illos componere modo affirmativo et negativo ac si esset idem locus et repletus corpore vel ac si non esset idem, et hoc non sunt nisi diversi modi intelligendi easdem res»; Buridanus, *DPS*, c. 1, p. 26, ll. 12-28; Buridanus, *QPer*, I, q. 3, p. 11, ll. 1-25; Buridanus, *QDGC*, I, q. 3, pp. 54, ll. 18-26.

169. Cfr. Ashworth (1977, p. 63): «The logician's definition of 'chimera', which stems from Buridan, was considerably less picturesque that the literary definition, for it said merely that a chimera is being composed of parts which cannot be put together, or which it is impossible to put together».

170. Cfr. Buridanus, *DPS*, p. 27, ll. 1-11: «Ita ergo 'chimaera' correspondet conceptus complexus quo multa concipiuntur, qui tamen pro nullo supponit, quia determinatio est incompossibilis determinabili, ut patet per descriptionem dicentem quid nominis, quae ponitur esse talis 'chimaera est animal compositum ex membris ex quibus nihil potest esse compositum', ita quo idem conceptus complexus in mente correspondet huic orationi vocali et huic termino 'chimaera'. Et sic iste terminus 'chimaera' significat omnia quae significant isti termini 'animal', 'membrum' et 'compositum', <et> tamen pro nullo supponit, sicut nec conceptus complexus sibi correspondens, propter hoc quod ista determinatio vel additio 'ex quibus nihil potest esse compositum' aufert suppositionem alterius partis, scilicet huius orationis 'animal compositum ex membris', quia est ei incompossibilis». Cfr. anche Buridanus, *QPer*, I, q. 2, p. 11; Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 18, p. 192; Buridanus, *QM (U)*, IV, q. 14, Badius ed., f. 23vb (Ca, f. 67va; Pa, f. 131ra); Buridanus, *QDGC*, I, q. 3, pp. 54, l. 26 – 55, l. 4.

anche in questo caso sono significate molte cose *ad extra*, precisamente tutte quelle concepite mediante i termini mentali corrispondenti a '*animal*', '*compositum*', '*membrum*'.

Insomma, sembrerebbe che i termini vocali o scritti non denotanti funzionino come abbreviazioni o – meglio ancora – sigle che sintetizzano un contenuto concettuale molto più complesso di quanto potrebbe in prima istanza apparire. Da questo punto di vista, è evidente che le prerogative transitive che Buridano attribuisce alla *significatio* procurino di per sé una naturale attenzione all'aspetto della convenzionalità dei linguaggi esterni; questo perché la funzione logico-semantica di un segno vocale può esser pienamente carpita soltanto se si è capaci di riconnettere il segno al contenuto mentale che ne ha determinato l'imposizione. La dottrina semantica di Buridano si orienta quindi verso un marcato intensionalismo che, a differenza di Ockham, mostra diffidenza rispetto alla possibilità che i *significata* di un termine possano essere compresi unicamente alla luce della realtà esterna, poiché i processi mentali si sviluppano sulla base di dinamiche e operazioni che non sembrano avere sempre un riscontro immediato nel mondo. Tuttavia, va anche detto che questo approccio implica alcune difficoltà significative.

Se, difatti, la comprensione della significazione di una voce dipende strutturalmente dalla sua riconduzione al concetto originario, ma questo rimane di per sé "incomunicabile" e nascosto, ciò sembra complicare in maniera indefinita i processi di comunicazione. Questo perché diviene difficile stabilire secondo quale tipologia di *impositio* il parlante stia utilizzando un certo segno. Buridano sembra avere una soluzione anche a questo problema, mostrando consapevolezza del fatto che i processi di istituzione del linguaggio non siano sempre tra loro equiparabili, come espone con particolare attenzione nelle sue questioni sul *Peri hermeneias*:

> Sed tu queres quomodo ille voces que sunt nomina et verba, significent ad placitum: utrum ad placitum meum vel tuum. Dico quod aliqua sunt nomina et verba significativa eorumdem et eodem modo uni tote magne communitati, ut voces latine omnibus latinis et voces gallice omnibus gallicis. Et non est in potestate mea vel tua auferre vel mutare huiusmodi significationem communem. Sed hoc fuit in potestate primi imponentis illud ydioma vel primorum inponentium, qui ad placitum suum talibus vocibus tales significationes dederunt. Sed etiam adhuc multi inter se concordes possent fabricare ad placitum unum ydioma quo inter se uterentur, sicud patet de illis qui loquuntur inter se garganicum. Ymmo etiam ego tecum disputans vel te docens inpono voces ad significandum ad placitum meum,

> dicendo: maior extremitas vocetur 'a' et minor 'b' et conclusio 'c'. Possum enim aliter dicere, si michi placet.[171]

Dunque, i segni che fanno parte di un linguaggio istituzionalizzato e parlato da una vasta comunità di persone possiedono una significazione comune che non può essere facilmente modificata dai singoli individui. Ciò consente di limitare le possibilità di incomprensione all'interno di un determinato "idioma", pur mantenendo la consapevolezza che, tuttavia, è sempre possibile stabilire nuove convenzioni. Questi ulteriori atti di istituzione portano alla formazione di nuovi linguaggi che, fintanto che non sono condivisi da un numero sufficientemente ampio di persone, possono essere modificati con maggiore facilità. In questo modo, sembra che l'autore abbia creato una base solida per regolamentare la comunicazione dei contenuti mentali, evitando che essa scivoli in un arbitrarismo estremo e imperimetrato, che renderebbe eccessivamente complicato lo scambio di contenuti mentali.

171. Buridanus, *QPer*, I, q. 3, p. 16, ll. 11-23. Ho esaminato con maggiore diffusione questo passaggio, e le sue implicazioni filosofiche, in Migliaro (2021a).

Capitolo 5

Suppositio e *suppositum*

5.1. Introduzione alla dottrina delle *proprietates terminorum*

5.1.1. *La* suppositio *nei manuali del secolo XIII*

Il processo storico che ha determinato l'origine della dottrina delle *proprietates terminorum* si dimostra particolarmente complesso e articolato. Gli studi dedicati all'argomento hanno messo in evidenza come essa costituisca il risultato della convergenza di riflessioni, nozioni e prospettive tratte da ambiti di conoscenza molteplici e tra loro irriducibili: quali, ad esempio, le discussioni sulle *Fallacie*[1], le teorie grammaticali del periodo[2] e finanche la considerazione di problematiche di ordine teologico[3]. A tutto ciò, poi, si aggiunge anche il ruolo determinante esercitato dalla metafisica e dall'ontologia nel determinare risvolti ed articolazioni di queste teorie, influenza che traspare finanche nell'espressione stessa di '*proprietates terminorum*'. Come segnalato da Jan Pinborg, i logici del secolo XIII avevano cominciato ad utilizzare la parola '*proprietas*' per sostituire la nozione di '*officium*', a favore di una concezione del linguaggio che vede i termini come dei *subiecta* dotati di precise disposizioni aggiuntive che ne fanno materialmente parte, determinandone le funzioni semantiche[4]. Tutto ciò porta sicuramente alla mente una visione supportata dal modismo[5],

1. Cfr. de Rijk (1962-1967, I).
2. Cfr. ivi, II-1.
3. Cfr. ad es. Valente (2013).
4. Cfr. Pinborg (1972, p. 58). Pinborg menziona in particolar modo il *Tractatus de proprietatibus sermonum*, in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, II-2, pp. 707-730, in part. p. 707, ll. 4-17: «[P]roprietates solent appellari ab antiquis officia dictionum [...]. Cum autem sermo sit quasi via media inter res et intentiones nostras, et ideo ex parte cogitationis [...], accipit sermo quasdam dispositiones; et secundum illas proprietates utile est doceri sermonem. Ex parte etiam rerum accipit sermo quasdam proprietates, et secundum illas utile est etiam ipsum doceri aliquo modo et secundum ea quae conveniunt sermoni secundum res significatas».
5. In effetti, tutto ciò era già stato segnalato da Mullally (1945, pp. lxxx-ci), che aveva notato alcune

dottrina che – a differenza di quello che solitamente si pensa – non deve esser necessariamente vista come contrapposta alle elaborazioni della *logica modernorum*, dato che esse potevano anche finire con il trovare una base comune e condivisa su cui operare.

Se le cose stanno così, diventa chiaro perché, pur nella ricorrenza di schemi e concettualizzazioni simili, i logici medievali potevano interpretare e comprendere le funzioni semantiche delle parole in modi anche significativamente diversi, a seconda delle loro differenti impostazioni teoriche e filosofiche. Anzi, da questo punto di vista, non esisteva nemmeno un consenso univoco su quali e quante fossero le *proprietates terminorum*. In questa sede, sarebbe impossibile stilare un resoconto complessivo delle evoluzioni o delle posizioni sostenute nei secoli che hanno contrassegnato la storia di questa dottrina. Tuttavia, può risultare utile delineare in via generale il modo in cui i contenuti più rilevanti di questa dottrina sono stati formalizzati e sistematizzati nei quattro manuali di logica che si distinguono come i più influenti e determinanti del XIII secolo: le *Introductiones in logicam* di Guglielmo di Sherwood, le *Summulae logicales* di Pietro Ispano, la *Summa* attribuita a Lamberto d'Auxerre e le *Summulae dialectices* di Ruggero Bacone. In particolar modo, in questo paragrafo mi concentrerò sulla teoria della *suppositio*, anche se per farlo dovrò accennare al modo in cui essa viene distinta dalla *significatio* e dalla *copulatio*. Approfondirò la nozione di *appellatio* nel prossimo capitolo, mentre discuterò le altre proprietà "minori" nel corso dell'esposizione ogni volta che risulterà utile al ragionamento.

Rispetto ai manuali menzionati, quello di Guglielmo di Sherwood risulta con ogni probabilità il primo dal punto di vista cronologico. Tra gli studiosi si è a lungo dibattuto sulla possibilità che esso sia stato originariamente composto a Parigi oppure ad Oxford; oggi si tende più verso la seconda soluzione, ma la questione risulta ancora difficile da sciogliere, e ciò a causa dell'esiguità di notizie che si posseggono sulla vita dell'autore[6]. Quel che è probabile, però, è che, a prescindere dal luogo di origine, gli scritti di Guglielmo di Sherwood godettero di fama e di rinomanza, come mostrano gli apprezzamenti a lui rivolti da Ruggero Bacone, che lo ritiene – addirittura – molto più sapiente di Alberto Magno[7]. Il trattato V delle *Introductiones in logicam* elenca quattro

somiglianze peculiari tra la dottrina di Pietro Ispano e quella dei modisti. Ho approfondito maggiormente questo punto in Migliaro (2024a).

6. Cfr. Kretzmann (1966, pp. 5-6).

7. Cfr. Rogerius Bacon, *Opus tertium*, c. 2, in Rogerius Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, J.S. Brewer ed., 3 voll., Longman, Green, Longman, and Roberts, London 1859, I, pp. 3-310, in part. p. 14: «Quod probare potestis per sapientes famosiores inter Christianos, quorum unus est frater Albertus, de

proprietà dei termini (*significatio*, *suppositio*, *copulatio* e *appellatio*) e presenta le prime tre in questa maniera:

> Est igitur significatio praesentatio alicuis formae ad intellectum. Suppositio autem est ordinatio alicuius intellectus sub alio. Et est copulatio ordinatio alicuius intellectus supra alium. Et notandum, quod 'suppositio' et 'copulatio' dicuntur multipliciter [...] aut secundum actum aut secundum habitum. Et istae definitionis earum, secundum quod sunt in actu.[8]

Pur mostrando caratteristiche peculiari, la definizione della significazione compendia in sé tendenze proprie della prima metà del secolo XIII. Essa si profila innanzitutto come una funzione semantica carica di forti connotazioni gnoseologiche, che consente alla parola di presentare o comunicare all'intelletto una qualche *forma*, termine che richiama apertamente un assunto basilare della tradizionale dottrina peripatetica. La conoscenza, difatti, non riguarda la materia, ma la forma delle cose, che una volta recepita nella mente dà luogo ad un atto di intellezione. Questo *intellectus* – termine che appare in tutta la sua ambiguità, dato che alla prima occorrenza del passo riportato sembra indicare una facoltà dell'anima, mentre successivamente un suo prodotto – già formato può essere "ordinato" al di sotto di qualcos'altro e in quel caso ha luogo la supposizione; di converso, se posizionato su alcunché di diverso si ha copulazione.

Dal modo in cui ne parla, dunque, sembrerebbe che queste nozioni – almeno nell'accezione *secundum actum* – servano all'organizzazione, o meglio alla subordinazione o alla sovraordinazione complessiva dei concetti a seconda della loro differente capacità estensionale. Se da un lato tale osservazione risulta sicuramente veritiera, dall'altro va anche detto che per l'autore questa disposizione delle intellezioni sembra dipendere da una riflessione sulla strutturazione stessa della realtà. Stando ad una dottrina caldeggiata da gran parte dei filosofi del periodo, le forme si dividono in sostanziali e accidentali: le prime danno l'essere a un qualcosa che esiste al di sotto degli altri, fungendo da *subiectum*; le seconde, invece, informano soltanto ciò che sussiste in altro[9]. Non a caso, la seconda tipologia di definizione proposta dall'autore, quella abituale (*secundum habitum*), distingue la supposizione dalla copulazione proprio per la tipologia di oggetto a cui essi sono rivolti, che risulta "sussistente" nel primo caso, "adiacente" nel secondo:

ordine Praedicatorum, alius est magister Gulielmus de Shyrwode, thesaurarius Lincolniensis ecclesiae in Anglia, longe sapientior Alberto. Nam in philosophia nullus major est eo».

8. Guillelmus de Sherwood, *IL*, V, pp. 132, l. 6 – 136, l. 13.

9. Cfr. ad esempio Thomas Aquinas, *DEE*, c. 6, CL, XLIII, p. 378, ll. 13-42.

> Secundum autem quod sunt in habitu, dicitur suppositio significatio alicuius ut subsistentis. Quod enim tale est, natum est ordinari sub alio. Et dicitur copulatio significatio alicuius ut adiacentis. Et quod tale est, natum est ordinari supra aliud.[10]

Con queste premesse, Gugliemo può anche precisare in maniera più univoca a quali tipologie di particelle appartengano queste proprietà. Sebbene, difatti, ogni parte dell'*oratio* possieda una significazione, la supposizione compete soltanto ai nomi, ai pronomi o comunque a tutto ciò che è capace di fungere da sostantivo e, dunque, di significare una qualcosa come sussistente – risultando subordinabile ad altro; di converso, solo gli aggettivi, i participi e i verbi possono avere copulazione. Mentre le particelle indeclinabili, ovvero preposizioni, congiunzioni, avverbi etc. non possono avere né *suppositio*, né *copulatio* – e nemmeno *appellatio* – dato che non significano né una qualche *substantia* né qualcosa *in substantia*[11].

Risulta evidente, dunque, che la dottrina delle *proprietates terminorum* di Guglielmo di Sherwood prova a cucire insieme – in una costante co-implicazione – lo studio delle prerogative semantiche delle parole con quello della strutturazione del mondo, il tutto tenuto insieme da una visione peculiare dei processi di apprensione delle forme da parte della mente umana. Tuttavia, questa impostazione solleva anche perplessità e difficoltà di varia natura, poiché la sintassi delle proposizioni non sempre riflette adeguatamente la realtà. Ad esempio, nel caso della proposizione '*homo est albus*', si può dire che il soggetto ha supposizione proprio perché sta per la sostanza a cui inerisce l'attributo del bianco, espresso dal predicato che, dunque, ha copulazione. Tuttavia, nell'affermazione '*homo est animal*' si genera una prima difficoltà, poiché è composta da due sostantivi e non si può dire che la sostanza dell'animale inerisce – in senso letterale – a quella dell'uomo. Ciò costringe l'autore ad affermare che il sostantivo posto in posizione del predicato può avere supposizione solo nel senso "abituale" e non in quello attuale[12].

Tale struttura sembra oggetto di un primo superamento nelle *Summulae logicales* di Pietro Ispano, autore che ha goduto di una fama tale da – come rileva Lambert M. de Rijk – essere considerato già degli stessi medievali come

10. Guillelmus de Sherwood, *IL*, V, p. 134, ll. 13-17.

11. Cfr. ivi, ll. 30-33: «Nulla autem istarum trium, scilicet suppositio, copulatio, appellatio, est in partibus indeclinabilibus, quia nulla pars indeclinibilis significant substantiam vel aliquid in substantia».

12. Cfr. ivi, pp. 154, l. 307 – 156, l. 310: «Et sciendum, quod ex parte subiecti supponit secundum utramque definitionem suppositionis, ex parte autem praedicati supponit secundum habitualem suam definitionem».

il fondatore della *logica modernorum*[13]. Nel trattato dedicato alle supposizioni, ovvero il VI, Pietro Ispano si preoccupa innanzitutto di introdurre la nozione di significazione, che assume un ruolo prioritario nella sua capacità di fondazione del termine stesso:

> Significatio termini [...] est rei per vocem secundum placitum representatio. Quare cum omnis res aut sit universalis aut particularis, oportet dictiones non significantes universale vel particulare non significare aliquid. Et sic non erunt termini prout hic sumitur 'terminus'.[14]

La formula utilizzata da Pietro manifesta delle evidenti ambiguità, e ciò soprattutto a causa del ricorso alla nozione di 'rappresentazione', che compare anche in altri luoghi delle *Summulae*, ma mai univocamente precisata[15]. Essa impedisce di comprendere se l'azione di rimando delle voci sia diretta primariamente alle cose oppure ai concetti, dato che il rappresentare può essere oggetto di diversificate interpretazioni. Tuttavia, tenendo presente che gli studiosi collocano l'opera tra gli anni '20 e '50 del secolo XIII, periodo in cui la *magna altercatio* non pare ancora esser fiorita, e richiamando quanto si è detto nel caso di Guglielmo di Sherwood – che utilizza un termine non a caso molto simile, ovvero quello di '*praesentatio*' –, sembra plausibile che Pietro Ispano si muova ancora su di una linea aristotelico-boeziana. In quel senso, la significazione verrebbe a determinarsi come una prerogativa che le voci devono possedere di "rendere presente" nel pensiero l'oggetto, mediante una sua somiglianza. Pur nella provvisorietà di tale definizione, quel che è sicuramente chiaro, però, è che la funzione di rimando del termine deve avere un fondamento ultimo nella realtà, ed esser legata ad una *res* particolare o di tipo universale.

Immediatamente dopo, Pietro Ispano calca ancor di più la spinta ontologica della sua dottrina arrivando a segnalare l'esistenza di due tipi di significazione: una di tipo sostantivo, che risulta possesso esclusivo dei nomi; l'altra di tipo aggettivo, trasmessa dai verbi e dagli aggettivi:

> Significationis alia est rei substantive et habet fieri per nomen substantivum [...]; alia est rei adiective et habet fieri per nomen adiectivum vel per verbum [...]. Quare

13. Cfr. de Rijk (1962-1967, I, pp. 15-16). In passato Pietro Ispano era stato spesso identificato con papa Giovanni XXI, ma oggi – a ciò soprattutto grazie agli studi di d'Ors (1997; 2001; 2003) – si tende a scartare questa ipotesi.
14. Petrus Hispanus, *SL*, VI, §2, p. 79, ll. 11-15.
15. Cfr. ad es. ivi, I, §3, pp. 1, l. 23 – 2, l. 10.

> proprie non est significatio substantiva vel adiectiva, sed aliquid significatur substantive et aliquid adiective, quia adiectivatio vel substantivatio sunt modi rerum que significantur, et non significationis.[16]

Insomma, per Pietro Ispano è chiaro che la differenza tra queste tipologie di significazione dipende dai modi d'essere delle cose; ovvero, nella realtà sono rinvenibili *res* in grado di *substare* – e, dunque, di possedere una propria autonomia esistenziale – e altre che sussistono soltanto in quanto "giacenti presso" altro. Proprio la peculiare enfasi posta su questo punto permette all'autore di fornire una definizione più univoca delle nozioni di supposizione e copulazione:

> Suppositio vero est acceptio termini substantivi pro aliquo. Differunt autem suppositio et significatio, quia significatio est per impositionem vocis ad rem significandam, suppositio vero est acceptio ipsius termini iam significantis rem pro aliquo. [...] Quare significatio prior est suppositione. Neque sunt eiusdem, quia significare est vocis, supponere vero est termini iam quasi compositi ex voce et significatione. Ergo suppositio non est significatio. Copulatio est termini adiectivi acceptio pro aliquo.[17]

L'espressione '*acceptio termini*' merita particolare attenzione, anche perché rappresenta un tipo di formula che – con tutte le variazioni del caso – verrà costantemente ripresa dai contemporanei e successori di Pietro Ispano. Seguendo il significato originario del verbo latino '*accipere*', la *suppositio* consiste nella possibilità di prendere o "servirsi" di un termine sostantivo "in luogo" di qualcosa. Questo aspetto fa emergere la basilare differenza di orientamento tra tale nozione e la *significatio*. Ovvero, se la significazione deve esser in grado di stabilire una rappresentazione, che con ogni probabilità prende forma nella mente, la supposizione esprime una relazione così diretta ed immediata tra il *signum* e la *res*, che si tramuta in un rapporto di sostituzione tra i due. Certo, la supposizione può aver luogo soltanto se tra il termine e la cosa sia già stata stabilita una relazione di significazione, che quindi mantiene una sorta di priorità temporale, determinandosi non come una mera proprietà, ma come ciò che dà vita – insieme alla *vox* – al termine in quanto tale.

Un ragionamento analogo si applica alla *copulatio*, con la differenza che qui il rapporto di sostituzione si instaura attraverso un termine aggettivo. Da ciò deriva che i sostantivi "suppongono" per entità sussistenti, mentre gli aggettivi

16. Ivi, pp. 79, l. 17 – 80, l. 4.
17. Ivi, § 3, p. 80, ll. 8-17.

"copulano" per quelle che risultano adiacenti. Assumendo come basilari le modalità definitorie che, invece, Guglielmo di Sherwood aveva riservato alle definizioni *in habitu*, l'attualizzazione delle supposizioni può essere valutata in maniera più indipendente rispetto alla posizione sintattica del termine all'interno della frase. Non entrando in gioco la questione dell'ordinamento di intellezioni e/o cose, per Pietro Ispano nella proposizione '*homo est animal*', ad esempio, possono avere una supposizione completa sia il soggetto che il predicato[18].

Alla *Summa* che viene oggi attribuita a Lamberto d'Auxerre – anche se sull'identità dell'autore vi sono ancora delle incertezze[19] – abbiamo accennato anche in precedenza, in relazione alla stretta correlazione da essa posta tra la *significatio* e l'*intellectus*, a sua volta identificato con la *similitudo* o la *species* della cosa[20]. Sebbene i contenuti di quest'opera mostrino un'impressionante somiglianza con l'esposizione delle *Summulae logicales*, la *Summa* si distingue per un maggiore livello di approfondimento. Ad esempio, vi si afferma esplicitamente che la *significatio* non rientra tra le proprietà dei termini, le quali comprendono invece soltanto la *suppositio*, l'*appellatio*, la *restrictio*, la *distinctio* e la *relatio*. Questo perché la *significatio* non è una proprietà del termine, ma piuttosto il presupposto che permette a tali proprietà di esistere[21]. E, dunque, la supposizione viene nuovamente a determinarsi come qualcosa di posteriore[22]. Tuttavia, nella *Summa* emerge anche un ulteriore elemento di distinzione tra *suppositio* e *significatio*:

> Alia est differentia [*sc.* inter significationem et suppositionem], quia significatio solum extenditur ad rem ad quam significandam imponitur terminus, sed suppositio non solum extenditur ad rem que per terminum significatur, sed potest extendi ad supposita contenta (contempta ed.)[23] sub illa re.[24]

18. Cfr. ad es. Petrus Hispanus, *SL*, VI, § 6, pp. 81, l. 19 – 82, l. 9.

19. Alessio (1971, pp. xiii-lxiii) ha identificato l'autore con un certo Lamberto canonico della cattedrale d'Auxerre e membro dell'ordine domenicano. De Libera (1981a), tuttavia, si è contrapposto a tale tesi, riconoscendo l'autore della *Summa* in un certo Lamberto di Lagny. Con Maloney (2009, pp. 89-106), infine, si assiste a un ritorno – seppur argomentato in modo diverso – alla tesi sostenuta da Alessio.

20. Cfr. *supra*, c. 1, pp. 69-70.

21. Cfr. Lambertus Autissiodorensis, *SL*, VIII, p. 205: «Sed quia significatio est sicut perfectio termini et proprietates termini supra significationem fundantur».

22. Cfr. ivi, p. 206: «Differt autem significatio a suppositione in hoc, quod prior est significatio quam suppositio; significatio enim est intellectus rei qui per vocem representatur, ante cuius unionem cum voce non est terminus, sed constituitur terminus in unione illius intellectus rei cum voce. Suppositio vero est quedam proprietas termini sic constituti».

23. Tutte le correzioni che in questa sede apporto all'edizione della *Summa Lamberti* sono suggerite da Maloney nella sua traduzione dell'opera. Cfr. Lambert of Auxerre, Logica, *or* Summa Lamberti, tr. ing. di T.S. Maloney, University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana).

24. Cfr. Lambertus Autissiodorensis, *SL*, VIII, p. 206.

Insomma, in piena coerenza con la sua propensione realista, Lamberto arriva a vedere la funzione di riferimento della significazione non solo come "mediata" dal contenuto cognitivo-concettuale che la *vox* è in grado primariamente di trasferire, ma anche limitata. Il significato della parola '*homo*', ad esempio, si estende soltanto alla specie universale "uomo" e non anche agli individui "contenuti" al di sotto di essa, come, ad esempio, Socrate o Platone; di converso, la supposizione ammette questo tipo di estensione ai *supposita*.

La *Summa* di Lamberto arriva addirittura a proporre quattro differenti definizioni della nozione di *suppositio*. In questa sede, ovviamente, ci interessa quella che l'autore assume come basilare per la sua esposizione: «Quarto modo dicitur suppositio acceptio termini pro (per ed.) se sive pro re sua, vel pro aliquo supposito contempto sub re sua vel pro aliquibus suppositis contemptis sub re sua»[25]. La formula impiegata richiama da vicino la definizione di Pietro Ispano, pur integrandola in modo sostanziale. Compare nuovamente la parola '*acceptio*', cosicché la *suppositio* divenga il servirsi di un termine in luogo di sé stesso o per la cosa significata, oppure per una o più "cose sottoposte" (*supposita*) alla *res* significata. In realtà, il maggiore approfondimento consiste nell'anticipazione di una delle suddivisioni principali della *suppositio* stessa (*in simplex e personalis*), su cui ritorneremo.

Un ulteriore punto che va segnalato della definizione di Lamberto è il fatto che egli non attribuisce la capacità di *supponere* soltanto ai sostantivi. In effetti, la *copulatio* non compare nemmeno più tra le proprietà precedentemente elencate. Tuttavia, questo non significa che essa venga eliminata del tutto. Lamberto osserva che la nozione di *suppositio*, nel suo significato più generale, deve essere intesa come un "genere comune" che si suddivide in due specie: la *suppositio* in senso stretto, che riguarda esclusivamente i sostantivi, e la *copulatio*, che invece si applica agli aggettivi.

Di particolare interesse è il modo in cui l'autore descrive i concetti di *substantivatio* e *adiectivatio*, integrando anche alcune riflessioni di carattere grammaticale:

> Supponere enim est [*sc.* termini] per se stantis et rem sua fixam representantis. Per se autem stare et rem suam fixam representare proprium est substantivorum; copulare vero est adiacentis (adiectivis ed.) et rem dependentem representantis: adiacere vero et rem dependentem representare proprium est adiectivorum.[26]

25. *Ibidem*.
26. Ivi, p. 208.

Dunque, il *supponere* riguarda quei termini che sono in grado di rappresentare una *res* stabile e autonoma. Tale peculiarità appartiene – come abbiamo detto – proprio ai termini sostantivi; a dimostrazione di ciò, anch'essi stanno di per sé, ovvero possiedono una propria autonomia, quando immessi in un contesto proposizionale[27]. All'inverso, la *copulatio* riguarda quei termini che rappresentano una *res* dipendente da altro e che, dunque, non possiede una propria autonomia; anche per Lamberto sono gli aggettivi quelli che espletano una tale funzione, i quali, tra l'altro, sono – per l'appunto – *adiacentes*, ovvero accompagnano e dipendono grammaticalmente da altri elementi quando inseriti all'interno di una frase.

Rispetto agli esempi precedenti, la posizione espressa da Ruggero Bacone nelle *Summulae dialectices* mostra maggiori discontinuità. Qui, la *suppositio* è innanzitutto considerata come la proprietà di un termine capace di fungere da soggetto in un'*oratio*: «Secundo modo dicitur 'suppositio' proprietas termini subiecti, sive: suppositio est inquantum alii supponit et subicitur in oratione. De isto modo ad praesens est intentio»[28]. Questa definizione, che riprende in modo peculiare l'uso che il termine '*supponere*' aveva nelle dottrine grammaticali dell'epoca[29], porta l'autore a una visione originale delle relazioni tra le diverse prerogative semantiche dei termini. Il motivo per cui la *significatio* differisce dalla *suppositio*, difatti, sta nel fatto che la prima è una sorta di *conditio* che il termine possiede anche quando non viene "posto sotto" qualcos'altro e – di fatto – sussiste sia fuori che dentro l'*oratio*, mentre l'esatto inverso accade per la seconda. Questa intuizione si rivelerà particolarmente influente nei secoli successivi. Tuttavia, Bacone non rinuncia del tutto alla distinzione tra *subsistentia* e *adiacentia*, come emerge dalla sua trattazione della *copulatio*. Quest'ultima è propria di quei termini che aggiungono una *res* o una disposizione ulteriore a ciò che è significato da un altro termine:

> Omnia enim nomina adiectiva et omnia verba et adverbia significantia aliquam rem praedicabilem copulant, hoc est adiacenter significant. Est enim copulatio rei significatae per unam dictionem ad aliam adiectio vel adiacens inclinatio.[30]

27. Il participio in genitivo '*stantis*' nella citazione non può essere riferito a '*rem*'. Esso concorda con il sottinteso '*termini*' e sta ad indicare proprio il fatto che anche i sostantivi possiedono una propria autonomia, a differenza degli aggettivi.

28. Rogerius Bacon, *SD*, II, c. 2, §§ 416-417, pp. 265-266.

29. Come ha rilevato de Rijk (1962-1967, II-1, pp. 516-528), difatti, nei manuali di grammatica del secolo XII il verbo '*supponere*' e i suoi correlati nominali erano utilizzati proprio per indicare ciò che nella proposizione assume la posizione di soggetto.

30. Rogerius Bacon, *SD*, II, c. 2, §632, p. 289.

A differenza di quanto accadeva per la *suppositio*, la *copulatio* non viene esplicitamente attribuita a quelle particelle che ricoprono una precisa posizione all'interno della proposizione; anzi, sebbene utilizzi l'espressione *res praedicabilis*, l'autore prende in considerazione esempi di aggettivi capaci di copulare anche se posti in posizione di soggetto[31]. Rispetto alla vicinanza che poteva esser percepita nel caso della definizione della *suppositio*, dunque, in questo caso l'autore mantiene una più marcata distanza dai meccanismi di subordinazione e sovraordinazione chiamati in causa da Guglielmo di Sherwood, costruiti quasi *ad hoc* per manifestare le funzioni delle differenti parti della proposizione.

5.1.2. *Una panoramica sui principali* modi supponendi

Quanto detto sulle *proprietates terminorum* contribuisce sicuramente a confermare l'idea di una logica medievale che difficilmente era arrivata a costituirsi come una disciplina formale e "totalmente" dipendente dai propri principi fondativi; questo perché molti dei suoi principali nodi teoretici sembrano derivare dall'intrusione di riflessioni e contenuti di altre discipline filosofiche, capaci di generare discontinuità tali da rendere difficile l'individuazione di una comune base di appoggio dottrinale. Questa impressione generale non cambia nemmeno quando si passa ad esaminare alcuni aspetti più tecnici della dottrina delle proprietà dei termini, ovvero la teoria dei *modi supponendi*.

Sebbene di solito si equipari la supposizione all'odierno concetto di referenza, gli studiosi hanno sottolineato il carattere parecchio limitante di tale paragone[32]; uno degli aspetti più rilevanti di questa teoria, piuttosto, sta proprio nella capacità di – per riprendere le riflessioni di Catarina Dutilh Novaes – "codificare" i diversi modi d'uso dei termini, aspetto che aveva poi un ruolo cruciale per una vasta gamma di scopi: come, ad esempio, per la definizione del concetto di verità o di inferenza logica[33].

Solitamente, si indica come principale ed usuale la suddivisione della supposizione in personale, semplice e materiale, ma anche questa non costituisce una pratica unanimemente accettata in epoca tardomedievale. Nei manuali dapprima menzionati del secolo XIII, ad esempio, la *suppositio materialis* viene nominata soltanto da Guglielmo di Sherwood, che la contrappone alla

31. Ivi, § 633.

32. Cfr. ad es. Yrjönsuuri (1997, p. 15); Dutilh Novaes (2020 [2011], p. 1820a); Read (2023, §3).

33. Dutilh Novaes (2020 [2011], p. 1820a): «Nevertheless, a fairly accurate general characterization of the different versions of supposition theory is as a theory codifying the different "uses" of terms in propositions; such variations of uses are important as such, but they are also crucial for key logical concepts such as truth, (fallacious or valid) inference, and propositional content».

cosiddetta *suppositio formalis*, quest'ultima ulteriormente divisa in *personalis* e *simplex*. Secondo Guglielmo, il termine suppone materialmente quando è assunto in luogo di sé stesso, e non del suo significato; per dirla in maniera più semplice, tale supposizione segnala un uso metalinguistico, ovvero l'intento di dire e asserire qualcosa sulla parola come tale, circostanza che al giorno d'oggi viene solitamente segnalata mediante l'utilizzo delle virgolette. E, dunque, il termine '*homo*' in proposizioni come '*homo est nomen*' oppure '*homo est disyllabum*' ha evidentemente supposizione materiale, dato che non viene adoperato per asserire qualcosa sul suo significato[34]. Nelle *Summulae dialectices* di Ruggero Bacone e nella *Summa Lamberti*, questa funzione metalinguistica viene recuperata all'interno della *suppositio simplex*[35]. Ma nel manuale di Pietro Ispano e in altri scritti pur influenti del periodo, manca ogni riferimento a questo tipo di possibilità[36].

Per quanto concerne la supposizione semplice, si può dire che per gli autori del secolo XIII essa ha principalmente luogo quando il termine sta per la *forma* oppure la *res universalis* significata dal termine comune. Il soggetto della proposizione '*homo est species*', ad esempio, sta per quella natura condivisa che rende tali gli individui umani. Come è intuibile, proprio tale supposizione è stata criticata e rielaborata in contesti di tipo anti-realista.

La *suppositio personalis* viene generalmente vista come la funzione che il termine assume quando sta per gli individui o i *supposita* che ricadono al di sotto di una specie comune. Nell'enunciato '*omnis homo est animal*', ad esempio, il soggetto sta per gli individui concreti che partecipano della specie "uomo", ovvero Socrate, Platone, Aristotele etc.

Questa breve panoramica, che non intende sicuramente proporsi come esaustiva, permette chiaramente di comprendere la grande validità strumentale che la *suppositio* aveva per gli autori medievali. Nella sua capacità di rendere conto delle funzioni che un dato termine può assumere a seconda dei contesti e dei modi in cui viene utilizzato, essa poteva esser adoperata in riferimento a più svariati campi del sapere. Tuttavia, c'è un aspetto tecnico di questa dottrina che sembra aver dato del filo da torcere agli studiosi: ovvero, la relazione che esiste tra l'attualizzazione della *suppositio* e la presenza effettiva del termine in un enunciato.

Come abbiamo visto, Ruggero Bacone attribuisce la capacità di *supponere*

34. Guillelmus de Sherwood, *IL*, V, p. 136, ll. 39-43: «Est igitur suppositio quaedam materialis, quaedam formalis. Et dicitur materialis, quando ipsa dictio supponit vel pro ipsa voce absoluta vel pro ipsa dictione composita ex voce et significatione, ut si dicam 'homo est disyllabum', 'homo est nomen'».

35. Cfr. Rogerius Bacon, *SD*, II, c. 2, § 421, p. 266; Lambertus Autissiodorensis, *SL*, VIII, p. 209.

36. Cfr. al riguardo Ashworth (2009, p. 154).

soltanto alle parole che sono effettivamente parte di una proposizione, asserzione condivisa anche da un altro trattato influente di ambiente oxoniense, di solito datato tra la fine XII e gli inizi del XIII secolo, ovvero la *Logica cum sit nostra*[37]. L'esito di questi trattati sembra costituire la conseguenza naturale dell'adozione di quello che de Rijk definisce un «contexual approach»[38], basato sulla valutazione dei modi effettivi d'uso dei termini nelle varie tipologie di enunciato. Tuttavia, a discapito delle eccessive generalizzazioni che talvolta si incontrano negli studi dedicati all'argomento[39], la visione della supposizione come una capacità che sussiste soltanto nella proposizione sembra essere tutt'altro che comune nel XIII secolo. A tal riguardo, conviene soffermarsi sulla distinzione tra *suppositio naturalis* e *accidentalis*, che appare sia nell'opera di Pietro Ispano che in quella di Lamberto, e viene da ambedue considerata addirittura più "primitiva" e anteriore rispetto a quella tra la *suppositio simplex* e *personalis*:

Petrus Hispanus, *SL*, VI, § 4, p. 81, ll. 2-10.

Suppositio naturalis est acceptio termini communis pro omnibus a quibus aptus natus est participari, ut 'homo' per se sumptus de natura sua supponit pro omnibus hominibus qui fuerunt et qui sunt et qui erunt. Accidentalis autem suppositio est acceptio termini communis pro eis pro quibus exigit adiunctum. Ut 'homo est'; iste terminus 'homo' supponit pro presentibus; cum autem dicitur 'homo fuit', supponit pro preteritis; cum vero dicitur 'homo erit', supponit pro futuris. Et ita habet diversas suppositiones secundum diversitatem eorum que ei adiunguntur.

Lambertus Autissiodorensis, *SL*, VIII, p. 208.

Naturalis suppositio est quam habet terminus a se et a natura sua: hanc dicitur habere terminus quando per se ponitur id est quando nulli alii adiungitur; terminus vero habens illam suppositionem non solum supponit pro hiis que participiant formam suam, immo pro omnibus hiis supponit qui participant formam suam, scilicet pro presentibus preteritis et futuris [...]. Accidentalis suppositio est quam habet terminus ab adiuncto et in hac supponit terminus secundum exigentiam illius cui adiungitur. Si enim dicatur 'homo est', supponit pro presentibus quia adiungitur verbo de presenti; si dicatur 'homo fuit', pro preteritis; si dicatur 'homo erit', pro futuris. Dicitur autem hec accidentalis eo quod inest termino ab extrinseco: quod enim ab extrinseco inest alicui accidentale est ei.

37. Cfr. *Logica "cum sit nostra"*, V, in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, II-2, pp. 417-451, in part. p. 446, ll. 31-33: «Terminus supponit quando ponitur in oratione; terminus significat sive ponitur in oratione sive extra orationem».

38. Cfr. ivi, II-1, pp. 113-117 e 123-125.

39. Cfr. ad es. Ponzio (2004, p. xxi): «La distinzione fra *significatio* e *suppositio* tende dunque a configurarsi come distinzione fra il significare astratto e generale del termine isolato e il significare specifico all'interno del discorso che discute e argomenta e che è l'oggetto specifico della dialettica»; Kann (2016, p. 221).

Dunque, la supposizione naturale viene a configurarsi come quella funzione che la parola possiede *per sua natura*, ovvero quando sta per tutte le cose per cui – a motivo del suo atto di imposizione iniziale – è capace di supporre. Essa si attualizza quando il termine è *per se sumptus*, considerato in isolamento e dunque – come risulta chiaro dalle parole di Lamberto – se non risulta accompagnato da nessun'altra particella linguistica. Per questo motivo, i termini in "supposizione naturale" sono in grado di stare contemporaneamente non solo per tutte le cose presenti, ma anche per quelle passate e future; '*homo*' considerato in sé, difatti, suppone per tutti gli uomini che furono, che sono e che saranno. Con la *suppositio accidentalis*, di converso, il termine cessa di essere isolato, risultando piuttosto vincolato alle "esigenze" di ciò che gli si appone, ragion per cui la sua estensione semantica può subire variazioni più o meno sensibili. Dunque, – riprendendo l'esempio precedente – se il termine '*homo*' viene inserito nella proposizione '*homo est*', allora esso supporrà soltanto per gli uomini presenti; viceversa, se il verbo fosse al passato, allora supporrebbe per gli uomini passati, e lo stesso ragionamento si applica nel caso del futuro.

Certamente Lamberto d'Auxerre e Pietro Ispano non sono gli unici a parlare di una *suppositio* che il termine possiede quando considerato in isolamento; anzi, questo tipo di concetto – alle volte anche con nomenclature diverse rispetto a quella di *suppositio naturalis* – ritorna con particolare frequenza in molti trattati di logica del periodo, in particolar modo di ambiente parigino, ma non solo[40]: essa appare, ad esempio, nella *Dialectica monacensis*[41], nell'anonimo trattato *De proprietatibus sermonum*[42], nel *De suppositionibus* di Guglielmo Arnaldi[43], nelle *Summe metenses* attribuite a Nicola di Parigi[44] o nei *Syncategoremata* di Giovanni Pago[45]. In aggiunta, de Rijk ipotizzava che anche la distin-

40. Riprendo, con qualche aggiunta, l'elenco presente in de Libera (1981c, p. 63, n. 2).

41. Cfr. *Dialectica monacensis*, VI, de Rijk ed., p. 635, ll. 2-6: «Et illi distinguebant duplicem suppositionem, scilicet naturalem et accidentalem. Naturalis est que in termino communi per se sumpto est. Accidentalis est illa que est in termino communi secundum quod positus est in locutione». In questo caso, l'autore riporta tale distinzione come un'opinione altrui, ciononostante si dimostra anch'essa una testimonianza di tutto rilievo.

42. Cfr. *Tractatus de proprietatibus sermonum*, I, de Rijk ed., p. 716, ll. 5-7: «Solet poni talis divisio: suppositionum alia absoluta, alia respectiva. Absoluta dicitur quam habet terminus per se sumptus, ut 'homo'; supponit enim absolute ex institutione pro quolibet equaliter».

43. Cfr. Guillelmus Arnaldi, *Lectura Tractatuum*, V, lec. 2, cit. in de Rijk (1969, pp. 145-146): «[N]aturalis subpositio est acceptio termini communis pro omnibus illis pro quibus aptus natus est participari, ut 'homo' per se prout non ponitur in oratione, subponit pro omnibus qui sunt vel fuerent vel erunt».

44. Cfr. Nicholaus Parisiensis (?), *Summe Metenses*, III, in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, II-1, p. 458: «[T]erminus communis per se positus supponit pro omnibus illis qui sunt vel qui erunt vel qui fuerunt participantes formam communem a qua imponitur».

45. Cfr. Johannes Pagus, *Synkategoremata*, Braakhuis H.A.G., *De 13de Eeuwse Tractaten over Syncategorematische Termen*, 2 voll., Inleidende studie, Leyde 1979, I, pp. 184-246, in part. p. 211: «Et dicitur naturalis

zione tra definizioni *in habitu* e *in actu*, formulata da Guglielmo di Sherwood, fosse riconducibile a quella tra supposizione naturale e accidentale. Tuttavia, è evidente che la posizione di Sherwood presenta differenze significative rispetto a quelle di Pietro Ispano e Lamberto d'Auxerre[46].

5.2. Le principali differenze tra le dottrine della supposizione di Ockham e Buridano

5.2.1. *La definizione della supposizione e le sue principali suddivisioni in Ockham*

La panoramica generale data nel paragrafo precedente ha permesso di mettere in luce la grande instabilità che – pur nella comunanza lessicale – caratterizza la dottrina della *proprietates terminorum* del secolo XIII. Sebbene il XIV secolo non esperisca una vera e radicale inversione di tendenza a tal riguardo, si può quanto meno dire che il processo di evoluzione di queste teorie giunge ad una maturazione tale da permettere di fissarne alcuni aspetti e tendenze, che si ripropongono in maniera più continuativa. Ciò sembra dovuto, innanzitutto, alla progressiva separazione dei contenuti di questa dottrina dalle incrostazioni grammaticali, anche se questo non significa che la logica riuscirà veramente a liberarsi del tutto dall'influsso esercitato dagli altri ambiti del sapere – che, anzi, continuano a dimostrarsi estremamente determinanti.

In riferimento alla teoria della *suppositio*, sono almeno due i cambiamenti rilevanti che vanno tenuti in considerazione: 1. la supposizione comincia a non esser più vista come una proprietà che compete soltanto ai sostantivi, poiché essa può appartenere a tutte le tipologie di termini categorematici. Ciò costituisce, senza ombra di dubbio, un'inversione di tendenza rispetto al secolo precedente. Tra i manuali dapprima considerati, solo la *Summa* di Lamberto d'Auxerre aveva aperto a questa possibilità, pur sostenendo che soltanto i sostantivi "suppongono" in senso più proprio, mentre gli aggettivi si limitano a "copulare". Nel XIV secolo, invece, la nozione di *copulatio* viene progressivamente abbandonata nella trattazione delle *proprietates terminorum*. 2. La *suppositio* diventa una proprietà che compete esclusivamente ai termini all'interno

suppositio in termino quam habet terminus ex natura vocis et non in relatione ad predicatum vel ad verbum, et secundum hanc suppositionem supponit ille terminus 'homo' quod potest esse sub forma sua; unde supponit indifferenter homines existentes et non existentes».

46. Cfr. de Rijk (1971, p. 83; 1962-1967, II-1, p. 574).

di una proposizione[47]. Ciò segna chiaramente la fine del concetto di *suppositio naturalis*, almeno nelle vesti originarie che aveva assunto nei trattati del secolo precedente.

Ambedue queste evoluzioni sono chiaramente visibili in quel trattato che – sia per collocazione cronologica che per influenza – si può dire apra le porte della nuova stagione logica del '300, ovvero il *De suppositionibus* (1302) di Walter Burley. Nelle sezioni iniziali dell'opera, l'autore si scaglia proprio contro coloro che definiscono la supposizione come una "designazione sostantiva", precisando come essa si applichi piuttosto a tutto ciò che può fungere da estremo in una proposizione ed essere "ordinato" ad altro:

> [H]aec definitio suppositionis non est conveniens: "Substantiva rei designatio", quia suppositio non magis debetur substantivo quam alii. Et ideo dicendum quod suppositio est proprietas extremi secundum quod unum extremum ordinatur ad aliud in propositione, et sic suppositio non debetur extremo extra propositionem sed solum in propositione.[48]

Sebbene si possa affermare, con un buon grado di approssimazione, che le due principali evoluzioni della teoria della *suppositio* vengano accettate e adottate dalla maggior parte dei logici del periodo – sia realisti che nominalisti –, ciò non significa che tutti concordino sulla stessa definizione di questa proprietà. E ciò ci porta proprio al caso di Ockham, il cui atteggiamento in materia desta qualche perplessità.

Coerentemente con quanto fin qui esposto, nel capitolo 63 della Parte I della *Summa logicae*, il *Venerabilis Inceptor* afferma innanzitutto che la *suppositio* riguarda soltanto i termini all'interno di una proposizione[49]. Precisa poi di voler assumere questa proprietà in senso ampio, includendovi anche l'*appellatio* come proprio contenuto, in modo che essa possa competere tanto al soggetto quanto al predicato di un enunciato. Tuttavia, Ockham non riesce che ad individuare una definizione parziale della supposizione:

> Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod utimur illo termino pro aliquo de quo, sive

47. Cfr. ivi, pp. 44-47.

48. Gualterius Burlaeus, *De suppositionibus*, in Brown S.F., "Walter Burleigh's Treatise *De suppositionibus* and its influence on William of Ockham", *Franciscan Studies*, 32 (1972), pp. 15-64, in part. pp. 31-64, § 2.01, p. 34.

49. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 63, OPh, I, p. 193, ll. 2-3: «[R]estat dicere de suppositione, quae est proprietas conveniens termino sed numquam nisi in propositione».

> de pronomine demonstrante ipsum, ille terminus vel rectus illius termini si sit obliquus verificatur, supponit pro illo. Et hoc saltem verum est quando terminus supponens significative accipitur.[50]

Torna qui il meccanismo della verificazione: un termine ha *suppositio* per una certa cosa quando può essere predicato in modo veritiero di quest'ultima o di un pronome che la designa[51]. Dunque, affinché il termine '*homo*' supponga per Socrate, deve essere valido l'enunciato '*Sortes est homo*' oppure '*hoc est homo*', immaginando che quest'ultimo venga proferito *demonstrando* tale individuo[52]. L'aspetto più significativo di questo passo è però la formula con cui Ockham definisce la supposizione: '*pro alio positio*'. Questa espressione, difatti, non riprende veramente l'etimologia del termine, ma piuttosto quella della parola '*propositio*', dato che al posto di '*sub*' compare la preposizione '*pro*'. Un simile impiego è attestato nelle *Summulae dialectices* di Ruggero Bacone, dove si legge: «propositio dicitur quasi 'pro alio positio'»[53]. Ciò farebbe quasi pensare che Ockham abbia ripreso letteralmente le parole del suo predecessore, limitandosi a sostituire il soggetto.

A parte ciò, l'autore mostra di sapere che la sua scelta lessicale "potrebbe" avere dei limiti. Essa sembra principalmente valida se il termine viene assunto "significativamente", ovvero in *suppositio personalis*. Ciò è degno di nota, poiché – a ben vedere – ad Ockham sarebbe bastato poco per ottenere una definizione ben più generale ed esaustiva. Egli avrebbe potuto, ad esempio, sostituire l'espressione '*pro alio*' con '*pro aliquo*'. Una variazione molto sottile che, però, avrebbe cambiato tutte le carte in tavola, perché '*alio*' sembra escludere la possibilità che il termine stia per sé stesso e con ciò molti casi di supposizione materiale – o semplice, almeno nel senso in cui la ammette Ockham. In effetti, Pietro Ispano aveva utilizzato proprio l'espressione «acceptio termini [...] pro aliquo», proponendo una formula più generale che viene recuperata anche da altri autori del XIII secolo[54]. Anzi, in un certo momento del XIV

50. Ivi, ll. 11-15.

51. Su questi punti, cfr. anche Schierbaum (2014, pp. 38-39).

52. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 63, OPh, I, p. 194, ll. 1-35: «Et sic universaliter terminus supponit pro illo de quo – vel de pronomine demonstrante ipsum – per propositionem denotatur praedicatum praedicari, si terminus supponens sit subiectum; si autem terminus supponens sit praedicatum denotatur quod subiectum subicitur respectu illius, vel respectu pronominis demonstrantis ipsum, si propositio formetur. Sicut per istam 'homo est animal' denotatur quod Sortes vere est animal, ita quod haec sit vera si formetur 'hoc est animal', demonstrando Sortem. [...] Est igitur una regula generalis quod numquam terminus in aliqua propositione, saltem quando significative accipitur, supponit pro aliquo nisi de quo vere praedicatur».

53. Rogerius Bacon, *SD*, II, c. 2, §295, p. 254.

54. Cfr. ad es. Guillelmus Arnaldi, *Lectura Tractatuum*, VI, in de Rijk (1969, pp. 141-142): «Consequenter proseguitur de subpositione diffiniendo ipsam. Et dicit quod subpositio est acceptio termini substantivi pro aliquo. Et illud '*pro aliquo*' multis modis potest esse».

secolo, questa formula sembra quasi affermarsi come una sorta di standard teorico, comparendo in moltissimi scritti influenti: come, ad esempio, il *De puritate artis logicae* di Walter Burley[55] o i trattati sulle *Suppositiones* di Gerardo di Odone, Buridano, Alberto di Sassonia, Marsilio di Inghen e così via[56]. Certo, tutto questo fa sorgere la domanda sulla possibilità che il *Venerabilis Inceptor* abbia effettivamente letto le *Summulae* di Pietro Ispano, cosa che gli editori della *Summa logicae* ritengono molto probabile, sebbene nessun passaggio di quest'opera fornisca una qualche attestazione esplicita[57].

In ogni caso, anche qualora non avesse avuto accesso diretto a tale opera, è difficile pensare che Ockham non fosse in grado di elaborare autonomamente una definizione più generale di *suppositio*. Nel peggiore dei casi, avrebbe potuto estendere la propria formula includendo le principali "suddivisioni" della *suppositio*, come fa Lamberto di Auxerre. Ma, in realtà, sarebbe bastata anche un'aggiunta più breve, come quella proposta nella *Logica* attribuita allo pseudo-Campsall, ove la formula di Ockham viene criticata e tacciata come insoddisfacente e al suo posto viene preferita una descrizione che, con pochissime parole, integri la possibilità della *suppositio materialis*:

> Alio modo accipitur 'supposicio' pro alio vel pro se posicio. [...] Ex isto sequitur quod illa descripcio supposicionis que ponitur ab aliquibus ponentibus quod supposicio est pro alio posicio non est sufficiens, sicut patet in multis proposicionibus in quibus termini subiecti materialiter (naturaliter ed.)[58] supponunt.[59]

Insomma, l'impressione complessiva che si ricava è che, se davvero lo avesse voluto, Ockham avrebbe potuto senza difficoltà formulare una definizione più

55. Cfr. Gualterius Burlaeus, *De puritate artis logicae. Tractatus longior*, I, c. 1, Boehner ed., p. 2, ll. 12-13: «Suppositio generaliter dicta est acceptio termini pro aliquo, scilicet pro re vel pro voce vel pro conceptu».

56. Cfr. Giraldus Odonis, *De suppositionibus*, II, § 2, I, de Rijk ed., *Opera philosophica*, II, p. 233: «Suppositio autem termini est acceptio termini pro aliquo, in usum loquendi de ipso»; Albertus de Saxonia, *Logica*, II, c. 1, H. Berger ed., Felix Meiner, Hamburg 2010, p. 246, ll. 8-10: «Unde suppositio [...] est acceptio seu usus termini categorematici, qui accipitur pro aliquo vel aliquibus in propositione»; Marsilius de Inghen, *Treatises on the Properties of Terms. A First Critical Edition of the* Suppositiones, Ampliationes, Appellationes, Restrictiones *and* Alienationes, *with Introduction, Translation, Notes and Appendices*, c. 1, E.P. Bos ed., Reidel, Dordrecht-Boston-Lancaster 1983, p. 52. Per il caso di Buridano cfr. *infra*, p. 377.

57. Cfr. *Introductio*, in Ockham, OPh, I, pp. 44*-45*.

58. Accolgo la correzione proposta da Cesalli (2016b, p. 90, n. 50).

59. Ps.-Richardus de Campsale, *Logica contra Ocham*, c. 50, in *The Works of Richard of Campsall*, ed. Synan E.A., 2 voll., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1968-1982, II, pp. 75-420, in part. §§10-11, pp. 350-351. Una formula simile a quella dello Pseudo Campsal, è usata da Thomas Maulevelt, *De suppositionibus*, trascrizione inedita di S. Read, sulla base del ms. Edinburgh, University Library, 138, ff. 62r-72r, in part. f. 62r: «Suppositio in generali est terminus stans pro se vel pro alio prout est pars propositionis».

completa. Il mio sospetto è che la sua scelta sia stata deliberata, poiché dettata dalla volontà di dare una direzione precisa alla sua esposizione. Questo ci conduce a un nodo fondamentale della sua dottrina: lo scopo stesso che egli attribuisce alle funzioni del linguaggio.

Secondo Ockham, non si dà alcun'altra ragione che giustifichi l'atto di istituzione di una voce, se non il fatto che si intende utilizzarla in luogo delle cose che significa. In termini più concreti, le parole nascono per supporre personalmente ed è questa la funzione che di per sé e per propria "natura" possiedono; di converso, le altre tipologie di supposizione sono dei derivati secondari, che dipendono da fattori che possono esser considerati a pieno titolo estrinseci alla *vis* originaria che l'atto di imposizione conferisce ai termini, punto che l'autore mette costantemente in evidenza nelle sue opere:

> Et etiam sciendum quod terminus, quantum est ex vi suae institutionis sive impositionis, semper habet quod supponat pro suis significatis. Cuius ratio est quia, cum utamur vocis pro rebus, manifestum est quod utimur vocibus pro suis significatis; igitur semper, quantum est ex vi impositionis vocum, semper sumuntur significative et per consequens personaliter, si sint natae supponere personaliter. [...] Item, notandum est quod terminus, quantum est ex vi suae impositionis, semper supponit pro illis quae actu significat; sed quod supponat pro aliis hoc erit ratione alicuius adiuncti quod pertinet ad aliquid aliud quam ad illa de quibus terminus actu verificatur.[60]

Il discorso è quantomai chiaro e dà ampio margine per credere che la definizione generale – ma limitata – proposta nella *Summa logicae* vada vista in relazione alla priorità che Ockham attribuisce a una delle ramificazioni della teoria della supposizione rispetto alle altre. Un'operazione che sicuramente procede sulla stessa scia della ridefinizione della nozione di significazione sulla base della supposizione personale. Tuttavia, va anche rilevato che la struttura messa in piedi dell'autore ha anche ulteriori conseguenze rilevanti.

Se, difatti, molti degli autori del secolo XIII avevano concepito la significazione come anteriore rispetto alla *suppositio* stessa, tale aspetto sembra subire una notevole involuzione in Ockham[61]; anzi, secondo alcuni studiosi, il *Venerabilis Inceptor* vedrebbe la proprietà della supposizione come addirittura più basilare e prioritaria rispetto alla significazione, arrivando a muoversi entro

60. Ockham, *EElen*, I, c. 2, OPh, III, § 9, pp. 25, l. 37 – 26, l. 48. Cfr. anche Ockham, *SL*, I, c. 65, OPh, I, pp. 197, l. 1 – 198, l. 21.

61. Cfr. ad es. Loux (1979); Biard (1989a, pp. 91-93); Meier-Oeser (1997, pp. 105-106).

una dimensione proposizionalista. Michael J. Loux osservava che, in generale, i logici scolastici erano soliti adottare una prospettiva atomistica; questo perché consideravano il termine come un'unità linguistica di per sé completa e dotata di valide prerogative semantiche ancor prima di esser assunto in un contesto proposizionale[62]. Di converso, nel conferire primarietà alla supposizione, che sussiste soltanto all'interno di un enunciato, Ockham ricondurrebbe la comprensione del significato del termine a una funzione dei ruoli che può assumere in una proposizione[63]. Da questo punto di vista, non esiste alcuna proprietà semantica che sia davvero pre- o non-proposizionale:

> If a term's having a *significatio* is a function of the normal or personal suppositional roles it can play, then the very notion of a proposition is built into the notion of general terms; its having the meaning it does just is its capacity to play certain kinds of propositional roles; and likewise, if to know the meaning of a general term is "apt to supposit", then it is impossible to isolate a non-propositional component in a speaker's linguistic knowledge.[64]

Si tratta di una prospettiva che ancora oggi trova consensi e che sicuramente coglie alcuni aspetti focali della dottrina di Ockham; tuttavia, appare eccessivamente radicale. Già lo stesso Loux aveva messo in luce come tale spunto ricavabile dagli scritti del *Venerabilis Inceptor* fosse però in contrasto con almeno due dati[65]: 1. la struttura della *Summa logicae*, la quale parte dall'analisi delle proprietà semantiche dei termini, per giungere soltanto in un secondo momento a quella delle proposizioni, il che lascia chiaramente intendere come Ockham dia per presupposto il tradizionale atomismo dei suoi contemporanei e predecessori; 2. la sua dottrina epistemologica, che ruota attorno all'acquisizione di concetti semplici tramite cognizione intuitiva.

La lettura "proposizionalista" viene definitivamente meno se – come rileva

62. Cfr. Loux (1979, pp. 423-424): «The semantical theories presented by the terminists are one and all atomistic. The shared assumption of those theories is the view that the semantical analysis of language begins with identification of semantical properties which terms exhibit independently of their normal or standard propositional uses; involving those properties, one goes on to explain how a term functions in its standard propositional contexts». Cfr. anche de Andrés (1969, pp. 219-220); Rochart (1972); Vaughan (2018, p. 293).

63. Cfr. Loux (1979, p. 423): «When Ockham tells us that the *significatio* of a term is a function of the objects it takes as its personal *supposita*, he is telling us that the meaning of a general term is a function of the roles it plays in propositional contexts; and when he tells us that a speaker's understanding of the meaning of a term consists in his ability to identify the personal *supposita* of the term, he is implying that pure knowledge of the meaning of general terms involves our apprehension of those propositional roles».

64. Ivi, p. 424.

65. Cfr. ivi, pp. 425-427.

Claude Panaccio – si nega la sua premessa basilare: ovvero, la priorità fondativa della supposizione rispetto alla significazione[66]. A tal fine, basta prendere in considerazione la definizione stessa della *suppositio personalis*:

> Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive sit vox sive intentio animae, sive sit scriptum, sive quodcumque aliud imaginabile; ita quod quandocumque subiectum vel praedicatum propositionis supponit pro suo significato, ita quod significative tenetur, semper est suppositio personalis.[67]

Insomma, è pur vero che la supposizione personale entra in gioco quando si definisce la significazione – o il concetto di segno in generale –, ma vale anche l'esatto inverso. Il termine, difatti, suppone personalmente quando sta per il suo significato, a prescindere da cosa esso sia: ovvero, le cose della realtà esterna (come nei casi di termini come 'uomo' o 'animale'), i concetti (il che può accadere per parole come 'genere', 'specie', 'universale') o finanche dei segni convenzionali ('nome', 'verbo' 'avverbio' etc.). Ma, a ben vedere, è ancora una volta la significazione a determinare il perimetro d'esistenza delle altre due principali tipologie di supposizione, quella materiale e quella semplice:

> Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative [...]. Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto.[68]

Dunque, Ockham si trova in disaccordo con la tradizione precedente, ma anche con i suoi contemporanei realisti, poiché rifiuta di vedere la supposizione semplice come quella che occorre quando la parola sta per il suo significato; piuttosto, in questo caso il termine deve stare in luogo di un concetto. D'altra parte, non esiste alcun universale nella realtà a cui i termini possano davvero riferirsi. Quando, dunque, si proferisce la proposizione '*homo est species*', il soggetto non sta per gli uomini reali, ma per quel termine mentale di prima intenzione capace di significarli. Di converso, nel caso della *suppositio materialis*, il termine sta o in luogo di un segno scritto o di un segno vocale. Il primo è il caso del soggetto della proposizione '*homo est vox disyllaba*'; il secondo vale

66. Cfr. Panaccio (1984, pp. 66-67).

67. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 64, p. 195, ll. 4-9. Cfr. anche Ockham, *EElen*, I, c. 2, OPh, III, § 9, p. 24, ll. 13-19.

68. Ockham, *SL*, I, c. 64, OPh, I, p. 196, ll. 26-39.

per '*homo est dictio scripta*'[69]. Quel che è rilevante è che nel contrassegnare, e ciò proprio in sede definitoria, come 'non significativi' questi usi, Ockham lascia intendere che è la significazione stessa a permettere una distinzione tra le varie supposizioni. Da tutto ciò, allora, la conclusione a cui si può giungere, secondo Panaccio, è che «neither the notion of signification nor that of supposition is logically prior to the other one in Ockham's semantics»[70].

La domanda che potrebbe sorgere a questo punto, però, è la seguente: la costante co-implicazione delle nozioni di supposizione e significazione, che appare proprio in sede di definizione, non si traduce in una sorta di impostazione tautologica che impedisce ad Ockham di rendere conto in maniera chiara e lineare delle fondamenta della sua dottrina? A tal riguardo, può essere utile menzionare la prospettiva di Joël Biard, che a mio parere dà una delle soluzioni più ragionevoli alla problematica. Secondo lo studioso francese, la supposizione e la significazione costituiscono senza ombra di dubbio una «couple indissociable»; ciononostante, questa sorta di "complementarità" concettuale non si tramuta in un circolo vizioso, ma in uno strumento capace di rendere pienamente conto delle "distorsioni" a cui può esser oggetto il normale uso del linguaggio[71]. Pur essendo, difatti, tra di loro a volte coincidenti, esistono, però, termini che significano senza esser capaci di supporre, che è il caso di quelli che rimandano ad oggetti "fittizi"; ma ci sono anche situazioni in cui accade l'inverso, ovvero che una parola stia per qualcosa che non significa, che è ciò che accade nel caso delle tipologie di supposizione diverse da quella personale[72].

Sebbene questa circolarità lasci aperti quesiti e problematiche su cui l'autore fornisce ben scarni elementi risolutivi, essa rappresenta comunque uno degli aspetti fecondi della semantica ockhamiana. Ponendo fine al tentativo di stabilire una priorità logica tra supposizione e significazione, essa segna inoltre una presa di distanza dell'autore dalla tradizione terminista precedente. D'altra parte, ambedue operano su di un piano in larga parte coincidente che è

69. Secondo Ockham, la supposizione materiale potrebbe in realtà essere distinta ulteriormente, poiché il caso in cui un termine sta per una voce e quello in cui sta per una parola scritta risultano tra loro perfettamente separabili, così come lo sono la supposizione personale e quella semplice. Egli osserva tuttavia che i logici del tempo non disponevano di una denominazione specifica per tale distinzione, né egli stesso si preoccupa di introdurne una nuova. Cfr. ivi, p. 197, ll. 51-55.

70. Panaccio (1984, p. 67).

71. Cfr. Biard (1989a, p. 92; 1997).

72. Cfr. Biard (1989a, p. 92): «Cela dit, on ne doit pas non plus oublier la dissociation de la signification et de la supposition, indispensable pour rendre compte de certains phénomènes logiques et linguistiques: ainsi, l'on peut dire que certains termes signifient sans avoir de supposition – tel est le cas des termes signifiant des objets fictifs; d'autres supposent pour ce qu'ils ne signifient pas, ne serait-ce que dans les cas où la supposition est autre que personnelle. De même, toute interprétation doit intégrer l'usage qui est fait de l'adverbe significative dans la définition de la supposition personnelle, car c'est un point essentiel de la doctrine ockhamiste».

quello della referenzialità e della denotazione dell'oggetto. Questo permette di stabilire tra le due una relazione di reciprocità che sarebbe stata difficilmente concepibile da chi assumeva come basilare la definizione aristotelica dell'*intellectum constituere*.

5.2.2. *La supposizione secondo Giovanni Buridano*

Rispetto al *Venerabilis Inceptor*, Buridano sembra muoversi su di una linea molto più tradizionale sul lato delle relazioni tra la significazione e la supposizione, al punto tale da non lasciar mai pensare che la seconda possa essere logicamente antecedente alla prima, o quantomeno equivalergli. Secondo il maestro parigino, l'acquisizione di prerogative semantiche da parte delle voci o delle lettere deriva da un atto di imposizione originario che conferisce loro una funzione di significazione; ma questa viene a determinarsi innanzitutto come un processo gnoseologicamente carico, che deve servire a chiamare alla mente un concetto capace di esprimere una conoscenza della cosa. In ultima istanza, è solo in virtù della funzione di "conoscenza" degli atti intellettivi – nel caso delle voci e delle lettere scritte chiamata in gioco mediante il processo di significazione – che ai termini si dischiude la possibilità di *supponere* per le cose.

Questa struttura ha sicuramente delle implicazioni di tutto rilievo, che si manifestano anche nel momento in cui Buridano approfondisce la nozione di *suppositio*, operazione che egli intraprende in due sedi specifiche: ovvero, il primo capitolo del *De suppositionibus* e il terzo dei *Sophismata*. In ambedue le opere, egli si preoccupa innanzitutto di discostarsi dalla lettura dei grammatici, che riducono tale nozione a un «reddere suppositum verbo», ovvero nel fornire e procurare al verbo qualcosa che funga da soggetto[73]. Questa definizione, difatti, si dimostra inappropriata agli usi della logica per due ordini di motivi: innanzitutto, perché essa prevede che qualsivoglia termine in caso nominativo che funga da soggetto abbia *suppositio*, e ciò vale anche per un termine "radicalmente non denotante" come '*chimaera*'; in secondo luogo, perché essa esclude i predicati dall'ambito della supposizione, possibilità a cui, invece, Buridano apre senza la benché minima esitazione. Da questo si comprende già come egli

73. Cfr. Buridanus, *DS*, 4.1.1, p. 8, ll. 14-19: «Sed etiam addendum est quod non intendimus de suppositione prout est reddere suppositum verbo apud grammaticum, quia sic iste terminus 'chimaera' potest supponere, sicut iste terminus 'homo'. Aeque enim est congrua haec oratio 'chimaera currit' sicut haec 'homo legit', et non est ita prout apud logicum de suppositione intendimus. Etiam si dico 'homo est animal', ita bene 'animal' supponit sicut 'homo', quod non est sic de suppositione apud grammaticum»; Buridanus, *DPS*, c. 3, p. 53, ll. 1-6.

abbia integrato a pieno nel suo sistema le novità che hanno caratterizzato il passaggio dal secolo XIII al XIV.

Sebbene Buridano attribuisca la capacità di supposizione solo a ciò che funge da estremo di una proposizione, sembra, però, che egli non ritenga rilevante questo dato per determinare la sua differenza con la significazione. Nel *De suppositionibus*, egli tenta di diversificare le due nozioni soffermandosi proprio sui termini che sono già parte di un enunciato completo, evitando di dare l'idea che il principale elemento di distanza stia nella loro relazione di dipendenza o meno con il contesto proposizionale. D'altra parte, a differenza di Ockham, Buridano ha sicuramente il vantaggio di poter segnalare come, rispetto al *conceptum constituere* permesso dalla significazione, la *suppositio* si muova su ben altro livello:

> Et non omnis talis dictionis [*sc.* significativae] est supponere, quia solus talis terminus est innatus supponere qui aliquo demonstrato per istud pronomen 'hoc' aut aliquibus demonstratis per istud pronomen 'haec' potest uere affirmari de illo pronomine. Ideo iste terminus 'chimaera' non potest supponere, quia quocumque demonstrato falsum est dicere 'hoc est chimaera' et, similiter, quibuscumque demonstratis, falsum est dicere 'haec sunt chimaera'.[74]

Come si vede, in questo caso non si propone una vera e propria "definizione" della supposizione, quanto piuttosto una descrizione di quali voci già istituite per significare possono effettivamente anche *supponere*. Leggermente diverso, invece, è il caso del terzo capitolo dei *Sophismata*:

> Est autem suppositio, prout hic accipitur, acceptio termini in propositione pro aliquo vel aliquibus, quo demonstrato vel quibus demonstratis per ista pronomina 'hic', 'hoc', 'haec' vel aequivalentia, ille terminus vere affirmaretur de isto pronomine mediante copula illius propositionis. Verbi gratia, in hac propositione 'equus currit', iste terminus 'equus' supponit pro omni equo qui est, quia, quocumque demonstrato, esset verum dicere 'hoc est equus'.[75]

Buridano, dunque, riprende esplicitamente la formula divenuta particolarmente celebre nel contesto dell'Europa continentale che vede la supposizione come un'*acceptio termini*. Inoltre, rispetto al '*pro alio*' utilizzato da Ockham, il maestro piccardo si avvale di '*pro aliquo vel aliquibus*', espressione che evita di

74. Buridanus, *DS*, 4.1.2, pp. 8, l. 24 – 9, l. 5.
75. Buridanus, *DPS*, c. 3, p. 53, ll. 6-12.

pre-direzionare la funzione di sostituzione del termine verso la supposizione personale.

A parte ciò, sembra che il vero cuore pulsante della dottrina buridaniana stia in un elemento che, invece, trova esposizione sia nel *De suppositionibus* che nei *Sophismata*: ovvero, il meccanismo che permette di appurare e verificare la capacità suppositiva di un certo termine. Di primo impatto, esso pare assomigliare molto a quello che lo stesso Ockham aveva chiamato in causa nella *Summa logicae*, ma ad uno sguardo più attento vengono fuori alcuni interessanti dettagli di divergenza. Innanzitutto, Buridano taglia fuori la possibilità che la verificazione possa avvenire tramite predicazione del termine della cosa che dovrebbe fungere da *suppositum*; piuttosto, il maestro parigino ritiene fondamentale la *demonstratio*, ovvero l'atto di ostensione all'oggetto che, però, va praticato in congiunzione al proferimento di un pronome – per l'appunto – dimostrativo. Dunque, un certo termine ha supposizione per un oggetto, se può esser asserito in maniera veritiera di un pronome "dimostrante" una tale realtà. Il soggetto della proposizione '*equus currit*', ad esempio, ha supposizione per tutti i cavalli esistenti; questo perché ognuno di essi, dopo esser stato indicato, renderebbe valida la proposizione '*hoc est equus*'.

Oltre ciò, va preso in considerazione anche un dato ulteriore: Buridano ritiene che il pronome dimostrativo utilizzato possa essere sia di numero singolare (come nel caso di '*hic*', '*hoc*' etc.) che plurale ('*haec*', '*isti*'). Questo tipo di precisazione non trova alcun riscontro in Ockham. Di fatto, egli parla del meccanismo di verificazione della supposizione sempre al singolare, ovvero come qualcosa che va applicato ad un *aliquid*; nel caso di Buridano, invece, esso può riguardare anche degli *aliqua* che possono effettivamente essere mostrati mediante il pronunciamento di un pronome al plurale. Ciò potrebbe sembrare una semplice pedanteria; tuttavia, come vedremo, essa riflette in entrambe le opere una consapevolezza ormai matura del fatto che il *suppositum* può – e quasi sempre è – costituito da una molteplicità di *res*.

Precisato tutto ciò, la domanda che dobbiamo porci è se questo meccanismo di verificazione della supposizione possa davvero adattarsi anche a termini che non siano assunti nella loro accezione "significativa", che – come abbiamo visto – era il tipo di limitazione che sembrava aver posto Ockham. Di primo impatto, potremmo pensare che anche Buridano condivida un'idea simile, poiché nel *De suppositionibus* si esclude preventivamente la possibilità che le *dictiones* considerate possano essere assunte *materialiter*[76]. Tuttavia, tale restrizione va

76. Cfr. Buridanus, *DS*, 4.1.1, t. b., p. 7, ll. 5-7: «Nec intendo [...] loqui de suppositione materiali, quia sic omnis vox litterata, quamvis non imposita ad significandum, potest supponere».

inquadrata nel contesto specifico dell'opera, in cui non si intende dare una definizione totalizzante della *suppositio* – cosa che effettivamente non c'è –, quanto piuttosto di differenziarla da altre nozioni, ovvero la significazione, la verificazione e l'appellazione. A tal fine, l'autore potrebbe aver eliminato la supposizione materiale dalla considerazione, poiché essa può competere anche ad emissioni vocali o segni grafici che non sono stati oggetto di imposizione, circostanza capace di generare confusione in tale contesto.

Di converso, nella sede in cui viene data una definizione in senso proprio, ovvero i *Sophismata*, Buridano non lascia in alcun momento pensare che egli stia parlando soltanto di termini assunti significativamente. D'altra parte, possiamo tranquillamente pensare che il meccanismo della *demonstratio* possa esser usato anche per verificare la supposizione materiale. Prendiamo, ad esempio, la proposizione '*homo est nomen scriptum*'. Come risulta immediatamente chiaro, tale enunciato può esser vero soltanto se il soggetto è assunto per stare non per il proprio significato, ma per la forma grafica che esso assume quando viene scritto. La domanda che sorge a questo punto è: che cosa impedisce che la supposizione materiale di questo termine venga verificata per mezzo di un enunciato del tipo '*hoc est homo*' o '*hoc est terminus homo*', pronunciato indicando la parola scritta? La risposta intuitiva è che non c'è alcun impedimento; anzi, gli enunciati proposti potrebbero risultare tranquillamente veritieri dando prova della supposizione di '*homo*'.

A una possibilità di questo genere Buridano sembra aprire nella q. 6 del suo commento sull'*Isagoge* di Porfirio. Qui egli contesta l'idea che le parole in supposizione materiale debbano essere sempre considerate come termini singolari. Così come '*homo*', assunto significativamente, può stare indifferentemente per una pluralità di individui, allo stesso modo, considerato *materialiter*, può supporre per molteplici enti singolari che però sono termini[77]. Si assiste da questo punto di vista a un trasferimento di modalità proprie della supposizione personale anche a quella materiale[78], che arriva chiaramente a coinvolgere anche il meccanismo della *demonstratio* tramite pronome:

> [H]aec propositio 'iste terminus 'homo' est species' est pure singularis propter pronomen demonstrativum appositum et secundum eius modum significandi requirit,

77. Cfr. Buridanus, *QPor*, q. 6, p. 148, ll. 923-927: «[S]icut plures homines [...] pro quibus indifferenter supponit iste terminus 'homo' personaliter sumptus, ita sunt plures termini 'homo'; tu enim formas unum et ego unum, pro quibus etiam indifferenter supponit iste terminus 'homo' materialiter sumptus sicut iste terminus 'homo' personaliter sumptus».

78. Addirittura, in risposta ad una delle *rationes*, Buridano arriva a dire che il soggetto della proposizione '*homo est species*' ha supposizione materiale di tipo "non distributivo", che corrisponde a una delle sottodivisioni di solito previste per la supposizione personale. Cfr. ivi, p. 149, ll. 965-969.

> quod aliquod unum demonstratur, aliter enim non esset propositio congrua; et si demonstretur iste terminus 'homo', quem profero vel quem profers, tunc pro illo et non pro alio supponit illud subiectum tamquam terminus singularis, sicut iste terminus 'hic homo'. Sed ego dico, quod haec dictio 'homo' et ista dictio complexa 'iste terminus homo' non aequivalent sumendo semper istum terminum 'homo' materialiter, quia a tempore Aristotelis vel Porphyrii 'homo' erat species et tamen tunc iste terminus 'homo', quemcumque demonstras, non erat species.[79]

Il punto dell'autore, dunque, è che le espressioni '*homo*' e '*iste terminus homo*', immaginando di restringere l'attenzione al campo della supposizione materiale, non si equivalgono; questo perché il primo può avere molteplici *demonstrata*, mentre la seconda può esser valida soltanto per unico oggetto "mostrato". Rispetto alla differenza di contesto e alle leggere differenze terminologiche, questo passo dà ampie ragioni per credere che il meccanismo delineato da Buridano possa esser utilizzato per la qualificazione di ogni tipo di supposizione.

5.2.3. *Supposizione personale e materiale in Buridano e il problema della* virtus sermonis

Pur condividendo la stessa premessa anti-realista di Ockham, Buridano adotta una strategia molto diversa nei riguardi della cosiddetta *suppositio simplex*. Questo perché egli preferisce non conferire alcun posto a tale nozione nel suo sistema logico, come emerge dal IV trattato delle *Summulae*:

> Et vocatur suppositio personalis quando subiectum vel praedicatum propositionis supponit pro suis ultimatis significatis vel pro suo ultimato significato, ut iste terminus 'homo' pro omnibus in ista propositione 'homo currit'. Sed suppositio materialis dicitur quando vox supponit pro se aut sibi simili aut pro suo significato immediato, quod est conceptus secundum quem imposita est ad significandum, ut iste terminus 'homo' in ista propositione 'homo est species'.[80]

Dunque, la supposizione personale invale solo quando un termine sta in luogo di uno o più dei suoi significati ultimi. In sedi disparate, Buridano individua quest'ultimo come l'uso significativo di una certa parola[81]. A differenza

79. Ivi, p. 148, ll. 929-939. Cfr. anche Buridanus, *DS*, 4.1.2, p. 10, ll. 1-2: «Si tamen sumeretur materialiter, bene esset propositio falsa valens istam 'haec vox 'baf' currit'».

80. Ivi, 4.3.2, t. b., p. 38, ll. 11-18. Cfr. anche Buridanus, *DPS*, c. 3, pp. 54, l. 4 – 55, l. 4.

81. Cfr. ivi, c. 3, p. 54, l. 21: «Aliquando autem talis oratio supponit personaliter et capitur significative»; ivi, p. 57, ll. 12-13.

di Ockham, inoltre, il maestro parigino riporta all'interno della supposizione materiale diverse circostanze, le prime due delle quali potrebbero generare qualche perplessità: quando il termine suppone materialmente esso può stare, innanzitutto, o per sé o per qualcosa che gli sia simile. Quanto abbiamo detto prima sulla q. 6 del suo commento sull'*Isagoge* potrebbe già chiarificare parzialmente questo punto.

Immaginiamo che Marco proferisca la proposizione '*homo est nomen*' in un istante di tempo t_1. Nel primo caso menzionato da Buridano, '*homo*' starebbe per sé stesso, ovvero proprio la parola proferita da Marco in t_1; tuttavia, essa potrebbe anche stare per le parole '*homo*' che sono state pronunciate in un istante t_n differente da t_1 e/o da un diverso individuo, ma che comunque corrispondono e somigliano dal punto di vista sonoro a quella pronunciata da Marco: questo caso ricadrebbe nella seconda situazione riportata da Buridano. Tale discorso, tuttavia, non esaurisce del tutto la materia. Secondo il maestro piccardo, e in tal senso egli propone un tipo di riflessione che in Ockham non sembra presente, la seconda circostanza comprende anche il caso delle espressioni latine all'infinito[82]. Quando, difatti, esse suppongono materialmente, stanno per l'enunciato corrispettivo – concordante, dunque, nel soggetto, nella copula e nel predicato – al modo indicativo. E così l'intero soggetto di '*hominem esse lapidem est falsum*' sta, in realtà, per la proposizione '*homo est lapis*'.

A parte ciò, Buridano fa rientrare all'interno della supposizione materiale anche il caso in cui la *vox* sta per il suo significato immediato, ovvero il concetto a cui risulta subordinata. L'autore appare ben consapevole del carattere inusuale di questa scelta[83]. Subito dopo tali definizioni, egli menziona, innanzitutto, l'opinione dei realisti, i quali contrassegnano con il nome di '*simplex*' quella supposizione che il termine possiede quando sta per la natura universale. Tuttavia, egli evita di soffermarsi su tale posizione, limitandosi a rimandare al libro VII della *Metafisica*, dove – a detta di Buridano – Aristotele avrebbe confutato l'idea dei realisti.

Al contempo, con probabile riferimento ad Ockham e/o ai suoi più fedeli seguaci, egli cita anche l'opinione di coloro che, pur non ammettendo nella loro ontologia gli universali, distinguono la supposizione semplice da quella materiale, attribuendo la prima ai termini che stanno per uno o più concetti. Tale modo di fare viene ritenuto da Buridano lecito, sebbene non sia quello che egli intende adottare: «Et hoc potest permitti, sed non curo»[84]. Su que-

82. Cfr. Buridanus, *DS*, 4.3.2, p. 40, ll. 12-24.
83. Cfr. ivi, pp. 38, l. 21 – 39, l. 4.
84. Ivi, p. 39, ll. 7-8.

sto punto, dunque, diviene difficile parlare di una vera e propria differenza contenutistica con l'approccio ockhamiano, dato che – piuttosto – si tratta di divergenze linguistiche, anche se ciò lascia aperta la domanda sulle motivazioni della scelta di Buridano. Secondo Christoph Kann, egli non avrebbe fatto altro che trarre in maniera coerente le conseguenze di alcuni presupposti della sua dottrina semantica: dato che anche i concetti costituiscono una forma di linguaggio, anche quando le voci stanno per i loro significati immediati vanno riportati nell'alveo della *suppositio materialis*[85].

Un aspetto su cui, però, la differenza con Ockham potrebbe divenire più rilevante concerne la visione che Buridano ha sull'eventuale priorità di cui godono le varie tipologie di supposizione. Il *Venerabilis Inceptor* aveva speso particolari energie per mostrare come la supposizione principale del termine fosse quella personale, ed è questa che assume primariamente in ragione della sua istituzione originaria. Tuttavia, proprio questa materia aveva cominciato ad esser percepita come problematica nella Parigi del secolo XIV. Gli statuti del 29 dicembre del 1340 avevano condannato la posizione di coloro che ritenevano che *de virtute sermonis*, ovvero in quello che potrebbe esser definito il senso letterale, sono false tutte le proposizioni che non possono esser vere se assunte in supposizione personale[86]. Ciò, difatti, aveva delle implicazioni determinanti nella corretta ricezione dei testi autoritativi, ove molti modi di esprimersi ed usi proposizionali avrebbero potuto esser riconosciuti come invalidi, compromettendone il contenuto veritativo. Nel caso delle Sacre Scritture, tale prospettiva poteva portare anche a risvolti ereticali[87].

Buridano tratta approfonditamente di questa problematica in due sedi specifiche, nella q. 6 del suo commento sull'*Isagoge* e nel *De suppositionibus*. In quest'ultimo caso, dopo aver introdotto le nozioni di supposizione personale e materiale ed essersi chiesto se proposizioni del tipo '*homo est species*' o '*amo est verbum*' siano vere o false *de virtute sermonis*, egli introduce con particolare diffusione proprio l'opinione condannata dagli statuti del 1340:

85. Cfr. Kann (2016, p. 227). Su tale tematica cfr. anche Berger (1991); Panaccio (2013, pp. 371-373). Gli schemi riportati da Maierù (1972, pp. 306-317) permettono di avere un'idea generale su quali siano gli autori che nel XIV secolo ammettono la *suppositio simplex*.

86. Cfr. *Statutum facultatis artium de reprobatione quorumdam errorum Ockanicorum*, Parisiis 29.XII.1340, cit. in Paqué (1970, p. 10): «Item quod nullus dicat simpliciter vel de virtute sermonis omnem propositionem esse falsa, que esset falsa secundum suppositionem personalem terminorum, eo quod iste error ducit ad priorem errorem, actores enim sepe utuntur aliis suppositionibus».

87. Cfr. ivi, p. 8: «Videlicet quod nulli magistri, baccalarii vel scolares in artium facultate legentes Parisius audeant aliquam propositionem famosam illius actoris cujus librum legunt, dicere simpliciter esse falsam, vel esse falsam de virtute sermonis, si crediderint quod actor ponendo illam habuerit verum intellectum; sed vel concedant eam, vel sensum verum dividant a sensu falso, quia pari ratione propositione Biblie absoluto sermone essent negante, quod est pericolosum».

> Quidam enim dicerunt istam esse falsam de virtute sermonis 'homo est species', quia principalis suppositio est personalis. Voces enim sunt impositae ad supponendum pro suis significatis ultimatis, quia non possumus ea portare ad disputationes; et non fuerunt impositae ad supponendum pro se ipsis, quia etiam sic possunt supponere voces non impositae ad significandum [...]. Et tunc dicunt illi quod de virtute sermonis veritas vel falsitas debet attendi secundum primam et principalem suppositionem, ideo secundum personalem. Et sic ista est falsa 'homo est species'. Ideo simpliciter de virtute sermonis ipsa dicenda est falsa.[88]

La prima cosa che va sottolineata è che questa opinione non coincide totalmente con quella di Ockham. Pur nella volontà di dare primarietà alla funzione significativa delle parole, il *Venerabilis Inceptor* aveva posto una serie di accorgimenti per evitare di dover trarre da ciò conseguenze paradossali sul lato dell'interpretazione di determinate tipologie di proposizioni, nonché dei testi autoritativi. D'altra parte, in precedenza abbiamo anche visto che, rispetto alla sua *vis impositionis*, la funzione referenziale di un termine può esser virata verso diverse tipologie di supposizione proprio in ragione degli *adiuncta*, ovvero degli altri elementi che prendono parte all'enunciato. Nella proposizione '*homo est species*', difatti, la presenza di un termine di seconda intenzione come predicato rende capace quello di prima imposizione, che occupa la posizione di soggetto, di acquisire anche altre supposizioni rispetto alla personale[89].

In aggiunta a tutto ciò, numerose volte – e ciò accade soprattutto nella *Summa logicae* – Ockham asserisce che non di rado accade di incontrare proposizioni tratte dai testi delle autorità che si dimostrano false *de virtute sermonis*, ma vere nel senso "inteso" da chi le ha scritte. Proprio per questo, egli mette in guardia dall'atteggiamento di coloro che pretendono di interpretare le parole – nei contesti più svariati – sempre allo stesso modo:

> Et ideo multum est considerandum quando terminus et propositio accipitur de virtute sermonis et quando secundum usum loquentium vel secundum intentionem auctorum, et hoc quia vix invenitur aliquod vocabulum quin in diversis locis librorum philosophorum et Sanctorum et auctorum aequivoce accipiatur; et hoc penes aliquem modum aequivocationis. Et ideo volentes accipere semper vocabu-

88. Buridanus, *DS*, 4.3.2, p. 41, ll. 1-9. Cfr. anche Buridanus, *QPor*, q. 6, p. 143, ll. 733-738.

89. Cfr. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 3, OTh, II, p. 73, ll. 10-16: «[I]ntellectus realiter est Deus, et similiter voluntas realiter est Deus, quia in istis de virtute sermonis intellectus et voluntas non possunt habere nisi suppositionem personalem. Sed quando accipitur 'intellectus et voluntas sunt attributa', dico quod ista est distinguenda eo quod intellectus et voluntas possunt habere suppositionem personalem vel simplicem vel materialem».

> lum univoce et uno modo frequenter errant circa intentione auctorum et inquisitionem veritatis, cum fere omnia vocabula aequivoce accipiantur.[90]

Ovviamente, rispetto al caso specifico della supposizione materiale e personale, il discorso che Ockham fa in questa sede ha un *target* molto più generale, arrivando a comprendere complessivamente tutte quelle circostanze in cui la *littera* non corrisponde all'*intentio auctoris*[91]; e ciò sicuramente basta già a far comprendere la linea certamente moderata che il *Venerabilis Inceptor* adotta nei riguardi di queste tematiche. Nonostante ciò, si può difficilmente negare che l'enfasi da lui posta sulla primarietà della supposizione personale, determinata dalla finalità stessa dell'atto stesso di imposizione, potesse facilmente essere radicalizzata e portare alla posizione sostenuta a Parigi intorno alla metà del secolo XIV[92]. D'altra parte, come messo in luce anche da alcuni studiosi[93], malgrado gli argini da lui posti, Ockham lascia ampi spazi per credere che molto spesso l'uso letterale corrisponda con quello significativo[94].

Di converso, in contesto parigino si comincerà a ritenere il senso *de virtute sermonis* della proposizione un qualcosa che non può esser davvero svincolato

90. Ockham, *SL*, I, c. 77, OPh, I, p. 237, ll. 11-18. Cfr. anche ivi, c. 70, pp. 209, l. 11 – 210, l. 15: «Unde advertendum est quod quando aliqua propositio falsa est de virtute sermonis, sed tamen aliquem sensum verum habet, ipsa accepta in illo sensu, debent subiectum et praedicatum habere eandem suppositionem quam habent in illa quae de virtute sermonis est vera»; ivi, II, c. 4, p. 264, ll. 153-161; ivi, II, c. 16, pp. 291, l. 64 – 292, l. 74; ivi, II, c. 19, p. 315, ll. 154-156; ivi, III-4, c. 6, p. 778, ll. 207-212; Ockham, *EPor*, c. 2, § 12, OPh, II, pp. 49-50, ll. 89-111.

91. Nel caso in oggetto, ad esempio, l'autore non prende in esame tanto la distinzione tra supposizione personale e materiale, quanto quella tra supposizione propria e impropria.

92. Cfr. su questo punto Thijssen (1998, pp. 65-66): «The Ockhamist hermeneutical practices prohibited on December 29, 1340, do not converge with Ockham's own methodology. Yet there is a close resemblance to Ockham's hermeneutics. It seems that the Parisian Ockhamists had been drawing upon Ockham's views, but had been missing all those crucial details that made Ockham's method a well-balanced approach for the exegesis of past authorities».

93. Cfr. ad es. Bos (1992, p. 303): «First one should note that, according to Ockham, personal supposition is primary. It is on account of the "virtue of speech" (*de virtute sermonis*) that every term in a proposition should be taken according to this kind of supposition»; Thijssen (1990, pp. 147-148).

94. Questo aspetto non viene esplicitato univocamente, ma emerge dal modo in cui Ockham approccia determinate problematiche. Ad esempio, nel capitolo 72 della *Summa logicae*, egli rileva che la proposizione '*genera et species sunt substantiae*' è falsa *de virtute sermonis*, ma proprio il contrario vale per '*genera et species sunt secundae substantiae*'. Il punto è estremamente significativo, perché il termine '*substantia*' inteso in supposizione semplice, ha gli stessi *supposita* di '*substantia secunda*' assunto significativamente. Ciò sembra invalidare la possibilità della supposizione materiale come una lettura *de virtute sermonis*. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 72, OPh, I, p. 222, ll. 215-220. Per altri casi significativi, cfr. ivi, III-3, c. 6, p. 601, ll. 40-45: «Ab inferiori ad superius sine distributione est bona consequentia si termini supponant personaliter et significative. Si autem aliqua praedictarum propositionum, vel aliqua consimilis, inveniatur in aliquo auctore, exponendus est: quod non loquitur de virtute sermonis sed aliter, vel quod terminus talis non accipitur personaliter sed simpliciter vel materialiter»; ivi, c. 23, p. 683, ll. 43-52; Ockham, *Quodl.*, III, q. 4, OTh, IX, p. 217, ll. 73-76: «Similiter ista 'chimaera est aliquid', 'chimaera est ens' est falsa de virtute sermonis, quia in istis supponit personaliter; si tamen supponat simpliciter, verae sunt omnes tales»; ivi, VII, q. 9, p. 734, ll. 75-88; ivi, pp. 680-681, ll. 60-71.

dall'*intentio auctoris*. Questa è la posizione di Buridano stesso, che – in fin dei conti – coincide con le direttive degli statuti del 1340. In questo caso, un'esposizione più completa della sua visione si ritrova nelle questioni sull'*Isagoge*:

> [S]ermo non habet in enuntiatione virtutem ex se, sed ex nobis ad placitum. Ideo si utamur sermone sicut ipso consueverunt uti philosophi et alii, nos nihil agimus contra virtutem sermonis, immo certe talem virtutem et potentiam habet vox [...] quia ipsa est in potentia ad hoc, quod imponamus eam ad significandum quod volumus et quod ea imposita ad significandum utamur sicut volumus, scilicet vel significative vel materialiter; nec in hoc agendo agimus contra virtutem sermonis.[95]

Insomma, il punto di Buridano è che non si può pretendere di fissare un significato letterale dei discorsi che prescinda da quello che intende attribuirgli chi li pronuncia. Naturalmente, con tale affermazione egli non vuole negare che di una certa parola esista un senso primario e proprio, che va tenuto distinto da quelli impropri. Nel primo caso, difatti, la *locutio* viene usata conformemente alla sua principale imposizione, ovvero quella riconosciuta come tale all'interno di una più ampia comunità; tuttavia, quando utilizzata impropriamente essa può acquisire diversi significati, i quali possono essere relati in qualche modo all'atto di istituzione originario (come quando si parla in maniera ironica o si usa una terminologia "traslata") o da esso completamente dissociati (cosa che accade, ad esempio, quando un piccolo gruppo concorda di dare un nuovo senso a un certo termine). Buridano ammette senza mezze misure che la supposizione personale corrisponde a un senso più proprio rispetto alla supposizione materiale, che – di fatto – può esser assunta anche da quelle voci che non abbiano ricevuto alcuna imposizione[96].

In aggiunta, il maestro piccardo sostiene che l'espressione stessa '*de virtute sermonis*' è stata spesso utilizzata impropriamente dai suoi contemporanei, per indicare il senso principale e proprio di una locuzione; da questo punto di vista, egli non vuole nemmeno opporsi al comune modo di parlare, a patto che si riconosca lo slittamento semantico che soggiace a tale utilizzo. E, dunque, quand'anche sia vero che le voci siano istituite in primo luogo per stare per i

95. Buridanus, *QPor*, q. 6, p. 143, ll. 739-753. Cfr. anche Buridanus, *DS*, 4.3.2, pp. 41, l. 16 – 42, l. 10.

96. Cfr. Buridanus, *QPor*, q. 6, p. 144, ll. 784-791: «Sed iterum de sensu personali et materiali videtur, quod sensus secundum suppositionem personalem deberet reputari proprius respectu sensus, qui est secundum suppositionem materialem et ille sensus secundum suppositionem materialem deberet reputari improprius. Quia sensus secundum suppositionem personalem debetur voci secundum significationem appropriate sibi impositam, sed sensus secundum suppositionem materialem non, immo commune est omni voci litteratae, sive fuerit imposita ad significandum ad placitum sive non, quod possit sumi materialiter in enuntiatione».

propri significati ultimi, ciò non deve indurre a credere che esse acquisiscano una *vis* propria, una capacità di obbligare[97] automaticamente a una certa lettura della loro funzione semantica che quasi prescinde da ciò che "vuole" chi la utilizza.

In fin dei conti, le parole istituite non sono altro che dispositivi che devono servire ad esprimere e a trasmettere i concetti ed è a quel livello che trova fondamento il contenuto semantico di cui ogni segno si fa portavoce. È proprio per questo motivo che, sempre nella stessa questione del commento a Porfirio, Buridano rileva come la stessa proposizione '*homo est species*' può esser vera per una certa persona, ma falsa per un'altra. Tutto ciò dipende dal modo in cui essa viene recepita e dall'enunciato che essa forma a livello mentale[98]. Certo, messo a paragone con tutte le strategie che Ockham stesso aveva attuato per evitare di dover trarre conclusioni troppo radicali dalla sua concezione della *virtus sermonis*, è chiaro che la differenza tra il suo approccio e quello di Buridano si riduce più ad una questione di enfasi, che il primo pone con più energia sulla primarietà della funzione referenziale delle parole, mentre il secondo tende ad evitarla. Nonostante ciò, visto nell'economia complessiva dei loro sistemi, anche tale dato non risulta trascurabile.

5.3. La supposizione naturale in Ockham e Buridano

5.3.1. *Esiste la supposizione naturale in Ockham? Una lettura alternativa*

Seppur non irrilevanti per la comprensione complessiva degli esiti e gli svolgimenti delle teorie semantiche di Ockham e Buridano, le differenze sulla teoria della supposizione fino ad ora emerse sembrano riguardare alcuni aspetti terminologici e di enfatizzazione, ma non appaiono così "sostanziali". Nei paragrafi che seguono, tuttavia, vorrei portare l'attenzione su due nodi teorici in cui la distanza tra le loro posizioni si fa sensibilmente più marcata: il problema della *suppositio naturalis* e la modalità con cui ciascuno dei due autori rende conto

97. Cfr. ivi, pp. 144, l. 800 – 145, l. 803: «[N]umquam ad hoc virtus sermonis nos obligavit, immo aliquando debemus sermones recipere secundum proprios sensus eorum et aliquando secundum sensus improprios, ut parabolicos vel ironicos, vel alios etiam valde remotos a sensibus propriis».

98. Cfr. ivi, p. 145, ll. 829-836: «[E]adem propositio vocalis potest esse mihi vera et tibi falsa, quoniam vocalis non est vera nisi designat mentalem veram. Unde ista propositio 'homo est species' posita a Porphyrio est mihi vera, quia recipio eam secundum suppositionem materialem et sic designat mihi vera, quia recipio eam secundum suppositionem materialem et sic designat mihi mentalem non falsam, sed veram in mente mea; sed forte est tibi falsa, quia non vis eam recipere nisi secundum sensum proprium, secundum quem designat tibi mentalem falsam».

della capacità suppositiva dei termini singolari. Partendo dal primo punto, potrebbe sicuramente apparire strano che dopo le svolte del secolo XIV, ci si ritrovi ancora a parlare di questo argomento. La supposizione naturale, difatti, sembrava contraddistinta da due prerogative fondamentali: 1. il suo carattere extra-proposizionale; 2. la valenza onnitemporale. Ma all'epoca di Ockham e Buridano è proprio la prima di queste condizioni a venir meno – dalla quale, tra l'altro, sembra dipendere anche la seconda.

Non è un caso, dunque, che il *Venerabilis Inceptor* escluda dalla *Summa logicae* ogni riferimento esplicito alla *suppositio naturalis*, considerandola con ogni probabilità contraddittoria, almeno nella forma che essa aveva assunto presso gli autori precedenti. Tuttavia, Panaccio ha sostenuto qualcosa di differente. Secondo lo studioso canadese, Ockham mantiene ancora l'idea che era alla base della supposizione naturale, conferendole, anzi, un ruolo di tutto rilievo nella sua dottrina; tuttavia, le assegna un nome differente, ovvero quello di '*significatio*'[99].

La lettura di Panaccio trova appoggio su di un'idea che ha trovato ampia diffusione negli studi dedicati alla semantica del *Venerabilis Inceptor*[100], ovvero il fatto che egli consideri come principale e più fondamentale la seconda definizione di '*significare*' che egli riporta nella *Summa logicae* e nei *Quodlibeta*[101]. In tale quadro, la significazione assumerebbe non soltanto un carattere pre-proposizionale – e ciò vale anche per le altre definizioni –, ma verrebbe anche a determinarsi come una relazione referenziale dotata, come rileva Egbert P. Bos, di un «omnitemporal range»[102], risultando capace di connettere il termine a tutti i suoi *significata/supposita* presenti, passati, futuri e persino meramente possibili. Se così stanno le cose, allora, Panaccio avrebbe buone ragioni nel sostenere la possibilità di individuare la supposizione naturale in Ockham, seppure sotto una differente etichetta.

Tuttavia, già nel capitolo precedente ho cercato di portare alla luce molte evidenze che confermano che – in realtà – il *Venerabilis Inceptor* non prediliga affatto la seconda definizione della significazione, ma la prima, quella più ri-

99. Cfr. Panaccio (1984, p. 63): «[O]ckham does not really eliminate the idea of natural supposition, but only the label. Natural supposition, in Peter of Spain for instance, was the semantical relation of a general term taken in itself to each one of the individual things, present, past, or future, of which it is, was, or will be true. Ockham keeps this relation as a major piece of his semantic theory, but he calls it 'signification'»; Panaccio (1990b).

100. Cfr. ad es. Bos (1992, I, p. 302): «This mode of signification shows an omnitemporal range: it is Ockham's usual interpretation of signification, viz. as omnitemporal denotation»; Böhner (1958, p. 231); Lagerlund (2000, p. 109); Spade (2007, p. 151); Vaughan (2018, p. 286).

101. Cfr. *supra*, c. 4, p. 301.

102. Cfr. nota 100.

stretta[103]. In molte sedi, egli afferma esplicitamente che i termini rimandano ai loro oggetti soltanto nel momento in cui questi esistono. Anzi, solo alla luce di questa considerazione era divenuto possibile comprendere il perché l'autore parli di cambiamenti di *significata* anche in riferimento alla funzione di significazione naturale dei concetti, che poi si riversa nei livelli subordinati. A conti fatti, coloro che affermano che Ockham assume una nozione onnitemporale di significazione assumono un solo passaggio della *Summa logicae* come pezza d'appoggio della loro tesi[104]:

> [T]erminus supponit personaliter quando supponit pro suis significatis, vel pro his quae fuerunt sua significata vel erunt vel possunt esse. Et sic intelligendum est prius dictum; quia dictum est prius quod uno modo 'significare' sic accipitur. Hoc tamen intelligendum est quod non respectu cuiuscumque verbi supponit pro illis; sed pro illis quae significat stricte accipiendo 'significare' supponere potest respectu cuiuscumque verbi, si aliqua talia significet. Sed pro illis quae fuerunt sua significata non potest supponere nisi respectu verbi de praeterito. [...] Similiter pro his quae erunt non potest supponere nisi respectu verbi de praeterito. [...] Similiter pro his quae possunt esse significata et non sunt non potest supponere nisi respectu verbi de possibili vel de contingenti.[105]

Ad una prima lettura, potrebbe sembrare che questo estratto dia ragione a Panaccio e agli altri studiosi nel merito della definizione di significazione approvata da Ockham. Tuttavia, ad uno sguardo più approfondito emergono alcuni elementi che sembrano mettere in dubbio la loro interpretazione. In questa sede, Ockham non asserisce affatto che il termine può supporre per ciò che significa nel passato, nel presente, nel futuro o nell'ambito dei *possibilia*; piuttosto, parla di cose che "furono", "saranno" o "possono divenire" dei *significata*, lasciando con ciò chiaramente intendere che non lo sono nel momento attuale. Insomma, questo modo di esprimersi palesa la ferma volontà di Ockham di mantenere il tempo presente come unità di misura per l'individuazione dei significati di un certo termine. Ad esempio, gli uomini che sono esistiti nel passato non costituiscono davvero, oggi, dei *significata* del termine '*homo*', ma lo sono stati entro quell'arco temporale – corrispondente alla durata della loro vita – in cui potevano esser riconosciuti come esistenti in atto e dunque presenti; e un simile modo di ragionare va trasposto al caso del futuro e dei possibili.

103. Cfr. *supra*, c. 4, pp. 318-322.
104. Cfr. Panaccio (1990b, pp. 262-263); Bos (1992, I, p. 302).
105. Ockham, *SL*, I, c. 72, OPh, I, pp. 215, l. 38 – 216, l. 53.

Se così stanno le cose, allora la definizione più "ampia" di significazione ha ben poco a che vedere con l'*indifferentia* onnitemporale che determinati autori, tra cui lo stesso Buridano, avevano attribuito a tale nozione. Piuttosto, Ockham vede come prioritaria la relazione che si determina tra il segno e le cose attuali, ed è quella che ricerca anche quando tenta di esaminare scenari possibili o reali, ma diversi da quello presente. In un certo senso, possiamo affermare che la definizione più ampia di significazione valuta in quali orizzonti temporali o di possibilità si dimostra valida la relazione espressa della definizione più ristretta, e ciò è un chiaro segno di quale delle due goda priorità sull'altra.

Ma in fin dei conti, e questo è un ulteriore elemento che non può esser trascurato nel passo riportato, sono proprio le stesse dinamiche proposizionali a portare verso questa conclusione. I termini suppongono personalmente per i significati del presente rispetto a qualsiasi verbo, a prescindere dalla coniugazione e dal tempo. Mentre la supposizione per gli oggetti che fuoriescono dall'ambito di ciò che è attuale può essere acquisita soltanto in specifiche condizioni: i verbi al passato, ad esempio, fanno in modo che il soggetto possa supporre sia per ciò che costituisce un *significatum* nel presente, sia per ciò che lo è stato nel passato; quelli al futuro la estendono – pur mantenendo quelli del presente – anche ai *supposita* del futuro; mentre determinate tipologie di verbi modali consentono al termine di stare sia per i *significata* attuali sia per quelli che potrebbero divenirlo. Per spiegare questo stesso punto, nelle questioni sugli *Elenchi sofistici*, Ockham fa uso di una concettualizzazione che abbiamo già incontrato altre volte nel corso di questa trattazione:

> [S]uppositio personalis quam habet terminus ex vi suae impositionis, et quam potest habere respectu cuiuscumque verbi, est semper pro suis significatis [...]. Suppositio autem personalis quam habet terminus respectu alicuius verbi determinati, et quam non potest habere respectu cuiuslibet, non est pro suis significatis, sed pro illis quae fuerunt vel erunt vel possunt esse sua significata, secundum quod pro diversis respectu diversorum verborum supponit.[106]

Pur nella leggera diversità nell'esposizione, questo passaggio si muove sulla stessa linea di quello della *Summa logicae* riportato sopra. Il punto interessante è che Ockham lega la capacità di stare per le cose del presente alla *vis* che il termine acquisisce mediante l'atto di imposizione stesso; ma quest'ultimo viene notoriamente a configurarsi come quel procedimento che permette di attribuire

106. Ockham, *EElen*, I, c. 2, OPh, III, p. 30, ll. 165-172.

a una *vox* o uno *scriptum* una certa significazione. Di converso, la supposizione per gli altri significati avviene soltanto per mezzo di una sorta di *respectus*, ovvero in funzione di una precisa tipologia di verbo con cui entra in contatto.

Se così stanno le cose sembra che la supposizione che il termine possiede "naturalmente" sia soltanto quella relativa agli oggetti presenti, e ciò a causa del modo stesso in cui è stato istituito a significare. Questo pone – come rileva anche Biard – una distanza incolmabile tra il fondamento della semantica ockhamiana e il concetto di supposizione naturale, così come inteso nel secolo XIII[107]. Di converso, l'estensione agli altri *supposita* diviene una sorta di derivato proposizionale, necessario sì se si vuole evitare di considerare sempre false proposizioni i cui termini non stanno per niente di presente, ma che non per questo fa parte della *vis* più propria del termine.

5.3.2. La supposizione naturale in Buridano e la sua diversa concezione della scienza rispetto ad Ockham

A differenza di quanto osservato nel caso del *Venerabilis Inceptor*, Buridano non sembra avere esitazioni nell'ammettere la supposizione naturale all'interno del suo sistema logico. Ciò risulta sicuramente rilevante se pensiamo che – come aveva già messo in luce de Rijk[108] – tale nozione non viene nemmeno menzionata nella maggior parte dei trattati logici del periodo, e a ragione, dato il carattere squisitamente proposizionale oramai assunto dalla supposizione. In effetti, lo stesso Buridano ammette di rifarsi agli *antiqui auctores* nel riprendere la differenza tra la supposizione naturale e accidentale[109], anche se non la assume in tutto e per tutto nella sua valenza originaria:

> Suppositio communis solet dividi in suppositionem naturalem et accidentalem. Naturalis suppositio vocatur secundum quam terminus indifferenter supponit pro omnibus pro quibus potest supponere tam praesentibus quam praeteritis vel futu-

107. Cfr. Biard (1989a, p. 93): «C'est pourquoi la signification n'est pas intemporelle mais est conçue à partir d'un modèle affecté d'un coefficient temporel, et privilégiant le présent. La signification selon Guillaume d'Ockham n'est donc pas assimilable à la supposition naturelle des terministes parisiens du XIIIe siècle, qui dépend d'une relation intemporelle à une nature, encore qu'elle joue un rôle analogue: sorte de référence totalisante sur laquelle se découpe la référence effective des termes. La relation aux suppôts virtuels n'est pas donnée par avance, présupposée, elle est pensée à partir d'une relation aux suppôts présents, par élargissement et affaiblissement des conditions requises».

108. Cfr. de Rijk (1973, p. 46).

109. Cfr. Buridanus, *QEN*, VI, q. 6, f. 122vb: «Duplex enim secundum antiquos logicos est termini communis suppositio (supposito ed.), scilicet naturalis et accidentalis»; Buridanus, *QAPo*, I, q. 16: «Sciendum est quod antiqui logici posuerunt duplicem suppositionem personalem terminorum communium, quarum unam uocabant 'naturalem' et aliam 'accidentalem'».

> ris. [...] Suppositio accidentalis vocatur secundum quam terminus supponit solum pro praesentibus, vel pro praesentibus et praeteritis, vel pro praesentibus et futuris secundum exigentiam verborum et praedicatorum.[110]

Dunque, il maestro piccardo non parla di una supposizione naturale che sussiste quando il termine è *per se sumptus* o *extra locutionem*. Piuttosto, egli trattiene dal resoconto standard soltanto la possibilità che il segno stia per tutti i suoi *supposita*, a prescindere dal loro orizzonte temporale di appartenenza. Buridano, in realtà, rileva come i *moderni* negherebbero la supposizione naturale anche nella rivisitazione da lui proposta; tuttavia, riesce ad individuare una serie di esempi per mostrare come la possibilità che un termine stia per i propri significati ultimi del presente, del passato o del futuro, invale molto più spesso ed abitualmente di quanto ci si potrebbe aspettare. Ma per comprendere questo punto, occorre partire da una breve premessa.

Nella sezione conclusiva del *De suppositionibus*, Buridano fissa uno *status* dei termini, che corrisponde all'estensione semantica che essi possiedono quando stanno per i loro *supposita* attuali, circostanza che – solitamente – si ottiene quando il verbo dell'enunciato è al tempo presente[111]. Rispetto a questa condizione normalizzata, però, il termine può subire delle oscillazioni nella propria funzione referenziale, che dipendono in larga parte dagli *adiuncta* che lo accompagnano nella proposizione. In particolar modo, si parla di *ampliatio* quando, rispetto allo *status* iniziale, il termine non solo sta per le *res* attuali, ma acquisisce in aggiunta la capacità di supporre per le cose del passato o del futuro o quelle possibili. Ciò avviene, ad esempio, ogni qual volta che una parola sia posta in proposizione prima di un verbo al passato o al futuro. Si parla, invece, di *restrictio* se un certo termine non suppone per tutti i suoi *supposita* del presente, ma soltanto per alcuni. È il caso della proposizione '*homo albus currit*', il cui soggetto può stare soltanto per gli uomini esistenti che sono al contempo bianchi. Ma può anche avvenire che un certo termine non stia per i *supposita* presenti, ma solo per quelli del futuro o del passato, nel qual caso si parla di *alienatio status*. Ciò accade, ad esempio, per il predicato della proposizione '*equus fuit albus*': se assumiamo che nel passato non siano mai esistiti cavalli bianchi, tale enunciato risulterà falso, anche qualora nel presente ne esistano in gran numero. Questo mostra chiaramente che, in tale contesto, '*albus*' suppone esclusivamente per cose passate[112].

110. Buridanus, *DS*, 4.3.4, t.b., p. 45, ll. 3-11.

111. Cfr. ivi, 4.6.1-4, pp. 89, l. 1 – 92, l. 25.

112. Per brevità, in questa sede ho focalizzato l'attenzione soltanto sulle proprietà dello *status*, ma Buridano parla anche di *alienatio suppositionis vel appellationis* e *remotio suppositionis*. La prima invale quan-

Dunque, su questi punti Buridano sembra ragionare in maniera molto simile allo stesso Ockham, anche se – per qualche ragione non precisata – quest'ultimo non si serve della terminologia dell'ampliazione o della restrizione, pur divenuta standard e abituale anche in ambiente oxoniense[113]. Tuttavia, c'è un aspetto che non va sottovalutato: il *Venerabilis Inceptor* assumeva la supposizione per i *praesentia* come prioritaria ed abituale poiché dovuta alla *vis* concessa alla parola dall'atto di imposizione stesso. Di converso, per Buridano la determinazione dello *status* sottostà a dei criteri puramente convenzionali. Nella stessa sezione conclusiva del *De suppositionibus*, difatti, egli non nega che si possa fissarlo in maniera differente, a patto che la dottrina delle ampliazioni e delle restrizioni venga rielaborata in maniera consequenziale: «Et si alii alium statum assignant, non est cura, sed dicatur consequenter»[114].

È proprio in questa percezione più morbida del legame referenziale del termine con il presente che si situa la possibilità della supposizione naturale, che nel *De suppositionibus* Buridano cerca di comprovare con quattro argomenti[115]. In questa sede, occorre prendere in considerazione almeno il quarto:

> [S]cientiae demonstrativae utuntur huiusmodi suppositione, quia, si dicamus in libro *Metheorum* 'omne tonitruum est sonus factus in nubibus' vel 'omnis iris est reflexio aut refractio lucis', non intendimus hoc solum dicere pro praesentibus. Immo, si nullum esset tonitruum in praesenti vel iris, tamen ita diceremus. Et si geometer habeat demonstrationem quod omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, non est imaginandum quod habeat per hoc scientiam solum de triangulis qui modo sunt. Immo, si illa scientia sua habitualis maneat per tres annos et interim multi trianguli generarentur, ipse de illis habebit scientiam illam sicut de aliis sine nova demonstratione.[116]

Insomma, la supposizione naturale appare fondativa per il darsi stesso delle scienze dimostrative. Quando, ad esempio, si individuano le ragioni alla base di determinati fenomeni atmosferici oppure si danno dimostrazioni di teoremi geometrici o matematici, è chiaro che queste non riguardano soltanto e

do un termine viene usato per "non" stare per le cose che significa, ma per altre. Ciò accade per mezzo di una negazione, come nel caso di '*homo est non asinus*', il cui il predicato suppone per le cose che non sono asini. Nel caso della *remotio*, invece, accade che, per mezzo di una combinazione di elementi incompatibili, un termine perda ogni capacità suppositiva, come nel caso di '*homo hinnibilis currit*'. Cfr. ivi, 4.6.5-6, p. 93, ll. 1-23.

113. Sull'argomento, cfr. Priest, Read (1981, pp. 274-279).
114. Buridanus, *DS*, 4.6.1, p. 89, l. 18.
115. Sulle argomentazioni presentate da Buridano, cfr. Biard (2012, pp. 133-134).
116. Buridanus, 4.3.4, p. 45, ll. 14-22.

necessariamente gli oggetti che esistono nel tempo attuale. Un tuono o un'eclissi solare possono esser conosciuti in ciò che sono anche se al momento non occorrono in alcuna parte del pianeta. Ed è per questo che proposizioni vocali come 'ogni tuono è un suono che si produce tra le nubi' o 'ogni eclissi lunare è dovuta all'interposizione della terra tra la luna e il sole'[117] restano valide in qualunque momento storico esse siano proferite. Allo stesso modo, si può sapere senza alcuna difficoltà che il teorema di Pitagora vale anche per i triangoli rettangoli che non esistono più o che ancora devono esser disegnati o pensati. Se così non fosse, bisognerebbe affermare che si può avere scienza vera soltanto delle cose che esistono, il che sembrerebbe costituire una limitazione importante delle possibilità conoscitive umane.

Non è sfuggito agli studiosi il fatto che, proprio in relazione allo statuto delle proposizioni delle scienze dimostrative, Ockham aveva intrapreso una strada diversa[118]. Nella parte III-2, capitolo 5, della *Summa logicae*, egli afferma che la caratteristica principale di un sillogismo dimostrativo è quella di garantire una conclusione necessaria a partire da premesse altrettanto necessarie. Tuttavia, la necessità di cui parla non è da intendersi in senso ontologico, ossia come se le proposizioni fossero enti immutabili e incorruttibili; piuttosto, essa va assunta in senso puramente logico: una proposizione necessaria è quella che è sempre vera e non potrebbe mai essere falsa[119]. Proprio per questo motivo, nessun enunciato categorico di tipo affermativo e al tempo presente può fungere da premessa o da conclusione di un sillogismo, se esso riguarda delle *res corruptibilia*. Questo perché il loro valore di verità dipenderebbe totalmente dall'esistenza attuale dei loro *supposita*.

Ovviamente, la prospettiva dell'autore si mostra alquanto radicale, anche perché nella stessa sede ammette che non esiste alcun ente che sia necessario, incorruttibile e perpetuo al di fuori di Dio stesso. Questo porta alla conseguenza che qualsiasi sillogismo contenente almeno un enunciato categorico al presente – a meno che non riguardi Dio – non possa essere considerato valido in senso dimostrativo. Nonostante la sua apparente paradossalità, questa è proprio la conclusione a cui vuole giungere Ockham. Ciò non significa, però,

117. Questo esempio è presente anche in Buridanus, *QAPo*, I, q. 16: «[D]icitur hanc esse necessariam 'omnis homo est animal', immo etiam sic haec est uera et necessaria 'omnis eclipsis est propter interpositionem terrae inter solem et lunam', licet modo nulla sit eclipsis lunae. Et est sensus illius propositionis 'omnis homo est animal' quod omnis homo quandocumque fuit, est uel erit, tunc fuit, est uel erit animal. Sic enim dixi de omni in demonstratiuis quod includit in se diuersitatem temporis et suppositorum [...]. Modo ad istum sensum erat uera praedicta propositio de eclipsi lunae».

118. Cfr. de Rijk (1973, pp. 54-56); Biard (2019, pp. 132-133).

119. Cfr. Ockham, *SL*, III-2, c. 5, OPh, I, p. 512, ll. 32-34: «Et isto modo demonstratio est necessariorum, perpetuorum et incorruptibilium, hoc est propositionum quae non possunt esse false sed tantum verae».

che non si può avere in nessun caso scienza delle cose contingenti, ma solo che essa non deve avvenire tramite proposizioni categoriche al presente. Assumendo, difatti, che le dimostrazioni non possono mai avvalersi di premesse o conclusioni dal valore di verità contingente, bisogna rilevare che la necessità può competere a una vasta gamma di proposizioni[120]: è il caso di condizionali[121] del tipo '*si homo est, animal est*', ove la precondizione esistenziale enunciata dalla subordinata circoscrive il perimetro di validità di quanto espresso dalla proposizione principale; o ancora ciò vale per le proposizioni modali *de possibili* come '*omnis homo potest ridere*', ove il verbo rende in grado il soggetto di stare per le cose che "possono" essere uomini, facendo cadere in tal maniera il legame esclusivo del significato con la realtà presente.

Ockham non fornisce di certo una lista completa ed esaustiva di proposizioni necessarie di questa tipologia. Tuttavia, è perfettamente chiaro il principio che è alla base del suo ragionamento. Affinché si abbia scienza delle cose contingenti è necessario che la supposizione dei termini venga rimodulata da un qualche *adiunctum* capace di dare all'enunciato una forma diversa da quello categorico al presente:

> Ex isto etiam patet quomodo de contigentibus potest esse scientia; quia secundum quod veniunt in demonstrationem necessaria sunt, hoc est propositiones formatae de terminis importantibus talia contigentia quae veniunt in demonstrationem sunt necessariae, quae non sunt mere de praesenti et de inesse, categoricae et affirmativae, sed vel sunt negativae vel hypotheticae vel de possibili vel alio modo, vel aequivalentes.[122]

Insomma, pur nel completo rilievo teoretico della posizione ockhamiana, emerge ancora una volta una certa indisponibilità a cedere sul legame originario e pressante che la supposizione intrattiene con il tempo presente – un legame che, nella forma più basilare di proposizione categorica, resta immacolato e incorrotto.

A ben vedere, Buridano mostra consapevolezza di questa prospettiva, dato che nel suo commento *per modum quaestionis* al *De generatione* e in quel-

120. Cfr. ivi, p. 513, ll. 46-57: «Nec valet dicere quod ista aequivalet isti 'si homo est, homo est animal rationale', quia haec est condicionalis et non categoretica. Et ita stat primum dictum, quod nulla talis mere categorica et mere de praesenti est necessaria. Et ideo dico quod nulla talis potest esse principium vel conclusio demonstrationis. Hoc tamen non obstante dicendum est quod multae propositiones compositae ex talibus terminis possunt esse principia vel conclusiones demonstrationis, quia propositiones condicionales et de possibili et aequivalentes eis possunt esse necessariae».

121. Per la definizione di proposizione condizionale in Ockham, cfr. ivi, II, c. 1, p. 242, ll. 22-25.

122. Ivi, III-2, c. 5, pp. 513, l. 64 – 514, l. 69.

lo all'*Ethica* menziona una posizione che ricorda molto da vicino quella di Ockham[123]. Nella seconda opera, ad esempio, il maestro parigino chiama in causa il pensiero di alcuni che ritengono che quando si fa scienza delle cose corruttibili ricorrendo a proposizioni categoriche, questo accade soltanto *gratia brevitatis*, poiché ad esse va assegnato un senso "ipotetico"[124]; ciò vuol dire che, a seconda dei casi, esse corrispondono a delle proposizioni condizionali, temporali, disgiuntive e così via. In particolar modo, sempre nel commento all'*Ethica*, Buridano segnala come la sua posizione differisca da quest'ultima per un *modus loquendi*, asserzione che – in realtà – sembra quasi dare a questa differenza una portata più limitata di quella che effettivamente ha[125]. La supposizione naturale, difatti, consente al maestro piccardo di considerare a tutti gli effetti categoriche anche le proposizioni scientifiche che concernono enti non attualmente esistenti; anzi, gli pare quasi assurdo credere che gli enunciati di questo tipo vadano scambiati con dei corrispettivi di tipo ipotetico con cui si "espone" il significato. Questo perché, se si ragiona in tal maniera, bisognerebbe dire che non esiste alcuna proposizione di tipo categorico, dato che ognuna di esse può esser esplicata attraverso una proposizione ipotetica.

Per tornare al quarto trattato delle *Summulae*, pur nella diversità della prospettiva da lui sostenuta, Buridano sembra quantomeno disposto a concedere qualcosa a chi sostiene una teoria come quella ockhamiana[126]. Egli sa, difatti, che le scienze dimostrative si avvalgono per lo più di un modo di parlare che è improprio, poiché la copula viene utilizzata secondo un'accezione che non rispecchia a pieno la funzione conferitagli dall'atto di imposizione originario. Da questo punto di vista, è effettivamente vero che il verbo '*est*' connota *de proprietate sermonis* il tempo presente, condizionando verso ciò che è attuale anche gli enunciati che lo includono in tale valenza originaria. È chiaro, però, che nelle dimostrazioni scientifiche esso è oggetto di uno slittamento semantico che gli permette di assumere una pertinenza onnitemporale:

123. Sull'argomento cfr. Scott (1965); de Rijk (1973, pp. 54-57); Thijssen (1987, pp. 94-95); Biard (2019, pp. 129-132).

124. Cfr. Buridanus, *QEN*, VI, q. 6, f. 122vb: «Ideo dicunt isti quod in scientia de talibus rebus non debemus intelligere propositiones categoricae – licet categoricae proponantur gratia brevitatis – sed hypotheticae».

125. Cfr. ivi, f. 123ra: «Respondeo quod forte haec opinio et illa eandem intendebant sententiam, sed differunt secundum logicam in modo loquendi. Primi enim non concedunt in praedictis rebus propositionem cathegoricam in sensu categorico. Ego autem concedo eam esse veram secundum suppositionem naturalem. Nec oportet si sensus alicuius propositionis declaratur per hypotheticam quod propter hoc illa propositio sit hypothetica; sic enim omnis propositio esset hypothetica».

126. Cfr. Buridanus, *DS*, 4.3.4, p. 47, ll. 5-18.

> [S]icut intellectus potest concipere hominem et animal sine differentia temporis illis conceptibus a quibus imponuntur isti termini 'homo' et 'animal', ita verisimile est quod potest formare conceptum complexivum illorum sine differentia temporis. Et erit tunc propositio mentalis omni tempore, praesenti praeterito vel futuro, indifferens. Ideo etiam termini pro omnibus illis temporibus supponunt indifferenter. Sed non habemus vocem proprie impositam ad significandum talem copulam mentalem. Ideo possumus ad placitum hac voce 'est' uti ad significandum talem copulam per quam non significabitur magis tempus praesens quam praeteritum vel futurum, immo nullum. Ideo, sic erit suppositio naturalis terminorum.[127]

Insomma, ancora una volta è la gnoseologia a dettare legge nell'ambito della semantica. Questo perché la supposizione naturale trae la propria ragion d'essere da alcune dinamiche fondamentali della mente: come abbiamo già messo in evidenza, l'apprensione più basilare che l'uomo può avere della realtà, e che trova espressione ogni qual volta si produca un concetto categorematico di tipo semplice, presuppone che l'oggetto sia compreso in maniera tale che esso non sia determinato temporalmente. Stando così le cose, non c'è alcun motivo per credere che tali intellezioni possano esser tra di loro unite e combinate solo se accompagnate da una co-intellezione che riporti a un presente, un passato o un futuro determinati. Ciò, in effetti, è chiaramente possibile nel caso della cosiddetta *complexio indistans*, dato che quando si uniscono tra di loro i termini mentali 'uomo' e 'bianco' *per modum determinationis et determinabilis*, sicché si abbia 'uomo bianco', non si perde l'*indifferentia temporis* che caratterizzava i concetti originari. Ma per Buridano tutto ciò deve essere possibile anche nel caso delle proposizioni. Basterà semplicemente che i concetti di 'uomo' e di 'bianco' siano uniti tra di loro da un concetto complessivo speciale, ovvero una copula che risulti svincolata da ogni più precisa qualificazione temporale; a quel punto, l'enunciato mentale, o meglio, l'atto di conoscenza complesso sarà strutturato in maniera tale da non poter privare i propri termini della capacità di stare per qualsiasi dei suoi *supposita*.

Al contempo, Buridano individua anche la ragione più cogente delle difficoltà che si incontrano su tale materia: esse derivano da una sorta di incompletezza e lacunosità che caratterizza il linguaggio vocale. Il punto è che gli uomini non hanno istituito alcun termine vocale – e conseguentemente nemmeno uno scritto – che abbia la funzione specifica di significare in maniera propria il concetto complessivo che fonda la supposizione naturale. Si tratta di un «defectum distinctae impositionis» – come lo definisce nelle *Questioni*

127. Ivi, ll. 19-27.

sugli Analitici secondi[128] – che ci costringe ad utilizzare il verbo 'essere' al presente indicativo secondo questa nuova accezione, con tutte le complicazioni e i fraintendimenti che tale modo di procedere può generare.

A prescindere da ciò, però, Buridano stesso sembra mostrare un po' di indecisione su tale materia, dato che presenta due modi diversi in cui può esser concepita questa copula "speciale". L'*indifferentia* al presente, al passato e al futuro, difatti, può indicare sia il fatto che tale *conceptus complexivus* risulta completamente esente da una capacità connotativa, capace di trasferire qualche informazione sul tempo; ma, su di un piano totalmente opposto, può anche significare che, invece, esso implica in sé una co-intellezione di tutti i possibili orizzonti temporali, e che quindi non risulti predeterminata a uno specifico presente, passato e futuro.

Nel primo caso, avremmo a che fare con un puro *syncategorema* e non in senso proprio con un verbo – che rimane comunque una particella categorematica[129]. Buridano deduce l'esistenza di questa tipologia di copula da quello che può esser definito un "esperimento di fede". Se immaginiamo che Dio decida di porre fine al movimento nell'universo, preservando tutte le cose in completa e assoluta quiete, a quel punto verrebbe meno anche la dimensione del tempo, poiché essa – concordemente alle definizioni di Aristotele – sussiste come misurazione del moto. Ciononostante, anche in questa condizione i santi continuerebbero a conoscere determinate verità di Dio e di sé stesse tramite proposizioni mentali. Tutto ciò viene ricondotto da Buridano proprio alla possibilità di produrre concettualmente una sorta di copula a-temporale, che risulti priva anche di qualsivoglia riferimento al presente, che – di fatto – non esisterebbe.

La seconda modalità, invece, prevede che tale copula possa emulare un tipo di funzionalità che il maestro piccardo ha già mostrato essere propria dei nomi mentali[130]. Così come il concetto di 'animale' permette di conoscere generalmente tutti

128. Cfr. Buridanus, *QAP0*, I, q. 16.

129. Cfr. Buridanus, *DS*, 4.3.4, p. 48, ll. 1-12: «Immo forte ex fide nostra possumus ostendere quod tales propositiones mentales possumus formare, quia Deus posset omnia conservare in quiete sine motu; dico omnia alia a motu. Ponamus ergo quod ita faciat; tunc nullum esset tempus, si omne tempus est motus [...]; et tamen animae beatae scierent et intellegerent Deum esse bonum et ipsas ei assistere per propositiones mentales; et per copulas illarum propositionum mentalium non cointellegerent tempus quia etiam scirent nullum tempus esse; et sic scirent et Deum et se non esse in tempore praesenti nec tempori praesenti coexistere. Et videtur mihi quod copula vocalis imposita praecise ad significandum talem conceptum complexivum esset iam pure syncategorematica. Illa autem quae connotant certum tempus iam participant de categoremate, quia praeter conceptum significant rem extra conceptam et aliam ab hiis quas subiectum et praedicatum significant, scilicet tempus».

130. Cfr. ivi, pp. 48, l. 13 – 49, l. 2: «Adhuc posset argui pro illa suppositione naturali quia, sicut possumus indifferenter omnia animalia, puta homines asinos equos etc. uno conceptu concipere a quo sumitur hoc nomen 'animal', absque hoc quod concipiam homines, equos vel asinos conceptibus specialibus a quibus sumuntur ista nomina 'homo', 'equus', 'asinus', ita omnia tempora ego possum concipere indifferenter uno conceptu communi a quo sumitur hoc homen 'tempus' absque hoc quod concipiam specialibus conceptibus praesentiam, praeteritionem vel futuritionem. Ergo posito quod necesse esset

gli animali, e dunque anche ciò che si concepisce in maniera più specifica da termini mentali come 'uomo', 'cavallo' o 'asino', qualcosa di simile deve valere anche nel caso di quello di 'tempo'. Ovvero, esso deve inglobare in sé quanto viene trasmesso separatamente dai concetti che esprimono *praesentia*, *praeteritio* o *futuritio*. Si può, dunque, immaginare che l'intelletto sia perfettamente in grado di formulare una copula verbale che abbia questa predisposizione a una con-significazione di ogni tempo generale, senza restringere il suo ambito di applicabilità a una specie.

È difficile stabilire quale delle due prospettive l'autore caldeggi maggiormente. A conti fatti, bisogna dire che, a differenza della prima, la seconda tipologia di copula viene menzionata anche nelle questioni sugli *Analitici primi*[131]. D'altra parte, essa – e ciò Buridano sembra ammetterlo esplicitamente – manifesta una maggiore vicinanza alla concezione medievale della proposizione categorica come composta principalmente dal nome e dal verbo, elementi che si contraddistinguono proprio per la capacità di consignificare o meno il tempo. Tuttavia, proprio perché nel *De suppositionibus* l'autore argomenta a favore di entrambe, non lasciando trasparire alcun elemento di critica, credo si possa ragionevolmente credere che egli ritenga sia l'una che l'altra come egualmente lecite. In tal senso, il linguaggio naturale umano potrebbe dimostrarsi addirittura "doppiamente" inadeguato, dato che non ha né un termine specifico per significare la copula "atemporale", né un altro per individuare quella "onnitemporale". Ma questo è forse un tipo di implicazione che l'autore sarebbe disposto ad accettare; purché resti chiaro che i linguaggi esterni non costituiscono nient'altro che un'articolazione convenzionale e limitata di un ben più variegato e complesso mondo interiore.

5.4. Che cos'è un *suppositum*?

5.4.1. *La teoria delle cognizioni singolari di Ockham*

Sia Ockham che Buridano prediligono un meccanismo molto similare per la valutazione della capacità referenziale delle parole, che implica un ricorso

in propositione categorica copulam significare cum tempore, tamen correspondenter conceptibus non oporteret eam determinate significare praesens tempus aut determinate praeteritum vel futurum, sed posset secundum conceptum communem ex parte temporum consignificare tempus sine differentia praesentis, praeteriti vel futuri».

131. Cfr. Buridanus, *QAP0*, I, q. 16: «[S]equitur quod apud intellectum possumus formare nomina quae in propositionibus sunt subiecta et praedicata indifferenter se habentia ad omne tempus, ita quod in mente possumus formare copulam uerbalem consignificantem tempus indifferenter <praesens>, praeteritum uel futurum, et tunc formetur in mente <propositio> ex tali copula et talibus subiectis et praedicatis».

alla nozione di *demonstratio*; ovvero, un certo termine ha supposizione se esso può esser predicato di un pronome in un enunciato proferito in congiunzione all'atto di ostensione di un "qualcosa". Se la proposizione che ne risulta si rivela veritiera, allora si può asserire che quel "qualcosa" funge effettivamente da referente del termine considerato; o meglio ancora, bisognerebbe parlare di *suppositum*, nozione che ricorre molto spesso negli scritti di Ockham[132], ma anche in quelli di Buridano[133].

Tuttavia, è proprio su questo piano della corrispondenza tra linguaggio e realtà che vengono ad emergere ulteriori interrogativi. Posto che il *suppositum* costituisce – per così dire – l'unità minima e indivisibile di referenza di un certo termine, rimane aperto il problema di capire in che modo esso venga fissato e – soprattutto – con che tipologie e/o raggruppamenti di oggetti esso possa esser identificato. Certo, dato che ambedue gli autori partono da una premessa anti-realista, risulta immediatamente chiaro che tra i *denotata* di una certa parola non potrebbero mai esser contemplati degli enti universali; bisogna da ciò inferire che sia per Buridano che per Ockham il *suppositum* coincide sempre e comunque con un oggetto unico e ontologicamente individuale? In questa sede, cercherò di mostrare come non tutti e due gli autori risponderebbero affermativamente a tale domanda.

Il percorso più opportuno e fruttuoso per approfondire questa tematica consiste nell'analizzare il modo in cui si procede nei casi in cui il referente è unico, ovvero con i cosiddetti termini singolari. Lo spunto per sviluppare questa direzione ci viene offerto dagli stessi Ockham e Buridano, dato che sono proprio i pronomi dimostrativi – impiegati nella verificazione della supposizione – a possedere la capacità peculiare di individualizzare il significato dei termini cui si accompagnano. Tuttavia, la trattazione del problema semantico dei termini singolari sembra non possa prescindere da un approfondimento di diverso genere. Questo perché – come si è precisato già più volte nel corso della presente trattazione – sia Ockham che Buridano vedono le parole del linguaggio vocale come subordinate ai concetti che formano la cosiddetta *oratio mentalis*. Proprio per questo motivo, non possiamo interrogarci sui termini singolari senza capire il modo in cui le cognizioni e, dunque, i concetti umani possono riguardare un certo e specifico individuo.

132. In Ockham ci sono vere e proprie discussioni sul termine '*suppositum*' anche in relazione a quelli di '*individuum*' e '*singulare*'. Cfr. ad es. Ockham, *Quodl.*, IV, q. 7, OTh, IX, pp. 328-337; ivi, V, q. 12, pp. 528-531; Ockham, *SL*, I, c. 19, OPh, I, pp. 65-67.

133. Per fermarsi alle occorrenze del solo *De suppositionibus*, cfr. Buridanus, *DS*, 4.3.8.1, p. 62, ll. 17-20 e ll. 23-25; ivi, 4.3.8.2, p. 64, ll. 3-4; ivi, 4.3.8.3, p. 65, ll. 11-12; ivi, 4.3.8.4, p. 66, ll. 4-6 e ll. 11-12 e p. 68, ll. 4-5; ivi, 4.4.6, t.b., p. 75, ll. 3-5; ivi, 4.6.3, p. 91, ll. 24-26.

Partendo dal *Venerabilis Inceptor*, la considerazione di questa problematica rimane inestricabilmente legata al modo stesso in cui egli parla della differenza tra la cognizione intuitiva e quella astrattiva. Volendo sintetizzare quanto messo in luce nel capitolo 2, la prima deve permettere di formulare un giudizio di assenso sulle verità contingenti della cosa. Essa occorre naturalmente quando l'oggetto è sufficientemente vicino, risultando di per sé capace – e ciò senza l'ausilio di intermediari – di alterare lo *status* delle facoltà percettive dell'anima. In questo modo, esso potrà generare un'intuizione nel senso e – simultaneamente – nell'intelletto, che rimarranno attive fintantoché perdurerà la percezione stessa dell'oggetto. Per quanto concerne la notizia astrattiva, il primo Ockham ammetteva due possibili definizioni: 1. in un primo senso, essa estrae dai singoli una conoscenza di tipo universale; 2. nella seconda accezione, essa condivide il medesimo oggetto dell'intuitiva, ma presuppone una sospensione del giudizio sulle verità contingenti.

Come già segnalato, Ockham giungerà nelle opere mature a mantenere soltanto la prima di queste due definizioni. In questa sede, tenterò di mostrare anche come questo esito derivi da una radicalizzazione di alcuni punti che hanno sempre avuto un ruolo chiave nel sistema filosofico del *Venerabilis Inceptor*; anzi, in un certo senso, si potrebbe sostenere che questa evoluzione era quasi *in nuce* già nel primo Ockham. Ciò risulta evidente non appena si consideri il modo in cui, nelle qq. 12-13 del libro II della *Reportatio* – opera indubbiamente giovanile – egli affronta il problema delle cognizioni singolari.

Secondo Ockham, chi ritiene che la conoscenza che riguarda un singolo individuo possa esser adeguatamente spiegata sulla base di un'assimilazione che avviene tramite una somiglianza rappresentativa, in realtà, incorre in grave errore. Con tale affermazione, ovviamente, egli intende innanzitutto ribattere a coloro che ritenevano necessario porre nelle facoltà dell'anima le cosiddette specie sensibili o intelligibili. Tuttavia, Ockham dà a tale constatazione una valenza ancor più generale. Questo perché egli ritiene che la mera funzione di rappresentazione si dimostra incapace di spiegare il fenomeno della conoscenza del singolare anche se viene attribuita direttamente agli atti intellettivi o alle *intentiones* dell'anima, e si evita, dunque, di chiamare in causa le specie. La somiglianza, difatti, non porta mai a conoscere una sola *res*, ma anche tutto ciò a cui questa è o può esser simile. Poniamo, ad esempio, che Marco veda un muro di colore bianco e formuli dentro di sé un'intellezione della bianchezza che esso possiede, che evidentemente sarà di una gradazione specifica e possiederà determinate proprietà[134]. Secondo Ockham, non basta affatto ammettere

134. Cfr. Ockham, *Rep.*, II, qq. 12-13, OTh, V, p. 282, ll. 1-10: «Exemplum: si accipiantur multae al-

che la cognizione di questa bianchezza individuale deriva dalla somiglianza che una presunta specie acquisita dall'esterno o l'atto stesso intellettivo può avere con essa; quella *similitudo*, difatti, condurrebbe Marco a comprendere tutte le bianchezze esistenti nel mondo che risultino affini, in grado e caratteristiche, a quella che sta vedendo in quel momento.

Com'è chiaro, l'intuizione di Ockham manifesta evidenti vicinanze con la riflessione scotiana sull'indiscernibilità dei massimamente simili, che – in effetti – verrà ripresa e rielaborata da buona parte dei filosofi del secolo XIV. Tuttavia, se tali premesse avevano portato Duns Scoto a un più spiccato pessimismo sulla possibilità di conoscere il singolare come tale, al punto tale da fargli asserire che anche il senso ha a che fare – in un certo qual modo – con delle proprietà comuni replicabili, il *Venerabilis Inceptor* riesce ad individuare una soluzione che non può che essere contrassegnata come originale. Ed essa appare già nella summenzionata *Reportatio*:

> Dico tunc quod intellectio est similitudo obiecti sicut species si poneretur, et non plus est similitudo unius quam alterius. Et ideo similitudo non est causa quare intelligit unum et non aliud. [...] [N]am licet intellectus assimiletur omnibus individuis aequaliter per casum positum, tamen potest unum determinate cognoscere et non aliud. Sed hoc non est propter assimilationem, sed causa est quia omnis effectus naturaliter producibilis ex natura sua determinat sibi quod producatur ab una causa efficiente et non ab alia.[135]

> [L]icet intentio vel species, si poneretur, aequaliter assimilaretur multis individuis, tamen ex natura sua determinat sibi quod ducat intellectum in cognitionem illius obiecti a quo partialiter causatur, quia ita determinat sibi causari ab illo obiecto quod non potest causari ab aliquo alio. Et ideo sic in eius cognitionem ducit quod non ducit in cognitionem alterius.[136]

Insomma, Ockham non ha dubbi, la pertinenza di un'intellezione ad un certo singolare non deriva dalla possibilità – per riprendere la radice etimologica stessa di '*assimilare*'– di ridurlo a qualcosa che gli sia simile. Piuttosto,

bedines in eodem gradu, quidquid est simile uni et alteri. Sed intellectio est similitudo obiecti, et per hoc intellectus intelligit per quod assimilatur obiecto. Hoc autem est per intellectionem, non per species secundum praedicta. Si igitur accipiantur multa individua simillima, – puta multi angeli in eadem specie vel animae intellectivae –, qua ratione intellectio per quam intelligo unum est similitudo unius, et omnium aliorum simillimorum, ex quo sunt simillima. Igitur per talem intellectionem vel intelligo quodlibet singulare vel nullum, loquendo semper de simillimis».

135. Ivi, pp. 287, l. 16 – 288, l. 11.

136. Ivi, p. 289, ll. 1-7.

l'elemento chiave del discorso è la relazione causale: il motivo per cui una nostra *intellectio* riguarda effettivamente un singolo individuo è il fatto che è stato proprio quest'ultimo – e non un altro – ad originarla[137]. Il punto di Ockham è che l'azione stessa che la *res* riesce a svolgere direttamente sulle nostre facoltà assicura la pertinenza della nostra cognizione a quella sola realtà. Ritornando all'esempio del muro poc'anzi menzionato, Marco può essere davvero certo che la sua cognizione riguardi esattamente la bianchezza che ha di fronte, proprio perché solo quest'ultima ha potuto causarla[138].

Se ricolleghiamo tutto ciò al modo in cui Ockham parla delle *notitiae intuitivae* e *abstractivae*, risulta immediatamente chiaro che nel caso delle prime questo legame causale risulta attuale ed operativo. Questo perché l'intuizione presuppone la presenza immediata dell'oggetto al senso, dimodoché esso possa manifestare i suoi effetti sia nelle facoltà percettive che in quelle intellettuali. Ockham sottolinea questo punto nel I dei suoi *Quodlibeta*, precisamente nella q. 13:

> [C]ognitio simplex propria singulari et prima tali primitate est cognitio intuitiva [...]. Quod sit propria singulari patet quia immediate causatur a re singulari vel nata est causari, et non est nata causari ab alia re singulari etiam eiusdem speciei.[139]

> Dico quod intuitiva est propria cognitio singularis, non propter maiorem assimilationem uni quam alteri, sed quia naturaliter ab uno et non ab altero causatur, nec potest ab altero causari.[140]

L'espressione '*cognitio propria singularis*' o '*singulari*', che invale talvolta anche nella forma di '*cognitio propria de aliquo singulari*'[141], costituisce una caratterizzazione alquanto precisa dello *status* peculiare dell'intuizione. Nella stessa *quaestio*, Ockham specifica che, in questo contesto, intende assumere il termine

137. Per della letteratura secondaria sulla posizione di Ockham, cfr. Adams (1987, I, pp. 133-141); Panaccio (2004, pp. 9-16 e pp. 173-176); Lagerlund (2006, pp. 220-226); Normore (2007); Klima (2011, pp. 61-63); King (2015, pp. 116-120); Amerini (2022a, pp. 290-298).

138. Si noti, inoltre, che tale aspetto è per Ockham così fondativo che egli non è disposto a cedere su di esso nemmeno nel caso in cui si ammetta che la cognizione di un certo singolare abbia origine soprannaturale. A chi ritiene che la sua soluzione sia insufficiente, perché nel caso in cui tale conoscenza fosse stata originata da Dio allora mancherebbe quel legame fondamentale di causazione che lega la *res* alla mente, l'autore risponde che nemmeno tale circostanza cambierebbe le carte in tavola. Questo perché l'eventualità del miracolo non cambia il fatto che quella determinata cognizione potrebbe esser naturalmente originata soltanto dalla creatura a cui si riferisce, e non da un'altra. Cfr. Ockham, *Rep.*, II, qq. 12-13, OTh, V, p. 289, ll. 8-18; Ockham, *Quodl.*, I, q. 13, OTh, IX, p. 76, ll. 93-98.

139. Ivi, p. 73, ll. 38-44.

140. Ivi, p. 76, ll. 89-92.

141. Cfr. ivi, p. 74, ll. 51-52.

'*singulare*' per significare ogni realtà che è "numericamente una" e non funge da segno convenzionale o naturale[142]. Per come ne parla, egli sembra escludere la possibilità che una stessa cognizione intuitiva semplice possa riguardare una pluralità o un gruppo di individui, poiché essa è legata alla realtà stessa di quell'*unum* originario di cui subisce l'azione.

Ricollegando il discorso al problema della *notitia abstractiva*, quanto detto rende forse maggiormente comprensibile il perché ad un certo punto l'autore abbia cambiato idea su di essa. Se, difatti, all'inizio della sua carriera sembrava disposto a concedere che da una *notitia intuitiva* causata immediatamente da una *res* potessero sorgere altrettante *notitiae abstractivae* concernenti lo stesso oggetto, in maturità egli porterà agli estremi limiti le sue proprie convinzioni. Dato che non è il suo contenuto interno, ma una relazione con l'esterno[143] che rende conto della singolarità di una intellezione, questo vuol dire che nel momento stesso in cui la *res* non è più in grado di esercitare attualmente la propria azione causale, poiché magari non è più presente dinanzi a noi, non ci sarà più possibile avere una cognizione singolare di tipo semplice. Sorgendo in assenza dell'oggetto, la *cognitio abstractiva* semplice mantiene soltanto la sua funzione di somiglianza rappresentativa, che non subendo l'effetto di alcuna *res* precisa, fa conoscere tutte quelle cose che sono tra loro simili. Proprio per questo motivo, si conclude sempre nei *Quodlibeta*, essa è sempre universale:

> [C]ognitio prima abstractiva primitate generationis et simplex non est cognitio propria singulari sed est cognitio communis aliquando, immo semper. [...] Secundum assumptum patet, quia nulla cognitio abstractiva simplex est plus similitudo unius rei singularis quam alterius sibi simillimae, nec causatur a re nec nata est causari; igitur nulla talis est propria singulari sed quaelibet est universalis.[144]

Con queste realizzazioni fondamentali, a cui, forse non a caso, egli giunge quando ha oramai abbracciato la teoria dell'*actus* – potendo in tal modo identificare le intellezioni stesse, e non gli oggetti reali o gli universali in *esse obiectivum*, come estremi del discorso concettuale –, l'autore ha oramai la strada spianata per enucleare dal linguaggio mentale i termini singolari. Dato che le *cognitiones intuitivae* sono gli unici elementi semplici capaci di riguardare un

142. Cfr. ivi, p. 72, ll. 13-17: «Circa primum sciendum quod hic accipitur 'singulare' [...] pro re quae est una numero et non est signum naturale vel voluntarium sive ad placitum commune multis».

143. Cfr. King (2015, p. 118): «For Ockham, the content of these mental acts is not an "internal" feature of the mind. Instead, it is determined by the external world, in particular by the very item that caused the intuitive cognition».

144. Ockham, *Quodl.*, I, q. 13, OTh, IX, p. 74, ll. 46-60.

determinato e preciso ente individuale, nulla vieta che esse possano fungere da segni in grado di *supponere* in maniera naturale per quello stesso. E, dunque, esse vanno considerate alla stregua di quelli che, a livello del linguaggio vocale, sono i nomi propri, come 'Socrate' o 'Platone', come Ockham esplicita nelle sue *Questioni sulla Fisica*:

> Intellectus apprehendens intuitione rem singularem elicit unam cognitionem intuitivam in se quae est tantum cognitio illius rei singularis, potens ex natura sua supponere pro illa re singulari. Nam sicut haec vox 'Sortes' supponit pro illa re quam significat, [...] ita <qui> videt et intelligit aliquid affirmari de illa intellectione rei singularis, non concipiet illam intellectionem esse talem vel talem, sed concipiet ipsam rem cuius est esse talem vel talem. Et ita sicut vox supponit ex institutione pro suo significato, ita ista intellectio supponit naturaliter pro re cuius est.[145]

Nonostante ciò, c'è da dire che la prospettiva di Ockham dà adito quantomeno a delle perplessità nel momento in cui si tenta di esaminare più da vicino le relazioni tra i linguaggi convenzionali e quello mentale su questo punto. Il modello standard adottato dall'autore prevede che in casi normali le voci divengano significative dopo esser state associate ad un concetto, di cui emulano la funzione di rimando. La relazione di subordinazione ha, però, anche un effetto che perdura nel tempo, poiché una mutazione del significato di un certo termine mentale procurerà in maniera automatica una variazione nella significazione dei segni ad esso "sottomessi". Tutto ciò rende particolarmente complicato comprendere il modo in cui funzionano i nomi vocali di tipo singolare. Immaginiamo, ad esempio, che Marco imponga il nome 'Aristotele' per significare un certo individuo che vede dinanzi a lui in questo momento, sicché tale voce risulti subordinata alla *cognitio intuitiva* che egli ha di Aristotele. Tuttavia, con la fine della percezione della *res*-Aristotele, verrà meno anche tale cognizione di tipo intuitivo. Da ciò sembrerebbe derivare che anche la *vox* 'Aristotele', scomparendo il suo termine mentale di riferimento, possa perdere il proprio significato. Insomma, sembra quasi che i termini creati mediante l'imposizione che avviene in presenza di un oggetto, che in fin dei conti è quella più naturale, perdano il loro significato non appena l'oggetto non c'è più.

Tuttavia, nella stessa *quaestio* dei *Quodlibeta* Ockham suggerisce una soluzione a questo dilemma. Nonostante l'evoluzione del suo pensiero su tale materia, egli non vuole arrivare a negare la possibilità che, in assenza di una percezione sensoriale attuale, la mente risulti completamente incapace di ricordare o pen-

145. Ockham, *QPhy*, q. 7, OPh, VI, p. 411, ll. 12-23.

sare a un qualsivoglia oggetto singolare. Proprio per questo motivo, egli rileva come ci sia possibile ottenere anche astrattivamente una cognizione propria di un singolo individuo, solo che essa non risulterà semplice, ma composta da più concetti:

> [D]ico quod videndo aliquid, habeo aliquam cognitionem abstractivam propriam, sed illa non erit simplex sed composita ex simplicibus. Et illa notitia composita est principium recordationis, quia per hoc recordor de Sorte, quia vidi eum sic figuratum, coloratum, talis longitudinis, latitudinis, et in tali loco; et per istum conceptum compositum recordor me vidisse Sortem. Sed si circumscribas omnes conceptus simplices praeter unum, non plus recordaris de Sorte per illum quam de aliquo homine sibi simillimo. [...] Et ideo cognitio abstractiva simplex non est propria singulari, sed composita bene potest esse propria.[146]

Se così stanno le cose, potremmo tranquillamente pensare che nel momento in cui viene meno la cognizione intuitiva di Aristotele, il nome vocale che lo designa rimanga utilizzabile perché esso viene fatto corrispondere nella mente a una composizione di concetti astrattivi, che danno origine a una descrizione capace di riferirsi a quel singolo. Panaccio ritiene che questa spiegazione non sia soddisfacente, poiché essa darebbe terreno fertile a confusioni e fraintendimenti di vario genere. A quel punto, difatti, più utilizzatori di un medesimo nome proprio potrebbero far corrispondere ad esso delle differenti descrizioni ed essere tentati di trarne implicazioni invalide dal punto di vista logico[147].

Lo studioso canadese mostra di avere in mente il problema, molto caro alla filosofia analitica contemporanea, della sostituibilità tra il *definiens* e il *definiendum*; ovvero, non si può dare per scontato che un certo termine singolare possa esser sempre sostituito in una proposizione, senza che il valore di verità di quest'ultima o il suo senso generale subiscano delle conseguenze. Per riprendere un famoso esempio utilizzato da Bertrand Russell, sebbene i termini 'Scott' e 'l'autore di *Waverley*' possiedano il medesimo referente, non si possono,

146. Ockham, *Quodl.*, I, q. 13, OTh, IX, p. 77, ll. 122-133. Cfr. anche ivi, q. 14, p. 79, ll. 24-29. Su questi punti cfr. anche Reina (2002, pp. 83-87).

147. Cfr. Panaccio (2004, p. 174): «Different users of the same proper name will inevitably associate it with different mental descriptions, and will be attracted, consequently, to various inferences, none of which would be valid in the spoken language. This is a potential source for confusion and misunderstanding. Suppose I associate the English name 'Aristotle' with a given mental description such as 'the author of the *Categories*'. I might be tempted to infer from a spoken statement of the form 'Aristotle is F' that the author of the *Categories* is *F*, which would be both, idiosyncratical and logically unwarranted. It is to be supposed, from Ockham's point of view, that an intelligent speaker should normally be capable of avoiding such traps».

tuttavia, considerare equivalenti le proposizioni 'Giorgio IV voleva sapere se Scott fosse l'autore di *Waverley*' e 'Giorgio IV voleva sapere se Scott era Scott'[148].

Secondo Panaccio, bisogna "presumere" che per il *Venerabilis Inceptor* il parlante intelligente sia in grado di aggirare pericoli di questo genere. Ciò porta lo studioso a credere plausibile che per spiegare il funzionamento dei termini singolari si possa ricorrere al meccanismo della 'subordinazione inversa': ovvero, in assenza di un'intuizione attuale, il parlante potrebbe fare in modo che sia, invece, un concetto diverso ad imitare il significato di un nome proprio vocale precostituito, risultando ad esso subordinato. Sulla possibilità di un'imposizione dei concetti torneremo nel capitolo finale del presente lavoro[149]. Tuttavia, vi sono alcune ragioni che mi spingono a dubitare dell'idea di Panaccio. In primo luogo, Ockham non accenna mai esplicitamente a un meccanismo di questo genere per spiegare il funzionamento dei termini mentali singolari; per questo motivo, pur non risultando implausibili, le tesi dello studioso canadese rimangono meramente congetturali.

In secondo luogo, Ockham si dimostra incredibilmente ottimista riguardo alla possibilità di convertire elementi semplici in espressioni complesse. Questo è emerso in precedenza, quando abbiamo visto come egli ritenesse possibile – anzi, "fondamentale" – avvalersi di una *descriptio* per comprendere i significati di voci per le quali non si possiede un termine mentale semplice, a causa della mancanza di esperienza diretta con l'oggetto designato[150]. D'altra parte, in molti punti delle sue opere, egli arriva a sostenere che definiti e definizioni si equivalgono completamente dal punto di vista semantico, poiché essi significano e suppongono *praecise* per le medesime cose.

In terzo luogo, sembrerebbe che in Ockham manchi una trattazione e una considerazione approfondita dei problemi che possono sorgere in riferimento alla sostituzione reciproca di espressioni co-estensive. Ciò fa comprendere come egli avesse una consapevolezza della tematica molto diversa da quella propria dell'epoca contemporanea. Tuttavia, è anche vero che Ockham offre alcuni spunti per comprendere come la convertibilità tra espressioni non implichi sempre un'equivalenza nelle implicazioni che esse consentono. Tale aspetto è stato approfondito con particolare acume da Sonja Schierbaum, che

148. Cfr. Russell (1905, p. 485): «If a is identical with b whatever is true of the one is true of the other, and either may be substituted for the other in any proposition without altering the truth or falsehood of the proposition. Now George IV wished to know whether Scott was the author of *Waverley*, and in fact Scott was the author of *Waverley*. Hence we may substitute Scott for the author of *Waverley*, and thereby prove that George IV wished to know whether Scott was Scott. Yet interest in the law of identity can hardly be attributed to the first gentleman of Europe».

149. Cfr. *infra*, c. 7, pp. 489-498.

150. Cfr. *supra*, c. 4, pp. 313-318.

ha rilevato come la «sameness of signification»[151] tra termini semplici basati su cognizione intuitiva ed espressioni complesse non deve indurre ad un'equiparazione del loro valore epistemico. I primi, infatti, essendo il frutto di una relazione causale con l'oggetto, informano su ciò che effettivamente esiste o è esistito nel mondo, e per questo permettono di esprimere un assenso su tali circostanze contingenti[152]. Le definizioni, invece, essendo determinate nella referenza da una serie informativa costituitasi internamente al concetto stesso, restituiscono sicuramente una serie di caratteristiche dell'oggetto, senza, però, poter dire alcunché sulla sua presenza nella realtà.

Il discorso della Schierbaum coglie sicuramente un punto particolarmente significativo, tuttavia, sembra anche che la situazione sia molto più complessa di così. La studiosa, infatti, si concentra fondamentalmente sui casi trattati da Ockham nella *Summa logicae* III-2, riguardanti le differenze nell'uso dei termini e delle espressioni mentali da parte di coloro che hanno avuto esperienza diretta di un certo oggetto, rispetto a quelli che invece non ne hanno mai avuto esperienza[153]. Nei *Quodlibeta*, invece, si discute di ciò che accade a un concetto intuitivo al termine dell'atto di percezione dell'oggetto. Da questo punto di vista, la complessione viene in questo caso a determinarsi come *principium recordationis*, che per definizione deve consentire un'inferenza sull'esistenza nel passato della cosa. Pare allora che queste tipologie di descrizioni concettuali manifestino un valore ben diverso da quelle adoperate in mancanza assoluta di una *notitia intuitiva*.

Ciononostante, Schierbaum ci fornisce un suggerimento molto importante per avere un'idea più chiara del pensiero dell'autore. È plausibile che Ockham veda i concetti come portatori di certe funzioni semantiche e che queste spieghino in larga parte il funzionamento della mente e il suo rapporto con le realtà esterne. Tuttavia, è altrettanto probabile che vi siano alcuni aspetti che esulano da questo ambito e richiedono un'attenzione peculiare. L'epistemologia entra inevitabilmente in gioco quando si considera il valore inferenziale reso possibile dalla struttura dei diversi tipi di concetti; ciò che conta, però, è che Ockham cerca di mantenere questa riflessione su un piano radicalmente separato – e in buona parte indipendente – rispetto a quello della semantica. Da questo punto di vista, non gli viene difficile equiparare completamente dal

151. Schierbaum (2014, p. 224).

152. Cfr. ivi, p. 225: «Intuition-based concepts inform the subject about what kinds of things there are and *can* be in this world, since intuition is causally related to its object. By contrast, this composite mental term provides the subject – in the optimal case – only with the intensional features of the concept *lion*, but it does not inform him about the physical possibility of lions existing in this world».

153. Cfr. *supra*, c. 4, pp. 313-315.

punto di vista della significazione le descrizioni e i termini, poiché sul piano della loro funzione linguistica è la relazione con le cose che conta davvero.

La materia risulta in ogni caso particolarmente complicata da districare, soprattutto perché Ockham fornisce ben pochi elementi di chiarificazione; anzi, i dati lasciati a congetture e supposizioni riguardano punti che risultano cruciali per la comprensione dei risvolti teoretici delle riflessioni ockhamiane. La stessa possibilità che un termine singolare vocale, connesso prima a una cognizione intuitiva, risulti poi connesso a una serie mentale descrittiva lascia spazio a perplessità. Come avviene questo cambiamento di corrispondenza? Si tratta di una nuova imposizione? Ma, se così fosse, ciò presupporrebbe un atto volontario di cui il soggetto dovrebbe avere consapevolezza: ovvero, il termine vocale dovrebbe esser imposto due volte. Insomma, è chiaro che il pensiero dell'ultimo Ockham manifesta delle fratture irrisolte che rendono incredibilmente difficile comprendere il modo in cui si tengono insieme le sue teorie semantiche e quelle epistemologiche.

5.4.2. *I termini singolari in Buridano*

Nel capitolo 3, abbiamo già discusso abbondantemente della dottrina della conoscenza del singolare di Buridano[154]. Ivi, è emersa la profonda originalità delle riflessioni del maestro parigino, ma anche la distanza che lo separa da Ockham. Buridano, difatti, costruisce la propria dottrina psicologica sulla base di una riflessione sull'impossibilità che l'atto cognitivo dipenda da un influsso diretto delle cose sulle facoltà dell'anima; da questo punto di vista, l'azione causale che unisce la realtà alla mente deve esser necessariamente mediata da un qualcosa che sia costitutivamente diverso dall'oggetto stesso, e ciò per i cosiddetti principi di presenza e della dissomiglianza rappresentazionale. Proprio per questo motivo, la singolarità stessa dell'atto di sensazione è dovuta a una sorta di pienezza informativa della specie sensibile; ovvero, essa non si limita soltanto a rappresentare un certo oggetto, ma anche gli elementi ad esso inerenti ed estrinsenci, immergendolo nelle circostanze in cui si è occasionata la percezione stessa. Tale meccanismo ovviamente rimane stabile anche nel caso dell'intelletto, costretto dalla confusione caratteristica delle rappresentazioni ricevute dalle facoltà inferiori a produrre innanzitutto dei concetti di tipo singolare, per passare soltanto in un secondo momento ai processi di astrazione.

Tali considerazioni costituiscono l'impalcatura fondamentale su cui Buridano costruisce anche la propria teoria dei termini singolari, tematica af-

154. Cfr. *supra*, c. 3, pp. 261-273.

frontata con particolare diffusione soprattutto nella q. 9 del suo commento all'*Isagoge*, in cui ci si interroga proprio sulla possibilità che l'*individuum* sia ciò che si predica di un solo oggetto[155]. Seguendo da vicino l'esposizione porfiriana, Buridano individua tre tipologie specifiche di termini singolari[156]. Il primo posto è occupato dai semplici nomi propri, come '*Socrates*' e '*Plato*'. In secondo luogo, vi sono le espressioni costituite da un aggettivo dimostrativo e un nome comune, come '*hic homo*' o '*hoc veniens*'. Infine, vi sono quelle locuzioni di tipo "descrittivo", strutturate in maniera tale che si riferiscano a un solo individuo. In questo senso, ad esempio, '*Sophronici filius*' andrebbe inglobata tra queste ultime, qualora si immagini che egli abbia un solo figlio.

Sull'ultima categoria, in realtà, Buridano mostra di avere dei dubbi. Le locuzioni descrittive, difatti, non sembrano prender propriamente parte della *conditio individui*, poiché si dimostrano potenzialmente applicabili a più di un oggetto[157]. Secondo il maestro parigino, l'eventualità che le descrizioni si riferiscano ad un'unica cosa è da considerarsi meramente accidentale, ovvero è soltanto un "caso" che esse suppongano per un'unica *res*, dal momento che sarebbe ugualmente lecito il contrario. Ricorrendo all'esempio antecedente, la locuzione '*Sophronici filius*' – per il tipo di imposizione che ha ricevuto – potrebbe convenientemente e correttamente adattarsi – e, quindi, riferirsi – ad ulteriori entità. Ciò che ne determina la singolarità, dunque, è il "fatto" accidentale che Sofronisco abbia generato un unico figlio; se ne nascesse un secondo, essa acquisirebbe un "secondo designato", senza che vi sia stata una nuova azione impositiva[158].

Insomma, la singolarità delle descrizioni non è determinata da un'esigenza insita al loro corredo significativo. E ciò vale anche per quelle lunghe *circumlocutiones* che tentano di perimetrare ed enumerare minuziosamente le proprietà – apparentemente – appartenenti a un solo individuo, e a nessun altro. Per quanto esse possano essere dettagliate ed esaustive, è sempre possibile che ineriscano ad altro (*alteri inesse*), proprio a causa del loro *modus significandi*:

155. Sul tema cfr. Miller (1985, pp. 57-72); Reina (2002, pp. 175-182); Ashworth (2004, pp. 133-141); Lagerlund (2006, pp. 217-237); Klima (2009, pp. 69-89; 2011); Mora-Márquez (2019, pp. 309-316).

156. Cfr. Buridanus, *QPor*, q. 9, p. 159, ll. 1340-1344: «Porphyrius notavit triplicem modum individuorum seu terminorum singularium. Primus est ut 'Socrates' vel 'Plato' [...]; secundus est ut 'hic homo', 'hoc veniens'; tertius est ut 'Sophronici filius' si solus sit eius filius».

157. Cfr. ivi, p. 160, ll. 1345-1346: «Sed sciendum est, quod tertius istorum modorum non dicitur proprie individuum».

158. Cfr. Buridanus, *QPor*, q. 9, p. 160, ll. 1357-1363: «Ita etiam haec oratio 'Sophronici filius', licet de facto supponat pro unica sola re, sicut haec oratio 'prima causa huius mundi', tamen non repugnat sibi ex modo suae significationis vel impositionis quod supponat pro pluribus; unde sine nova impositione supponeret pro pluribus, si ei nasceretur alius filius. Ideo tale nomen vel talis oratio non dicitur proprie individuum, sed solum similitudinarie, quia participat de conditione individui in hoc, quod de facto non supponit nisi pro uno solo». Cfr. anche Klima (2009, p. 84).

> Et etiam illud quod circa hoc dicit Porphyrius, quod individuum consistit ex proprietatibus quarum collectio numquam in alio eadem erit. Numquam talis oratio, scilicet ex collectione hiusmodi proprietatum congregata, dicitur proprie individuum vel terminus singularis, quia non repugnat sibi ex modo suae significationis quod supponat pro pluribus. [...] Verbi gratia: descrive mihi Platonem, quod fuit filius Socratis, natus Athenis, in tali loco, tali anno, die et hora, qui fuit magister Aristotelis. Et pono casum per potentiam divinam vel per imaginationem, quod eodem tempore et loco ab eodem patre fuit alter filius simul natus cui etiam conveniunt aliae conditiones similes. Constat, quod tua oratio et cicumlocutio ita bene convenit illi alteri sicut Platoni sine aequivocatione et nova impositione.[159]

Buridano, dunque, ridimensiona in maniera perentoria la precisione del valore referenziale delle descrizioni. Nemmeno quando si fornisce una *collectio* esaustiva delle caratteristiche di Platone (comprensiva, ad esempio di informazioni sui dati anagrafici, sulla residenza, la famiglia, relazioni con altri individui etc.,) si può dire che la descrizione soddisfi le condizioni della vera "singolarità". Dio, difatti, nella sua onnipotenza avrebbe potuto far nascere qualcuno conforme a tutti gli elementi indicati, magari un gemello omozigote che abbia vissuto gli stessi tratti salienti della vita di Platone; ma anche non volendo ricorrere a un caso così estremo, il fatto stesso che si possa "immaginare" un altro eventuale individuo aggiuntivo a cui si applichi la suddetta *circumlocutio*, ne disvela l'appartenenza impropria e – per così dire – "precaria" alla cerchia dei termini singolari.

Su questo punto, sembra già venir fuori una differenza di un certo rilievo con le teorie di Ockham. Buridano, difatti, non è disposto a concedere alla descrizione il valore di *cognitio propria* di un certo singolare. Ma proprio tale esito va considerato nel contesto generale di due presupposti generali della dottrina del maestro parigino. In primo luogo, il fatto che le descrizioni – essendo *complexiones* concettuali – derivino da un processo psicologico diverso da quello che porta all'elaborazione dei termini semplici non può non avere ripercussioni sulla semantica. In secondo luogo, Buridano può tranquillamente porre in subordine il valore referenziale delle descrizioni, poiché non ha il problema di recuperare a livello memorativo la conoscenza dei singoli. E ciò lo mostra non appena, sempre nel commento sull'*Isagoge*, passa ed esaminare l'adeguatezza delle altre due tipologie soprammenzionate di termini singolari:

> Sed de duobus primis modis sciendum est [...] quod impossibile est concipere rem pure individualiter nisi concipiutur per modum existentis in prospectu concipien-

159. Cfr. ivi, ll. 1364-1377.

> tis, aut memorando quod fuit ita, aut tamquam demonstrative signata (significata ed.)[160] cognoscatur; aliter enim non fieret conceptus pro illa unica re supponens nisi per circumlocutionem, quae non esset proprie singularis, ut dictum est.[161]

Dunque, una determinata *res* può essere acquisita in maniera davvero individuale se, e solo se, il suo concetto è prodotto in maniera conforme al modo in cui la cosa esiste quando è presente nel "prospetto sensoriale" di chi la concepisce. Il *significare* lascia, dunque, il suo posto al *concipere*, sicché il *focus* del ragionamento si sposti sul piano del linguaggio mentale. Qui rientra in gioco tutto quello che abbiamo detto nel capitolo 3.

Secondo Buridano, l'esperienza sensoriale è sì fondamentale per la formazione di un concetto singolare; tuttavia, a differenza di quanto riteneva Ockham, non occorre che la percezione sia sempre attuale. Questo perché la conoscenza *in prospectu* viene abilitata da una specie capace di contestualizzare l'oggetto, presentandocelo insieme a una serie di proprietà e circostanze contingenti. Ma tale somiglianza viene conservata nelle vesti di un'*intentio* nella memoria, che potrà esser richiamata in causa ogni qual volta appaia opportuno alla mente. E, dunque, coloro che hanno percepito almeno una volta un certo oggetto, non sono per forza costretti a ricorrere a una *circumlocutio*, o – per dirla con le parole che l'autore usa nel commento sulla *Metafisica*[162] – ad una *congregatio circumstantiarum communium*, per produrre un atto di pensiero che lo riguardi; di converso, lo stesso non si può dire per coloro che non hanno mai collezionato un tal tipo di esperienza[163].

Questo ragionamento trascina con sé alcune implicazioni d'estrema rilevanza, portando Buridano a concludere – in alcune sedi – che nemmeno i nomi propri possono esser considerati sempre e comunque termini di tipo singolare. Alla *vox* 'Aristotele', ad esempio, sono in grado di far corrispondere un concetto "propriamente singolare" soltanto coloro che lo hanno effettivamente incontrato[164]. Tuttavia, chi non ne ha mai avuto esperienza "diretta" conosce lo

160. A seguito di un confronto con alcuni manoscritti (in part. Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf., CA 2° 306, f. 35ra e Leipzig, Universitätsbibliothek, 1372, f. 8vb), accolgo la segnalazione di Reina (2002, p. 177, nn. 181-182), secondo cui l'edizione andrebbe corretta sostituendo il termine '*significata*' con '*signata*' quando quest'ultimo compare in congiunzione con '*demonstrative*'.

161. Buridanus, *QPor*, q. 9, pp. 160, l. 1379 – 161, l. 1384

162. Cfr. Buridanus, *QM* (*U*), VII, q. 20, Mansfeld ed., p. 142, ll. 142-147: «Verum est, quod per memoriam bene concipimus rem singulariter per hoc, quod memoramur hoc fuisse in prospectu cognoscentis et per talem modum illud cognovisse. Et sic memorando de Sorte, quem vidi, ego iterum concipio ipsum singulariter, licet ipsum non videam, sed si ipsum non vidissem, non possem de ipso formare conceptum supponentem pro eo solo nisi per aggregationem circumstantiarum communium».

163. Cfr. ivi, p. 137, ll. 39-40: «Et sic videtur quod non possum concipere rem singulariter nisi monstretur ad sensum».

164. Cfr. ivi, pp. 140, l. 120 – 141, l. 135: «Sed maior est dubitatio de isto termino 'Aristoteles': utrum sit terminus singularis et utrum correspondet ei conceptus singularis? Et ego bene dico, quod fuit ter-

Stagirita soltanto mediante una *circumscriptio* degli eventi salienti della sua vita e del suo operato[165]. Generalizzando, dunque, possiamo dire che i nomi propri sono adeguatamente singolari poiché originariamente imposti per la denotazione di qualcuno effettivamente presente ai sensi; ma non sono dissimili alle descrizioni per coloro che non hanno mai avuto esperienza diretta di questo qualcuno.

Ma se questa è la situazione per i nomi propri, un ragionamento diverso va fatto per i costrutti di tipo dimostrativo, visti da Buridano come termini singolari in senso proprio e primario:

> Et sic, ut demonstrative signata (significata *ed.*), significantur per illa nomina: 'hic homo', 'hoc veniens', 'hoc album' etc. Et sic tales termini sunt proprie et primo singulares, quia ex modo significationis pronominis demonstrativi, ut 'hic' vel 'iste', repugnat quod compositum ex eo et termino cui apponitur supponat pro aliquo nisi illud demonstrative signetur (significetur *ed.*).[166]

Dunque, nei casi di 'quest'uomo', 'questo veniente' e così via, la cosiddetta *conditio individui* è soddisfatta da una capacità intrinseca alla particella dimostrativa, poiché, quando combinata ad un altro termine, essa impedisce che la locuzione risultante stia per qualcosa di diverso da quello che viene mostrato mediante un atto di ostensione. Insomma, costrutti di tal genere – se utilizzati correttamente – funzionano in maniera tale da potersi applicare e adattare ad una ed una cosa soltanto; la possibilità che quella stessa combinazione, costruita in quel modo e mediante quel determinato atto ostensivo, si adatti ad un'altra *res* non è assolutamente contemplata dal suo *modus significandi*. In effetti, come chiarifica E. Jennifer Ashworth, ogni "uso" differente presupporrebbe in questi casi un nuovo atto di imposizione[167].

minus singularis et impositus fuit secundum conceptum singularem, scilicet quando Aristoteles demonstrabatur, dicebatur enim: 'iste vocetur Aristoteles'. Et quia nos credimus, quod secundum conceptum singularem illud nomen fuit impositum, ideo semper reputamus istum terminum tamquam singularem. Tamen credo, quod in nobis, qui non vidimus Aristotelem, non correspondet illi nomini conceptus singularis, quia respondendo, quid intelligimus per Aristotelem, non possumus dicere nisi: 'unum hominem, magnum philosophum, qui fecit multos libros' et sic de aliis circumstantiis. Et omnia ista propria ita bene convenirent aliis, si fuisset alius talis cum Aristotele. Sed tamen, quia de facto non fuit alius talis, ideo conceptus noster correspondens illi termino 'Aristoteles', ille terminus 'Aristoteles', non supponit apud nos nisi pro uno solo»; Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 8, § 31, p. 754, ll. 314-329.

165. Su tale punto, cfr. anche Reina (2002, pp. 220-225); Klima (2009, p. 75; 2011, p. 67); Mora-Márquez (2019, pp. 312-314).

166. Buridanus, *QPor*, q. 9, p. 161, ll. 1384-1389.

167. Cfr. Ashworth (2004, p. 131). Cfr. anche Buridanus, *DPraedicab*, 2.3.5, pp. 32, l. 24 – 33, l. 28: «[H]aec vox 'hic homo' non dicitur de Socrate et Platone secundum eandem rationem, quia requiruntur diversae demonstrationes, una Socratis et alia Platonis. Et sunt illis diversis demonstrationibus diversae

Tutto ciò emerge con maggiore chiarezza quando tali costrutti sono inseriti in un contesto proposizionale. Prendiamo in considerazione la proposizione '*hic homo currit*', usata da Buridano stesso[168]; questa risulta vera e grammaticalmente congruente solo se il suo pronunciamento viene accompagnato dall'ostensione di un *unicus homo*. L'enunciato, infatti, diventerebbe falso qualora l'oggetto indicato fosse diverso da quello significato dalla parola '*homo*'. Allo stesso modo, la congruità dell'intera proposizione verrebbe meno se "nulla" fosse ciò che viene mostrato, oppure se l'ostensione riguardasse indifferentemente due o più uomini.

5.4.3. *La singolarità nei costrutti dimostrativi declinati al plurale in Buridano*

La capacità individualizzante delle particelle dimostrative rende sicuramente possibile comprendere quale sia l'intento precipuo del meccanismo di verificazione della supposizione che viene descritto sia da Buridano che da Ockham. In espressioni come '*hic homo*' e '*hic equus*', la singolarità è semplicemente presupposta e assunta; mentre in enunciati del tipo '*hoc est homo*' e '*hoc est equus*', essa viene in un certo senso affermata e provata, nel senso che l'oggetto indicato viene presentato come referente singolare minimo del predicato. Ovvero, proposizioni di tal genere possono esser considerate congrue e veritiere solo se è possibile portare la *res* o il *suppositum* di cui si parla dinanzi a noi, potendolo indicare come un qualcosa di unico ed irripetibile.

Nel caso specifico di Buridano, però, tutto ciò si scontra con una constatazione: ovvero, egli contempla la possibilità che la verifica della supposizione di un termine avvenga anche mediante l'utilizzo di pronomi dimostrativi declinati al plurale. In tal caso, non si avrebbe a che fare con un qualcosa di singolare, quanto piuttosto con una molteplicità di enti:

> Ita etiam si terminus non supponat pro uno, sed pro pluribus simul, ut dicendo 'populus est magnus', iste terminus 'populus' supponit pro his, quibus simul demonstratis, esset verum dicere 'haec sunt populus'.[169]

Il maestro parigino, dunque, dimostra piena coscienza della possibilità reale che un termine stia per più cose simultaneamente, evenienza che si presenta,

rationes correspondentes, quarum una non significat vel supponit nisi pro Socrate et alia nonnisi pro Platone».

168. Cfr. Buridanus, *QPor*, q. 9, p. 161, ll. 1389-1396.

169. Buridanus, *DPS*, c. 3, p. 53, ll. 20-22.

ad esempio, con i "nomi collettivi" ('popolo', 'gregge', 'branco' etc.). In casi del genere, diviene necessario "mostrare" al contempo molteplici cose, mentre in precedenza avevamo a che fare sempre con una sola *res*. Di questo punto delicato della dottrina buridaniana possiamo rendere adeguatamente conto prendendo in considerazione proprio un passaggio ulteriore della q. 6 sull'*Isagoge*:

> [I]ste terminus 'isti homines' est terminus singularis. Sed non dicimus, quod terminus singularis seu individuum, si sit pluralis numeri debeat supponere pro unica re; sed debet supponere pro aliquibus pluribus tali modo individualiter, quod non supponat pro aliquibus aliis pluribus nec pro aliquo illorum, sed solum pro illis pluribus simul quae demonstrantur. Si enim dico 'isti homines' demonstrando Socratem et Platonem, iste terminus 'isti homines' nec supponit pro Socrate nec pro Platone, nec pro aliis hominibus quam pro Socrate et Platone simul. Iste autem terminus 'homines' est terminus communis et supponit indifferenter pro duobus vel tribus et pro istis vel pro illis hominibus.[170]

Insomma, per Buridano, il costrutto dimostrativo suppone *individualiter* anche quando declinato al plurale. Difatti, conformemente a tutti i termini singolari, anche le locuzioni con pronomi dimostrativi al plurale rispettano due condizioni fondamentali: 1. non possono stare per altre cose, rispetto a quelle mostrate con l'atto di ostensione; 2. non possono mai designare solo "alcune" – e, dunque, non per tutte – delle cose indicate. La prima condizione è di per sé auto-evidente: un termine è davvero e propriamente singolare solo se è impossibile che si applichi e si adatti con il medesimo significato a più "oggetti". Proprio per questo motivo, in effetti, l'appartenenza delle *circumlocutiones* a questa categoria era stata stimata instabile e – in un qual certo modo – "precaria".

Per la comprensione della seconda condizione è necessario precisare brevemente qualche punto. Qualche riga prima Buridano aveva risposto alle critiche di coloro che rilevavano come anche i costrutti dimostrativi "propriamente" singolari – *sc.* anche nella declinazione – possano stare contemporaneamente per più cose. Prendiamo ad esempio il termine '*hic homo*'. Secondo quanto detto, esso dovrebbe avere *suppositio* soltanto per un uomo preciso e determinato; tuttavia, tale ente sarà necessariamente composito di molteplici parti e, perciò, il termine dovrà supporre anche per queste ulteriori componenti, e, conseguentemente, per molteplici cose[171]. Buridano risolve tale problematica

170. Buridanus, *QPor*, q. 9, p. 162, ll. 1422-1431.

171. Cfr. ivi, p. 161, ll. 1397-1399: «Sed statim circa hoc oriuntur dubitationes. Prima est: quia iste ter-

evidenziando come il termine singolare sia tale perché suppone *coniunctim*, ovvero collettivamente e congiuntamente per tutte le cose a cui eventualmente si riferisce:

> [E]go concedo, quod individuum bene supponit pro una re quae est plures res. Ideo concedo, quod loquendo coniunctim ipsum pro pluribus rebus supponit, sed non divisim, sic quod pro aliqua earum supponat. Sed terminus communis sic pro pluribus rebus supponit divisim.[172]

Dunque, qualora il termine singolare denoti più di un oggetto, esso non può stare "separatamente'" (*divisim*) per ognuno di essi come farebbe un nome comune, ma è necessario che questi siano coinvolti "tutti insieme" nella dinamica suppositiva. La parola '*homo*', ad esempio, può stare per un uomo o per un altro indifferentemente, senza alcun bisogno che tali entità vengano coinvolte contemporaneamente. Tuttavia, se ad essa viene apposta la particella dimostrativa '*hic*', cosicché divenga propriamente un termine singolare, siffatto meccanismo cede inevitabilmente. Non è possibile che proferendo la locuzione '*hic homo*', siano denotate soltanto "alcune parti umane" e non "altre", poiché sono tutte insieme implicate nella dinamica suppositiva[173].

Risulta chiaro, dunque, che nei costrutti dimostrativi al singolare emerge la stessa problematica presente in quelli declinati al plurale. Qualora, difatti, venga proferita la locuzione '*isti homines*' indicando Socrate e Platone, accade proprio ciò che si è detto nel caso dell'uomo e le sue parti. Nessuno dei due enti – se considerati di per sé e separatamente – costituirebbe un reale ed integro *suppositum*. Per questo motivo, il costrutto si comporta come se – tecnicamente – designasse un *unicum*, un "singolo" composito di parti tra loro non "disgiunte". Non avrebbe senso, difatti, pronunciare tale locuzione *demonstrando* solo Socrate, o solo Platone, così come sarebbe incongruo proferire '*hic homo*', esibendone solo un arto.

minus 'hic homo' supponit pro isto homine et iste homo est plures res, quia est suae partes; ergo supponit pro pluribus rebus».

172. Ivi, ll. 1417-1421.

173. Cfr. anche gli esempi incredibilmente efficaci di Klima (2009, p. 88): «For example, if we say that the name 'Socrates' supposits for Socrates' left half and his right half, and thus the proposition 'Socrates is his left half and his right half' is true, then the name 'Socrates' supposits for several things, namely, his left and right half. However, it supposits for these several things together, without supposing for any of them separately. Indeed, the predicate term of this proposition, namely, 'his left half and his right half', is also a singular term, supposing as a whole for Socrates (after all, that's why the proposition is true), although it does not supposit for his halves referred to by the members of this conjunctive term, for this conjunctive term is to be understood as referring collectively to all the things referred to by its members taken together».

Nonostante l'enorme interesse che la dottrina dei termini e delle cognizioni singolari di Buridano ha ricevuto in età contemporanea, risulta davvero sorprendente il fatto che quasi nessuno[174] abbia dedicato attenzione al modo in cui egli estende tali riflessioni ai costrutti dimostrativi al plurale. Eppure, ciò sembra rappresentare un punto fermo della teoria di quest'autore. Nel secondo trattato delle *Summulae de dialectica*, ad esempio, Buridano arriva addirittura a rielaborare la nozione di termine singolare, slegandola dal legame necessario con la *res* individuale:

> Ideo oportet exponere quod terminus singularis, ut 'Socrates', non est innatus praedicari de pluribus, id est non est innatus supponere pro pluribus divisim, id est pro plurium unoquoque, sic intelligendo quod, signato aliquo pro quo supponit, non est innatus supponere pro aliquo alio, vel etiam, signatis aliquibus pro quibus supponit coniunctim, non est innatus supponere pro aliis, ut 'iste populus', nisi hoc fuerit aequivoce.[175]

Come possiamo vedere, in questa sede la generale nozione di predicazione lascia il posto alla più appropriata suddivisione tra la supposizione che avviene in maniera divisiva e quella che si attua secondo modalità di congiunzione. Il termine singolare, difatti, non è tale perché non può più stare contemporaneamente per più cose, ma perché non può stare separatamente per ognuna di esse. Il tutto, dunque, dipende da come viene fissata quest'unità minima di referenza che prende il nome di *suppositum*. Il termine '*iste populus*', difatti, risulta singolare pur supponendo per molteplici *signata*[176], ovvero per tutti quegli uomini che sono concepiti simultaneamente come se fossero presenti dinanzi a noi e li stessimo indicando con il dito. Questo rende chiaro che, per Buridano, anche nel caso di nomi collettivi accompagnati da un pronome dimostrativo, il ragionamento segue un modello simile a quello dei costrutti al plurale.

Tutto ciò potrebbe quasi farci credere che Buridano abbia perso un po' il polso della situazione su questo tema. Da un lato, difatti, egli afferma che un termine singolare deve corrispondere a un concetto per mezzo di cui si concepisce qualcosa individualmente. Ma adesso sembrerebbe possibile avere a che fare, attraverso un certo termine singolare, con molteplicità di individui, venendosi a generare quasi una contraddizione in termini. Ma forse è possibile

174. L'unica eccezione, in effetti, è la monografia su Buridano di Klima, che ho menzionato anche nella nota precedente. Tuttavia, Klima stesso non raggiunge le mie stesse conclusioni su questa materia.

175. Buridanus, *DPraedicab*, 2.1.1, p. 10, ll. 59-64.

176. Sul concetto di *signatio*, cfr. Reina (2002, pp. 168-171).

ricongiungere tutte queste riflessioni in una più generale linea di coerenza, se ammettiamo che Buridano sostenga queste due differenti tesi:

> $T_{(1)}$: conoscere "individualmente" non corrisponde necessariamente a conoscere un individuo.
>
> $T_{(2)}$: conoscere "universalmente" non corrisponde necessariamente al conoscere un universale, ovvero un qualcosa che riguarda una molteplicità di individui.

$T_{(2)}$ è facilmente dimostrabile, e Buridano ci dà alcune indicazioni che testimoniano chiaramente questo punto. Prendiamo, ad esempio, termini del genere di '*Deus*', '*luna*' oppure '*sol*'. Di primo impatto potremmo pensare che essi siano di tipo singolare, poiché possiedono un unico referente. In realtà, questo è un abbaglio, poiché il loro *modus imponendi* permette loro di stare anche per qualcosa di ulteriore. Se ammettessimo, ad esempio, l'esistenza di un secondo Dio, caso impossibile – secondo Buridano – ma quanto meno immaginabile, allora il termine '*Deus*' avrebbe due referenti; lo stesso accadrebbe per i termini '*sol*' e '*luna*', nel caso in cui esistesse un secondo sole o una seconda luna. Questo significa che, in realtà, ad ognuno di questi nomi corrisponde un concetto comune, che permette di concepire in maniera universale anche degli oggetti che costituiscono una sorta di *unicum*, ovvero di cui esiste un esemplare unico e solitario nella realtà. Consideriamo, ad esempio, questo passo tratto dall'*ultima lectura* della *Metafisica*:

> [I]ste terminus 'Deus' secundum eius propriam significationem non potest pro pluribus rebus supponere, quia impossibile est esse plures deos. Et ita etiam iste terminus 'sol' vel iste terminus 'luna' non potest pro pluribus supponere, saltem nisi fiat miraculum [...]. Et tamen dicti termini non sunt termini singulares, immo magis communes, quantum est ex modo suae significationis, quia non repugnat illis terminis ex modo suae significationis supponere pro pluribus. Si enim esset alter Deus vel sol, vel luna, praedicti termini sine nova impositione supponerent pro illis, sicut pro his, quae nunc. [...] Et sic enim dicendum est, quod praedictis terminis non correspondent conceptus singulares, immo conceptus specifici et communes, quia, quantum est ex modo concipiendi, non repugnat, quod talis conceptus sit indifferenter plurium rerum.[177]

Sia chiaro, Buridano non è affatto il primo ad affermare una cosa di questo genere in riferimento a termini come 'Dio, 'sole', 'luna' e simili[178]. Nondimeno,

177. Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 20, pp. 137, l. 47 – 138, l. 63.
178. Cfr. ad es. Aquinas, *In Aristotelis libros Metaphysicorum*, VII, lec. 13, § 1574, M.-R. Cathala, R.M.

egli fa quadrare tutto ciò in un coerente sistema che prova a mantenere su due piani non sovrapponibili e non rispondenti il discorso sulla realtà e quello sulla conoscenza umana.

Sicuramente, la vera originalità dell'autore sta in $T_{(1)}$, ovvero nel fatto che egli prova ad estendere una riflessione di questo genere anche nel caso dell'individualità. Affinché, difatti, si abbia un concetto di tipo singolare, non importa davvero che l'ente significato sia uno nel numero, ma che sia concepito e conosciuto "come se" lo fosse. Come abbiamo già detto più volte, secondo Buridano l'individualità di un atto mentale è dovuta alla ricezione di una specie che rappresenta confusamente – o meglio, dovremmo dire, *coniunctim* – una serie di proprietà e caratteristiche del conosciuto. Ma nulla vieta che questa confusione sia capace di rappresentare individualmente due uomini come presenti dinanzi a noi, che è proprio ciò che accade quando pronunciamo espressioni come 'questi uomini'; ma il gruppo di rappresentati individualmente può anche aumentare a dismisura come nel caso di 'questo popolo', poiché non è il numero degli enti conosciuti a determinare il contenuto di un concetto individuale.

Una conferma conclusiva che tutto ciò corrisponda proprio all'idea che Buridano ha della materia ci proviene da un passo tratto dalla q. 18 dell'*ultima lectura* sul libro II del *De anima*:

> [V]isus iudicat de unitate et pluralitate [...], ita scilicet quod si secundum diversos et diversos situs species recipiuntur in oculo, iudicat visa esse plura et diversa, quamvis sit unicum, quod videtur sicut accidit in superelevatione unius oculi. Et si species ad oculum veniunt secundum eumdem situm, iudicat visus totum unum, licet sint obiecta diversa, et iudicat totum esse in eodem loco vel situ, vel hic vel illic, sicut in ortu solis iudicamus hoc unum esse rubeum et non plura.[179]

Insomma, è chiaro che la dottrina delle specie gioca un ruolo particolarmente rilevante nel determinare il modo in cui il senso percepisce e giudica i *sensibilia*, innescando in tal maniera un processo che non può non riversarsi anche nelle sfere cognitive superiori. Alle volte, può capitare che tali somiglianze vengano recepite in maniera tale da rappresentare come "diviso" e molteplice

Spiazzi edd., Marietti, Taurini-Romae 1950, p. 379; Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, I, t. 2, c. 2, EC, VII, 2, p. 19b, ll. 34-37; Lambertus Autissiodorensis, *Tractatus de appellatione (Summa Lamberti, VII)* in de Libera A., "Le traité De appellatione de Lambert de Lagny (Lambert d'Auxerre)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48 (1981), pp. 227-285, in part. pp. 259-260; Lambertus Autissiodorensis *SL*, VIII, *De distributionibus*, pp. 229-230; Rogerius Bacon, *SD*, §48, pp. 184-15.

179. Buridanus, *QDA (3)*, II, q. 18, § 24, p. 424, ll. 281-288.

qualcosa che, invece, non lo è, come nel caso di un disallineamento dei due occhi capace di causare una visione doppia di uno stesso oggetto. Ma può anche accadere che la specie faccia apparire come un tutt'uno unico e unitario (*totum unum*) cose che, a un punto di vista ontologico, risultano molteplici e distinte. E sebbene in questa sede l'autore menzioni il colore rossastro del tramonto del sole, che viene giudicato come unico anche se non lo è – poiché piuttosto manifesta sfumature determinate dai suoi vari raggi e dal modo in cui interagiscono con l'atmosfera –, mi sembra che in questo caso possano rientrare gli esempi già menzionati in precedenza.

5.4.4. *Qualche riflessione finale sull'incompatibilità tra le riflessioni di Ockham e Buridano*

Avendo analizzato i particolari risvolti teoretici della teoria di Buridano, è ora necessario porci una domanda: Ockham sarebbe stato disposto a considerare termini singolari anche i costrutti dimostrativi al plurale? Non è semplice dare una risposta, poiché il *Venerabilis Inceptor* non approfondisce questa tematica in nessuna delle sue opere.

In un passaggio della *Summa logicae*, situato nel capitolo 1 della parte II, egli asserisce che la proposizione '*isti currunt*' è di tipo singolare, poiché il soggetto è occupato da un pronome dimostrativo[180]. Tuttavia, tale affermazione risulta di per sé poco conclusiva, e ciò per molteplici ragioni. In primo luogo, da questa dichiarazione non possiamo inferire che Ockham consideri i pronomi al plurale come termini singolari, poiché non lo afferma esplicitamente. Anzi, la stessa distinzione che fa nelle sue definizioni delle varie tipologie di proposizione è particolarmente interessante: mentre per le proposizioni universali, particolari e indefinite specifica sempre che il soggetto deve essere un nome di tipo comune, per le proposizioni singolari non precisa che il soggetto debba essere un termine discreto. Piuttosto, egli afferma che il soggetto di una proposizione singolare deve essere o un nome proprio, o un pronome dimostrativo, o un pronome dimostrativo accompagnato da un nome comune[181]. Tutto ciò fa quasi pensare che l'autore preferisca non utilizzare la categoria di '*terminus singularis*'

180. Cfr. Ockham, *SL*, II, c. 1, OPh, I, p. 245, ll. 105-106: «Ad primum istorum dicendum quod iste est singularis 'isti currunt', quia supponit tale pronomen demonstrativum».

181. Cfr. ivi, p. 244, ll. 79-90: «Propositio universalis est illa in qua subicitur *terminus communis* signo universali determinatus [...]. Propositio particularis est illa in qua subicitur *terminus communis* signo particulari determinatus [...]. Propositio indefinita est illa in qua subicitur *terminus communis* sine signo tam universali quam particulari [...]. Propositio singularis est illa in qua subicitur proprium nomen alicuius vel pronomen demonstrativum, vel pronomen demonstrativum cum termino communi» (il corsivo è mio).

proprio per evitare di creare confusione con i costrutti al plurale, difficilmente inquadrabili sotto tale etichettatura.

In secondo luogo, questo passaggio lascia ovviamente intuire che, per Ockham, tutti i pronomi dimostrativi, a prescindere dal loro numero grammaticale, funzionano in maniera molto similare; tuttavia, non esplicita mai in che cosa consista questa uniformità operativa, inquadrandola in una riflessione generale sul funzionamento della psicologia umana in relazione a queste particelle. Anzi, il modo stesso in cui l'autore ragiona, in generale, sul problema della singolarità dei termini mostra come egli segua una linea molto diversa da quella di Buridano. Nella q. 2 del *Quodlibet* V, Ockham rileva che, considerato come nome di seconda intenzione, '*individuum*' indica i termini discreti, ovvero quei segni che sono "propri" di "uno soltanto":

> Nunc autem logice loquendo, tripliciter accipitur 'singulare' et 'individuum': [...] tertio modo dicitur singulare signum proprium uni, quod vocatur terminus discretus. [...] nam Porphyrius dicit quod 'individuum' praedicatur de uno solo. Hoc non potest intelligi de re existente extra animam, puta de Sorte, quia res extra animam non praedicatur nec subicitur [...] et per consequens intelligitur de aliquo signo proprio quod praedicatur de uno solo, non pro se sed pro re.[182]

Le parole conclusive di questo estratto lasciano chiaramente intendere come questo *unum solum* vada individuato nella realtà. Tuttavia, un passaggio ancora più interessante si trova nell'*Expositio* sull'*Isagoge*, dove si osserva che molto spesso Porfirio utilizza il termine '*individuum*' proprio per indicare i termini singolari. Ciò che risulta rilevante è che questi termini sono chiaramente visti come quelle particelle capaci di *importare*, ossia di portare l'attenzione su un'unica *res*:

> Hic intelligendum primo quod iste auctor aliquando accipit individuum pro ipso nomine individui, sicut haec sunt diversa nomina 'Sortes', 'hoc album', 'hoc veniens', 'Sophronisci filius'; et tamen res importata est una – hoc est, de uno solo et de eodem ista nomina verificantur.[183]

Ma verso questa stessa direzione vanno anche i passaggi in cui l'autore discute del sillogismo d'esposizione (*sillogismus expositorius*), ovvero quella for-

182. Ockham, *Quodl.*, V, q. 2, OTh, IX, p. 529, ll. 14-26. Cfr. anche Ockham, *SL*, I, c. 19, OPh, I, p. 66, ll. 16-24.

183. Ockham, *EPor*, c. 2, OPh, II, §14, p. 52, ll. 14-18.

ma dimostrativa che – stando alla definizione tradizionale – ha come medio un termine discreto, capace di rendere singolari sia la premessa maggiore che quella minore[184]. Nella parte II, precisamente nel capitolo 27, della *Summa logicae*, Ockham rileva che non è sufficiente, affinché si abbia un sillogismo d'esposizione, che il termine medio sia un pronome dimostrativo o nome proprio; poiché piuttosto occorre anche che la *res* di cui si parla non sia più cose distinte:

> [A]d syllogismum expositorium non sufficit arguere ponendo pro medio pronomen demonstrativum vel nomen proprium alicuius rei singularis, sed cum hoc oportet quod illa res demonstrata vel importata per tale nomen proprium non sit realiter plures res distinctae. Et propter hoc hic non est syllogismus expositorius 'haec essentia' – demonstrando divinam essentiam – 'est Pater haec essentia est Filius; igitur Filius est Pater', et hic quia haec essentia est plures personae distinctae.[185]

È chiaro che, in questo contesto, l'intento di Ockham è principalmente teologico: non si può pretendere che le dimostrazioni condotte sul Dio trino ed unico seguano in tutto e per tutto le regole e le dinamiche dei sillogismi d'esposizione. Questo perché i nomi propri e i pronomi dimostrativi che designano l'essenza divina hanno la prerogativa specifica di riferirsi a una realtà unica e irripetibile, che però compete a più persone. Nonostante ciò, è incredibilmente rilevante il modo in cui Ockham riprende tale modo di ragionare più avanti nella stessa opera, nel capitolo 16 della parte III-1:

> [A]d propositionem singularem, quae debet esse in syllogismo expositorio, requiritur quod subiectum supponat pro aliquo quod non est plures res quaecumque, nec est idem realiter cum aliquo quod est plures res, sive relativae sive absolutae, et praecise pro uno tali [...]. Cuius ratio est, quia sicut quando terminus subiectus est communis non valet consequentia arguendo ex particularibus, propter hoc quod terminus supponit pro diversis et ita una propositio potest verificari pro uno et alia pro alio, ita quando *illud quod demonstratur est plures res*, poterit una propositio verificari pro una illarum rerum et alia pro alia, et per consequens non contingit inferre praedicatum primae propositionis de praedicato secundae.[186]

184. Cfr. Ockham, *SL*, III-1, c. 16, OPh, I, p. 403, ll. 4-8: «Unde sciendum quod syllogismus expositorius est qui est ex duabus praemissis singularibus, dispositis in tertia figura, quae tamen possunt inferre conclusionem tam singularem quam particularem seu indefinitam sed non universalem, sicut nec duae universales in tertia figura possunt inferre universalem»; Buridanus, *QAPr*, q. 6: «Notandum est quod syllogismus 'expositorius' vocatur in quo medium est terminus discretus, id est singularis».

185. Ockham, *SL*, II, c. 7, OPh, I, p. 337, ll. 116-123.

186. Ockham, *SL*, III-1, c. 16, OPh, I, p. 403, ll. 9-24 (il corsivo è mio).

Questo passaggio contiene un'affermazione incredibilmente significativa: secondo Ockham, ogni qual volta l'atto di ostensione riguardi più oggetti, il pronome non può non emulare il funzionamento di un termine comune. Questo punto rende manifesta la decisa distanza tra le sue posizioni e quelle di Buridano. Il maestro piccardo non avrebbe mai detto che la *demonstratio* che fonda la supposizione dei termini di un sillogismo d'esposizione non può essere attuata in un riferimento contemporaneo a *plures res*, poiché, anzi, questo è il modo più comune in cui invale la procedura di ostensione. Ogni oggetto presente nella realtà è composto da *res* ulteriori che fungono da sue parti costitutive, venendo ad essere in qualche modo implicate nel processo di *demonstratio*. Nel *De sensu et sensato*, Buridano asserisce che tutto ciò si manifesta finanche nelle facoltà sensitive, perché il senso non percepisce mai un *unum*, ma sempre *plura*, e ciò a motivo della composizione mereologica di tutti gli enti[187].

Ora è pur sempre vero che quando in questi contesti Ockham parla di *plures res* le intende – e ciò è talvolta reso esplicito – come *distinctae*, ovvero in quanto dotate di unità e autonomia identitaria che non possono competere a ciò che funge solo da parte. Tuttavia, anche su questo Buridano avrebbe qualcosa da ridire. Il senso acquisisce singolarmente le cose perché le conosce in maniera confusa, e non distinta; anzi, tecnicamente per il maestro parigino non c'è niente che l'uomo possa conoscere distintamente in questa vita, se non gli universali che acquisisce mediante un processo di astrazione di contenuti dai concetti di tipo individuale.

Volendo integrare in una linea di insieme quanto detto, la nostra analisi ha messo in evidenza il tentativo portato avanti da Ockham di legare indissolubilmente gli atti di intellezione alle cose stesse, vedendo la *notitia intuitiva* come una *cognitio singularis* che deriva dall'azione causale procurata da un "unico" oggetto. Da questo punto di vista, ciò che viene fuori è una corrispondenza molto rigida tra gli elementi che compongono il linguaggio mentale e gli individui

187. Cfr. Buridanus, *De sensu et sensato*, q. 21, in *Quaestiones et decisiones physicales insinium virorum*, G. Lokert ed., J. Badius, Parisiis 1516, ff. 248va-260vb, in part. f. 260va: «Ista quaestio est aliquantulum difficilis quia non solet multum tractari, quia Aristoteles non determinat de ea nisi illud quod est quasi per se manifestum, scilicet quod plura sentimus simul tam pluribus sensibus quantum uno sensu sive esteriori sive communi. Experimur enim quod plura sentimus simul, et diversis sensibus, et eodem sensu, tam contraria, quam similia [...]. Prima conclusio: non contingit sentire unum solum ita quod non sentiantur plura, quia omne quod sentitur habet partes, et ipsum est illae partes, quia suppono quod totum est suae partes; ergo illae partes sentiuntur quae tamen sunt plures; ergo quandocumque aliquid sentitur plura sentiuntur. Secunda conclusio est quod plura eque perfecte sentiuntur sicut aliquod unum sentitur. Probatur eodem modo sicut prius, quia illud unum est plura; ideo quodcumque praedicatum verificatur de isto termino 'unum' personaliter sumpto, ut in proposito verificatur de isto termino plura; ergo si unum perfecte sentitur, plura etiam perfecte sentiuntur. Et istae duae conclusiones ponuntur quia partes coniunctim sunt suum totum, licet neutra divisim sit suum totum».

della realtà che fungono da *supposita*. Se, difatti, è la *res* nella sua individualità che deve far nascere immediatamente un concetto capace di significarla, sembrerebbe che il *Venerabilis Inceptor* lasci poco margine di "confusione" tra le cognizioni individuali e le modalità in cui gli enti esistono nella realtà[188]. Si tratta di una prospettiva sicuramente "estensionalista" che porta l'autore ad elaborare le sue teorie epistemologiche e linguistiche in maniera tale che si amalgamino perfettamente al suo nominalismo. In altre parole, il *focus* primario dell'approccio ockhamiano rimane quello di mostrare come i nostri concetti, e per subordinazione anche le parole degli altri livelli di linguaggio, ricalchino e ci restituiscano l'architettura di una realtà composta di soli enti individuali, che si rendono conoscibili e significabili per una relazione di tipo causale, punto che il *Venerabilis Inceptor* enfatizza sino allo stremo nelle fasi finali della sua carriera.

Per Buridano il discorso è molto diverso. L'individualità di cui si parla in riferimento ai nostri concetti e, dunque, ai termini del linguaggio è innanzitutto una costruzione mentale che non necessariamente rispecchia la metafisica del reale, e, dunque, non risponde a ciò che da un punto di vista più tecnico potrebbe esser considerato un ente singolare. A seconda dei casi e delle situazioni, l'intelletto potrebbe concepire come un *suppositum* individuale una mano, un uomo, un gruppo di lupi e finanche un intero popolo o forse uno sterminato numero di stelle che illuminano la notte. Sebbene anche Buridano sia un nominalista, il suo *focus* principale rimane sulla nostra capacità di carpire la realtà in vario modo, generando di volta in volta concetti sempre nuovi e diversificati. E da questi non può esser davvero ricavata la materia prima che ci permette così di per sé e immediatamente di dare una struttura alla realtà, altrimenti correremmo il rischio di scambiare un gruppo di individui per una singola *res*. Tutto questo dà un orientamento molto diverso alle sue teorie semantiche che, non costrette da alcun legame diretto con la realtà delle cose, gli forniscono non un'occasione per avallare le sue tesi ontologiche, ma un perimetro ulteriore per sviluppare e implementare lo studio della mente umana.

188. Tutto ciò trova un punto di conferma ulteriore nella definizione di '*suppositum*' che l'autore corrobora ontologicamente. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 7, OPh, I, p. 29, ll. 187-188: «[S]uppositum est res completa, una et non plures, a nullo supposito sustentata»; Ockham, *Quodl.*, IV, q. 7, OTh, IX, p. 328, ll. 11-13.

Capitolo 6

Connotazione e appellazione

6.1. Teorie della connotazione

6.1.1. *Connotazione e realtà singolari in Ockham*

Gli studiosi concordano certamente, e su ciò si può difficilmente dissentire, nel rilevare come il programma di riduzione ontologica portato avanti da Ockham ruoti attorno alla nozione di connotazione[1]. Essa, difatti, permette all'autore di reinterpretare la dottrina delle *Categorie* di Aristotele sulla base delle diverse relazioni semantiche che termini appartenenti a divergenti *praedicamenta* stabiliscono con le uniche cose che esistono davvero nella realtà, ovvero le sostanze e le qualità. Tuttavia, in contrapposizione all'evidente centralità che la connotazione assume nel sistema ockhamiano, nonché in molti testi di logica dell'intero secolo XIV, la letteratura secondaria sembra quasi manifestare un vuoto storiografico. Questo perché, a differenza di ciò che accade per nozioni come la significazione, la supposizione o la stessa appellazione, mancano ancora studi sistematici incentrati sulla storia delle prime origini e delle evoluzioni del concetto di connotazione; di conseguenza, nei lavori monografici o enciclopedici dedicati alla terminologia logica medievale, questa riceve spesso uno spazio marginale[2].

Tale "lacuna" non è certamente casuale. Come ha messo ben in luce Irene Rosier-Catach, a differenza di altre importanti concettualizzazioni del

1. Cfr. ad es. Ziwei (1998, p. 83); Panaccio (1999b, p. 58; 2023b, pp. 120-122); Bottin (2010, p. 149 e 160).

2. Ad esempio, nella fondamentale – e in larga parte ancora insuperata – monografia di Maierù (1972, 65-68), non compare alcun capitolo dedicato ad essa, sebbene la distinzione tra termini connotativi e non connotativi venga, comunque, menzionata in riferimento a determinati autori del XIV secolo. La connotazione è quasi assente anche nei volumi di de Rijk (1962-1967, I e II-1/2). Oppure, nell'*entry* della Stanford *Encyclopedia* dedicata alle "proprietà dei termini" curata da Read (2023) si fa a malapena accenno alla connotazione. E la situazione è molto simile anche nel caso della *Encyclopedia of Medieval Philosphy* curata da Henrik Lagerlund, ove non c'è alcuna voce dedicata alla connotazione, né tantomeno essa viene esaminata in quella dedicata alle proprietà dei termini curata da Bos (2020 [2011]). I riferimenti alla connotazione e alla sua storia sono scarni o quasi inesistenti anche nel *Cambridge Companion* dedicato alla logica medievale. Cfr. Read, Dutilh Novaes, edd. (2016).

periodo, la connotazione non è oggetto di trattazione – anzi quasi a stento invale – negli scritti logico-grammaticali antecedenti al secolo XIV[3]. Tuttavia, essa è di uso comune in contesti di tipo teologico. Nella *Summa Aurea* di Guglielmo d'Auxerre, datata tra il secondo e il terzo decennio del secolo XIII, il verbo '*connotare*' viene frequentemente utilizzato per descrivere le funzioni dei predicati attribuibili a Dio. Nel trattato 5 del libro primo, ad esempio, egli rileva come ci siano alcuni termini capaci di significare l'essenza divina senza connotare alcunché di differente[4]: è il caso del verbo 'essere' o della parola 'ente', che quando attribuite a Dio non possono rimandare a nient'altro di differente. Ci sono altri termini, tuttavia, che possiedono la chiara capacità di significare l'essenza divina, connotando, però, qualcosa che sia altro da essa. Nella stessa sede, Guglielmo d'Auxerre introduce un primo interessante elenco: alcuni termini che significano Dio connotano anche una privazione, come nel caso di 'immenso', che fa evidente riferimento all'impossibilità di misurarlo[5]; altri, invece, nel rimandare alla divina essenza ne segnalano anche un qualche effetto sulle creature. Questa categoria viene ulteriormente suddivisa in tre tipologie, a seconda del fatto che tale effetto sia attuale, abituale oppure soltanto potenziale.

A tale interessante struttura, l'autore aggiunge via via nuovi elementi nel corso dell'opera, spiegando in termini di *significata* e *connotata* finanche le funzioni di parole caratterizzanti le relazioni intra-trinitarie[6]. Ciò che ci interessa, però, è che tale modello esplicativo compare in maniere molto simili anche nei testi di altri importanti teologi tardomedievali, come ad esempio, Alessandro di Hales, Alberto Magno o Tommaso d'Aquino, fino ad arrivare agli stessi Duns Scoto e Pietro Aureoli[7]. Con queste precisazioni, comprendiamo anche

3. Cfr. Rosier-Catach (1992, p. 90).

4. Cfr. Guillelmus Autissiodorensis, *Summa aurea (recensio longior)*, I, t. 5, c. 1, J. Ribaillier ed., 5 voll, Collegii S. Bonaventurae, Paris-Grottaferrara 1980-1987, III, 1, p. 65, ll. 3-11: «Sciendum ergo quod nominum huiusmodi sive verborum que dicuntur de Deo quedam significant essentiam pure nichil aliud connotando, ut hoc verbum 'est' et hoc nomen 'ens'; quedam significant essentiam connotando privationem, ut 'eternus', 'immensus'; quedam tantum essentiam significant, sed aliter quam hoc verbum 'est', ut cum dicitur: Deus cognoscit se, vel scit se, significatur divina essentia nichil aliud connotando, sed significatur ut scientia; quedam significant divinam essentiam et connotant effectum in creatura vel in actu, ut 'creat', 'iustificat', vel in habitu, ut 'iustus', 'misericors', vel in potentia, ut 'omnipotens'».

5. Cfr. anche Guillelmus Autissiodorensis, *Summa aurea (recensio brevior)*, t. 5, c. 1, J. Ribaillier ed., 5 voll, Collegii S. Bonaventurae, Paris-Grottaferrara 1980-1987, III, 2, Appendix IV, p. 283, ll. 18-20: «Similiter hec dictio 'immensus' principaliter predicat divinam essentiam et connotat privationem alicuius certe mensure localis, quia non potest includi vel circumscribi loco».

6. Cfr. ad es. Guillelmus Autissiodorensis, III, 1, *Summa aurea (recensio longior)*, t. 7, c. 6, Ribaillier ed., III, 2, p. 126, ll. 26-29: «[I]sta duo verba 'generat', 'spirat', quantum ad Deum Patrem idem significant, tamen connotant diversa ex modo significandi, sicut ista duo nomina 'Dominus', 'Creator' dicta de Deo idem significant quantum ad Deum, tamen connotant diversa ex modo significandi».

7. A tal riguardo, una breve ricerca condotta sul database online della Brepols *Library of Latin Texts*

meglio perché lo stesso Ockham possa asserire senza problemi che la distinzione tra termini assoluti e connotativi sia frequentemente usata dagli autori scolastici («scholastici frequenter utuntur»[8]), anche se – come è ovvio – il modo in cui le sue teorie differiscono da quelle dei suoi predecessori va ancora adeguatamente indagato.

Nel capitolo 4, abbiamo già segnalato come la terza definizione di '*significare*' – riportata in maniera simile nella *Summa logicae* e nei *Quodlibeta* – corrisponda a grandi linee al modo in cui Ockham usualmente interpreta la nozione di connotazione[9]. Tale relazione semantica veniva a determinarsi come una sorta di rinvio all'oggetto che però non dà accesso alla possibilità di una supposizione per lo stesso. Questo elemento ci fornisce un primo indizio significativo per analizzare il tema. Secondo Ockham, il segno incontrovertibile che ci si trova dinanzi a un termine di tipo connotativo o relativo sta nel fatto che, oltre ciò che concerne il *suppositum*, esso è capace anche di comunicare o attirare in qualche modo l'attenzione su qualche cosa di cui non può esser in senso proprio predicato o verificato[10]. Tutto ciò, però, genera un problema. Come possiamo davvero capire quando un termine esaurisce la propria funzione in un'unica tipologia di *significatum* e quando no?

L'autore sembra avere in mente una soluzione alquanto precisa per risolvere il problema, come emerge chiaramente da alcuni passaggi tratti dal capitolo 10 della parte I della *Summa logicae*:

> Unde sciendum quod nominum quaedam sunt absoluta mere, quaedam sunt connotativa. Nomina mere absoluta sunt illa quae non significant aliquid principaliter et aliud vel idem secundario, sed quidquid significatur per illud nomen, aeque primo significatur [...]. Immo, proprie loquendo talia nomina non habent definitionem exprimentem quid nominis.[11]

mi ha permesso di rilevare come le occorrenze del sintagma '*connota**' siano effettivamente molto numerose nelle opere di questi autori. Ciò non fa che confermare la necessità di ricerche più approfondite su tale dottrina. Nel caso di Pietro Aureoli, la nozione di connotazione è stato oggetto di studio approfondito da parte di Fornasieri (2018; 2021b; 2023).

8. Ockham, *SL*, I, c. 10, OPh, I, p. 35, l. 4.

9. Cfr. *supra*, c. 4, p. 303.

10. Cfr. Ockham, *SL*, II, c. 11, OPh, I, p. 280, ll. 25-32: «Et ita universaliter quando aliquid per aliquem terminum connotatur vel consignificatur, pro quo tamen talis terminus supponere non potest, quia nec de tali verificatur semper, talis terminus vel est connotativus vel relativus. Sicut iste terminus 'album' secundum unum modum dicendi significat principaliter albedinem, et tamen non supponit pro albedine sicut nec verificatur de albedine, nam haec est falsa 'albedo est alba', ideo iste terminus 'album' est connotativus vel relativus».

11. Ivi, I, c. 10, p. 35, ll. 6-15.

> Nomen autem connotativum est illud quod significat aliquid primario et aliquid secundario. Et tale nomen proprie habet definitionem exprimentem quid nominis, et frequenter oportet ponere unum illius definitionis in recto et aliud in obliquo.[12]

Dunque, i termini non connotativi hanno la capacità di significare nella stessa maniera – ovvero attraverso un unico modo grammaticale[13], che è quello che compete alle particelle al nominativo – tutte le cose a cui eventualmente si riferiscono. Da questo punto di vista, sebbene la parola 'animale' possa denotare sia gli uomini che i buoi che i gatti e così via, non viene a determinarsi alcuna diversità nel modo in cui significa ognuna di queste cose. Al contrario, i termini connotativi sono semanticamente più complessi: essi possono significare primariamente una certa tipologia di oggetto e secondariamente qualcosa di diverso. Queste due forme di rimando, però, non si attualizzano in momenti separati, ma contemporaneamente[14]. La parola '*album*', ad esempio, significa *in recto* dei *subiecta* – o meglio delle sostanze – e *in obliquo* la bianchezza, il che implica che tale termine può essere predicato soltanto di quelle sostanze che siano al contempo bianche.

La differenza tra ciò che i termini connotativi significano primariamente e secondariamente si ricava dalle cosiddette *definitiones quid nominis*, espressione che abbiamo già incontrato nel capitolo 4, in riferimento alla teoria dei termini "fittizi" di Buridano[15]; tuttavia, ai fini di una più chiara comprensione della dottrina ockhamiana, occorre approfondire ulteriormente questo punto. Secondo il *Venerabilis Inceptor*, esistono due tipologie di definizioni: quelle reali, che descrivono che cosa un certo oggetto è (*definitio quid rei*); quelle nominali, che indicano il corretto modo di interpretare ed intendere un vocabolo, rendendo esplicito il suo significato intrinseco (*definitio quid nominis*). Intese nel loro senso più proprio, le definizioni del primo tipo devono esser capaci di esprimere la natura completa di un certa cosa, escludendo da essa tutto ciò che le è in qualche modo estrinseco[16]. A tale risultato si giunge solitamente

12. Ivi, p. 36, ll. 38-41.

13. Nei *Quodlibeta*, in effetti, Ockham spiega tale punto avvalendosi della nozione di *modus significandi*, che fa riferimento alle proprietà grammaticali. Cfr. Ockham, *Quodl.*, V, q. 25, OTh, IX, p. 583, ll. 15-17: «[C]onceptus absolutus omnia sua significata aeque primo et uno modo significandi, puta in recto»; ivi, IV, q. 19, p. 394, ll. 149-151.

14. Come messo in luce da Boler (1985, pp. 22 e 30-32), Ockham utilizza i termini '*divisim*' e '*coniunctim*' per parlare del differente modo in cui i termini universali *absoluti* e quelli *connotativi* significano i loro oggetti. Cfr. Ockham, *EPor*, c. 2, § 10, OPh, II, p. 43, ll. 52-68.

15. Cfr. *supra*, c. 4, pp. 350-352.

16. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 26, OPh, I, pp. 84-85, ll. 14-20: «Definitio exprimens quid rei dupliciter accipitur, scilicet large, et sic comprehendit definitionem stricte sumptam et etiam descriptivam definitionem. Aliter accipitur hoc nomen 'definitio' stricte, et sic est sermo compendiosus, exprimens totam

congiungendo in un'unica *oratio* il genere prossimo e la differenza specifica del definito, o comunque dei termini capaci di indicare delle parti essenziali o integranti di un oggetto[17]. Ockham ammette sicuramente altre forme, meno proprie, di definizioni reali; tuttavia, tutte queste possibilità trovano un terreno comune nel fatto che possono competere soltanto a quei termini capaci di *importare* delle *res verae*, ovvero quelli *absoluti*.

Di converso, le definizioni nominali competono ad una vastissima gamma di particelle linguistiche, tra cui rientrano certamente alcune tipologie di categoremi, ma anche gli avverbi, i verbi, le preposizioni e così via[18]. Per quanto concerne i termini connotativi, Ockham rileva che la loro definizione nominale si forma ponendo insieme un termine in caso diretto, che designa il soggetto principale, con uno in caso indiretto (*in obliquo*), che esprime i *connotata*. Dunque, il motivo per cui il termine '*album*' significa primariamente delle cose che fungono da *subiecta* e secondariamente la bianchezza è da ricercarsi nel fatto che essa equivale a una definizione del tipo '*aliquid informatum albedine*'. Tuttavia, sebbene l'autore si avvalga di sovente della diade *in recto/in obliquo*, Adams ha evidenziato come ciò non sia l'unico modo in cui si può differenziare la significazione principale di un termine da quella secondaria[19]. Nel caso dei termini privativi, negativi o infiniti – che Ockham fa rientrare a tutti gli effetti tra i nomi connotativi – la definizione nominale si ricava ponendo «aliquid in recto et aliquid in obliquo, *vel in recto cum negatione praevia*»[20]. Da questo punto di vista, il termine '*non-homo*' rimanderebbe primariamente a tutte quelle cose che non sono uomini, ma connoterebbe gli uomini in maniera negativa[21], sebbene il termine che li significa sia al nominativo nella definizione '*res quae non est homo*'[22].

Ockham nega che dei termini assoluti si possa individuare una definizione

naturam rem nec aliquid extrinsecum rei definitae declarans»; ivi, III-2, c. 28, p. 556, ll. 19-27; ivi, III-3, c. 23, p. 682, ll. 16-19.

17. Cfr. ivi, ll. 25-31: «Alia divisio est quod definitionum non indicantium aliquid extrinsecum rei quaedam datur per genus et differentias essentiales, quaedam per genus et nomina exprimentia partes essentiales, quaedam per genus et nomina exprimentia partes integrales. Exemplum primi 'animal rationale' est definitio hominis; exemplum secundi 'substantia composita ex corpore et anima intellectiva' est definitio hominis; exemplum tertii 'figura tribus lineis contenta' est definitio trianguli».

18. Ockham, *Quodl.*, V, q. 19, OTh, IX, p. 556, ll. 67-73.

19. Cfr. Adams (1987, I, pp. 321-322).

20. Ockham, *SL*, II, c. 12, OPh, I, p. 283, ll. 8-9.

21. Cfr. ivi, I, c. 37, pp. 103-104, ll. 129-134: «Sicut 'homo' significat omnes homines affirmative et 'non-homo' significat eosdem homines negative, nihil determinate vel finite affirmative significando. Quod addo propter cavillationem quae posset fieri, dicendo quod 'non-homo' significat asinum, ex quo supponit pro asino, sic dicendo 'asinus est non-homo'».

22. Cfr. ivi, II, c. 12, p. 283, ll. 12-13: «[E]t definitio istius termini 'non-homo' est ista 'aliquid quod non est homo', et sic de aliis»; ivi, III-3, c. 26, p. 691, ll. 46-48: «Privationes et negationes definiuntur per positiva eis opposita; sicut caecitas definitur per visum, non-homo per hominem, sic 'res quae non est homo'».

nominale. Questo perché ogni vocabolo di cui può darsi una *definitio quid nominis* ne ammette soltanto una ed essa è capace di restituire in maniera completa tutto ciò che da esso è significato. Di converso, per i *termini absoluti* accade che il loro significato possa esser espresso tramite diverse e distinte *orationes*, tutte egualmente lecite, ma tra di loro inequiparibili. L'esempio che fa Ockham è quello dei modi in cui è possibile descrivere il significato del termine '*angelus*', che sono almeno tre: '*substantia aliqua abstracta a materia*', '*substantia intellectualis et incorruptibilis*' e '*substantia simplex, non composita ex aliquo*'[23]. Ognuna di queste definizioni cattura certamente bene il significato del termine in oggetto; tuttavia, proprio perché in esse si fa uso di concettualizzazioni o elementi che esprimono contenuti non presenti nelle altre, possiamo dedurre che nessuna di esse può fungere da *definitio quid nominis* in senso proprio.

Il criterio adottato dall'autore mostra qualche evidente pretenziosità. È difficile dare per scontato che per i termini connotativi vi sia sempre e solo un'unica possibilità di definizione nominale, soprattutto se teniamo presente che lo stesso Ockham pare talvolta sviluppare in maniere leggermente differenti il significato di una stessa parola[24]. Tuttavia, è quanto mai evidente l'intento che soggiace alla sua intera costruzione, che è squisitamente ontologico. L'obiettivo di Ockham, difatti, è quello di mostrare come vi siano alcuni termini, ovvero quelli *absoluti*, che si riferiscono ad una precisa tipologia di *res* singolari e *distinctae*, la cui natura viene enucleata tramite una definizione reale. Ve ne sono altri che non sono in grado di restituirci in maniera isolata una precisa catego-

23. Ockham, *Quodl.*, V, q. 19, OTh, IX, p. 555, ll. 39-48.

24. Ad esempio, nel caso del termine '*album*', l'autore propone due differenti definizioni: '*aliquid habens albedinem*' e '*aliquid informatum albedine*'. Sebbene le due proposte siano molto simili, è, tuttavia, innegabile che '*habere*' non costituisca un vero e proprio sinonimo di '*informare*'. Ciò pone già un primo importante problema sul perché alcuni aspetti delle *definitiones quid nominis* dei termini connotativi possano mutare senza difficoltà. Cfr. Ockham, *Ord.*, I, d. 5, q. 1, OTh, III, p. 42, ll. 18-21: «[N]umquam potest concedi quod 'albedo est alba', quia definitio exprimens quid nominis ipsius albi est ista 'aliquid informatum albedine', et quia albedo numquam informatur albedine, ideo albedo numquam est alba»; Ockham, *SL*, II, c. 11, OPh, I, p. 280, ll. 18-21: «Et tunc semper aliquid significat principaliter et aliquid secundario, sicut patet de istis 'album', 'calidum'; nam definitio 'albi' exprimens quid nominis est 'habens albedinem' vel 'informatum albedine' vel huiusmodi»; Ockham, *Quodl.*, V, q. 19, OTh, IX, p. 554, ll. 16-20; Ockham, *EPer*, I, c. 2 § 2, OPh, II, p. 387, ll. 49-52. Più evidentemente differenti sono le definizioni nominali che Ockham propone per il termine '*chimaera*', cfr. Ockham, *Quodl.*, V, q. 19, OTh, IX, p. 556, ll. 60-66: «[P]raedicatio definitionis quid rei de definito est possibilis quando uterque terminus accipitur significative, sed praedicatio definitionis exprimentis quid nominis de definito frequenter est impossibilis quando termini accipiuntur significative, sicut haec est impossibilis 'chimaera est animal compositum ex homine et bove', et hoc propter implicationem impossibilem qua implicatur aliquid componi ex homine et bove»; Ockham, *SL*, I, c. 26, OPh, I, p. 88, ll. 127-129: «Tamen ista propositio in qua illi termini materialiter supponunt 'chimaera' et 'animal compositum ex capra et bove' idem significant' vera est»; ivi, c. 26, p. 89, ll. 134-136: «Ista enim vera est 'si aliquid est chimaera, ipsum est compositum ex homine et leone' et e converso». Per altri esempi di definizioni nominali "parzialmente" dissimili, si guardi a quelle proposte per la nozione di '*quantitas continua*'. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 10, OPh, I, p. 37, ll. 73-74; Ockham, *EElen*, II, c. 16, OPh, III, § 4, p. 302, l. 87-90.

ria di enti reali; poiché, piuttosto, il loro significato va sviluppato in delle più ampie espressioni descrittive i cui termini, in ultima analisi, non si riferiscono ad alcunché che sia davvero differente da quanto trasmesso dai nomi assoluti.

Siamo, dunque, nella situazione di poter maggiormente apprezzare i risvolti di una dottrina che tiene in sé fuse, in una costante coimplicazione, semantica e ontologia. Ockham, difatti, non mostra alcun dubbio sul fatto che i termini *absoluti* siano estraibili soltanto dalle categorie della sostanza e della qualità; di converso, quelli degli altri *praedicamenta* vanno fatti rientrare a prescindere, e senza possibilità alcuna di eccezione, nel raggruppamento dei nomi connotativi:

> Immo, qui ponunt quod quaelibet res est substantia vel qualitas, habent ponere quod omnia contenta in aliis praedicamentis a substantia et qualitate sunt nomina connotativa; et etiam quaedam de genere qualitatis sunt connotativa.[25]

Ovviamente, la categoria della qualità gode di uno stato abbastanza peculiare in questo discorso. Essa, difatti, sembra essere l'unica a contenere sia termini connotativi che assoluti. Ciò accade per due ordini di ragioni: innanzitutto, per il fatto che le qualità si trovano solitamente in "altro", con il risultato che molti termini concreti finiscono sempre con il significare principalmente il *subiectum* a cui ineriscono; in secondo luogo, perché non tutte le tipologie di qualità hanno un'effettiva sussistenza. A conti fatti, i termini *absoluti* della qualità si possono rintracciare soltanto tra gli astratti – o, in alcuni casi, tra i concreti sinonimici dei propri astratti[26] – riconducibili alle prime tre specie individuate nel capitolo 2[27]: 1. stati abituali e disposizioni ('*habitus*', '*virtus*', '*scientia*'); 2. capacità o incapacità naturali ('*caecitas*', '*visio*', '*sensatio*'); 3. affezioni sensibili ('*dulcedo*', '*odor*', '*sapor*', '*albedo*').

Questo discorso viene sviluppato ulteriormente nel *Quodlibet* VI, precisamente nella q. 16, dedicata al problema dell'esistenza extramentale delle relazioni. In questa sede, Ockham si trova nella necessità di dare una rendicontazione più esauriente del modo in cui la semantica funziona nel contesto della

25. Ivi, c. 10, p. 37, l. 77 – 38, l. 80.

26. Secondo Ockham, difatti, esistono quattro modi in cui può darsi la relazione tra termini astratti e concreti: 1. il concreto può significare principalmente qualcosa per cui non suppone l'astratto; 2. possono essere completamente sinonimi, come nel caso di '*calor-caliditas*', '*frigus-frigiditas*', '*equus-equinitas*'; 3. l'astratto può includere una qualche determinazione sincategorematica o avverbiale che non compare nel concreto, come quando si interpreta il termine '*humanitas*' nel senso di '*homo per se*'; 4. l'astratto può stare per più cose contemporaneamente, mentre il concreto per uno solo (il caso di '*populus*' e '*popularis*'). Cfr. Ockham, *Quodl.*, V, q. 9, OTh, IX, pp. 514-517, ll. 15-99.

27. Cfr. *supra*, c. 2, p. 137.

sua ontologia ridotta. Difatti, dopo aver nuovamente segnalato la correlazione stringente che deve venire a crearsi tra *termini absoluti* e sostanze o qualità individuali[28], egli individua diverse possibilità nel caso degli altri categoremi. I termini connotativi, difatti, possono: 1. significare principalmente una sostanza, connotando secondariamente una qualità; 2. significare una sostanza o una qualità, ma non rimandare secondariamente ad alcunché che sia realmente differente dal primo denotato[29]. La modalità 1, com'è immediatamente chiaro, compete ai termini concreti della categoria della qualità come '*album*', '*nigrum*', di cui abbiamo già parlato a sufficienza. Per la 2 possiamo prendere come esempio il termine '*quantitas*'; esso, difatti, non solo suppone per una certa *res*, ma consignifica anche il fatto che le parti di questa realtà non sono situate nel medesimo luogo[30].

In aggiunta a tutto ciò, Ockham menziona separatamente il caso dei termini relativi, poiché essi: 3. significano in maniera principale delle sostanze o delle qualità, ma possono anche connotare qualche ulteriore *res determinata*[31]. Letta in maniera superficiale, potrebbe sembrare che quest'ultima modalità abbia tratti coincidenti con la 1. Tuttavia, c'è da considerare un aspetto molto importante. Sebbene l'autore rilevi come in un senso più ampio si possa farli rientrare nei termini connotativi, quelli relativi differiscono dagli altri per il fatto che l'oggetto connotato non è determinato sulla base del corrispettivo astratto, il che estende indefinitamente il loro *range* di applicabilità. La predicazione del termine '*album*' di un certo soggetto, ad esempio, ammette come conveniente soltanto l'aggiunta del termine '*albedo*' in caso obliquo, come quando si dice '*Sortes est albus albedine*'. Al contrario, il termine '*pater*' consente l'uso di molteplici complementi obliqui, che non derivano da un astratto corrispondente. Affermazioni come '*Sortes est pater filii sui*' o '*Plato est pater Aristotelis*' sono dunque perfettamente lecite dal punto di vista della predicazione[32].

28. Cfr. Ockham, *Quodl.*, VI, q. 16, OTh, IX, p. 642, ll. 67-71: «[Q]uidam sunt termini absoluti, qui significant sua significata aeque primo et uno modo significandi. Et istorum terminorum quidam important substantias et quidam qualitates, sicut 'homo', 'animal', 'albedo', 'nigredo'».

29. Cfr. ivi, ll. 72-77: «Alii sunt termini connotativi. Et istorum terminorum quidam significant principaliter substantiam, connotando secundario determinatam qualitatem [...]. Quidam significant substantiam vel qualitatem, non connotando alias res determinatas, immo nullas res determinatas connotant».

30. Cfr. Ockham, *SL*, II, c. 11, OPh, I, p. 280, ll. 37-40: «'Quantitas' enim importat unam partem distingui loco et situ ab alia parte, et tamen pro tali loco vel situ non supponit; si tamen supponat, hoc accidit propter hoc quod quaelibet pars quanti est quanta»; ivi, III-3, c. 30, p. 707, ll. 280-283.

31. Cfr. Ockham, *Quodl.*, VI, q. 16, OTh, IX, p. 643, ll. 87-89: «Tertii sunt termini relativi, qui significant aliquas substantias vel qualitates principaliter, et connotant aliquando determinatas res».

32. Cfr. ivi, V, q. 25, p. 584, ll. 34-46: «Conceptus autem relativus, concretus maxime, omnes praedictas condiciones habet quas habet conceptus connotativus. Sed differunt in hoc quod quandocumque conceptus connotativus vere praedicatur de aliquo, convenienter potest sibi addi suum abstractum in

Tutto ciò rende sicuramente più complicata la verificazione dei termini relativi che – con un'ammissione che l'autore non fa nel caso di quelli connotativi – presuppongono in un modo o nell'altro l'esistenza e la conoscenza dell'*aliquid alterius* che funge da connotato; anche questo *aliquid alterius*, però, non può essere qualcosa di differente da una sostanza o una qualità. La conclusione che ne deriva è, ancora una volta, che anche i termini relativi non fanno altro che rimandare, in maniera diversa, alle stesse cose significate separatamente da quelli assoluti[33].

6.1.2. *La* connotatio *in Buridano: oltre i confini del significare*

Buridano non tematizza mai in modo sistematico la nozione di connotazione nelle sue opere, né tanto meno si preoccupa di fornirne una definizione univoca. Ciò rende particolarmente arduo delinearne i contorni o attribuirle lo stesso grado di tecnicità di cui godono nozioni come la *significatio* e la *suppositio*. Ciononostante, è innegabile che tale nozione svolga un ruolo di tutto rilievo nel suo sistema.

I verbi '*connotare*' e '*consignificare*' – nelle loro diverse forme verbali, così come nei rispettivi derivati sostantivati – ricorrono frequentemente negli scritti del maestro piccardo. Alle volte, essi sono adoperati in maniera intercambiabile, come quando Buridano discute della differenza tra la capacità significativa dei nomi o dei verbi[34]. In altri casi, può emergere un'evidente predilezione per un termine o l'altro. Ad esempio, soltanto '*consignificare*' è utilizzato per indicare la capacità semantica dei termini sincategorematici[35]. Essi, difatti, sono "con-

obliquo solum, quia nihil est album nisi sit album albedine, nec calidum nisi sit calidum calore. Sed quando conceptus relativus vere praedicatur de aliquo, semper potest sibi convenienter addi casus obliquus qui non est eius abstractum. Exemplum est de 'domino', 'patre' et consimilibus, quia Sortes non est dominus nisi sit alicuius servi dominus, nec pater nisi sit alicuius filii pater, nec similis nisi alicui habenti similitudinem vel consimilem qualitatem, nec aequalis nisi habenti quantitatem. Et ita est de omnibus relativis nominibus». Cfr. anche Ockham, *SL*, I, c. 52, OPh, I, p. 172, ll. 19-16.

33. Cfr. Ockham, *Quodl.*, VI, q. 16, OTh, IX, pp. 643, ll. 102 – 644, l. 116: «Et isti termini [...] aliqui <sunt> relativi, sicut termini in genere relationis, qui ideo significant ad aliquid et sunt ad aliquid, quia sunt instituti ad significandum unum, aliquid aliud consignificando, sine cuius existentia et cognitione non potest talis terminus de aliquo verificari nec cognosci, quia impossibile est evidenter cognoscere quod aliquid sit duplum, nisi determinate cognoscatur cuius est duplum in particulari. Similiter impossibile est scire quod aliquid sit simile nisi sciatur cui est simile in particulari. Et ideo isti termini proprie sunt ad aliquid. Et condividuntur contra illos terminos qui absolute significant substantiam et qualitatem, et tamen isti termini aliter significant substantiam et qualitatem, et nihil aliud significant».

34. Per altri usi di '*connotare*' in relazione al tempo del verbo, cfr. Buridanus, *QPhy (U)*, III, q. 18, p. 173, ll. 20-23; ivi, q. 19, pp. 198, l. 19 – 199, l. 1; ivi, IV, q. 14, p. 322, ll. 16-20. Per altri usi di '*consignificare*', cfr. ivi, IV, q. 15, p. 339, ll. 3-4.

35. Cfr. Buridanus, *DPro*, 1.2.2, t.b., p. 23, ll. 5-7: «Et sciendum est quod dialecticus tantum ponit duas partes orationis, scilicet nomen et verbum; omnes autem alias partes orationis vocat syncategorematicas, id est consignificativas»; ivi, p. 24, ll. 3-9: «Tertia clausula sicut hic ponitur est satis suspecta, quia auctor

significativi" nel senso che si aggiungono e s'accompagnano ad altro, ovvero alle particelle categorematiche; soltanto in questo modo, in effetti, possono acquisire una qualche funzione di rimando alle cose *extra animam*[36]. Non a caso, come abbiamo detto, nel *De suppositionibus* Buridano rileva che si può considerare la copula '*est*' come un sincategorema puro, soltanto se non le si attribuisce la capacità di connotare il tempo. Da questo punto di vista, si può concordare con Alfonso Maierù nel rilevare che i verbi '*connotare*' e '*consignificare*' risultano sinonimici soltanto quando l'attenzione dell'autore non ricade sui sincategoremi[37].

Premesso tutto ciò, sembrerebbe che l'unica maniera di ottenere una qualche caratterizzazione della connotazione sia una disamina delle modalità effettive in cui Buridano se ne avvale nelle sue opere. Questo è proprio il tipo di operazione che intraprenderò in questa sede. A tal riguardo conviene partire da un passaggio tratto dalle questioni sugli *Analitici secondi*:

> [A]liqui sunt termini substantiales et non connotativi, scilicet termini de praedicamento substantiae, et alii sunt termini accidentales et connotativi, scilicet de praedicamentis accidentium. [...] Modo differentia est inter substantias et accidentia, capiendo 'substantias' et 'accidentia' pro terminis, quia substantiae praeter illud pro quo supponunt non connotant aliud, sed accidentia praeter illud pro quo supponunt connotant dispositionem illi adiacentem, ut isti termini 'album', 'nigrum' non supponunt pro albedine aut nigredine, sed pro substantia per se subsistente, et connotant albedinem vel nigredinem tamquam illi substantiae adiacentem. [...] Debetis ergo notare quod propter istas differentias Aristotiles ponit terminos substantiales esse per se et terminos accidentales, sive connotativos, ponit esse per accidens, ad istum sensum quod termini substantiales per se, id est solitarie, significant illud pro quo supponunt, termini autem accidentales non per se significant illud, id est non solitarie, sed cum dispositione connotata.[38]

Dunque, anche Buridano riconosce una differenza tra termini *absoluti* – aggettivo che usa esplicitamente in altre sedi[39] – e *connotativi*: i primi sarebbero

in hiis verbis sui videtur velle quod verbum non sit dictio syncategorematica. Quod est falsum de hoc verbo 'est', quod praecise est copula in propositione categorica. Illud enim verbum 'est' vere est consignificativum et non pure significativum secundum Aristotelem in primo *Perihermeneias* dicentem "neque si hoc ipsum 'est' purum dixeris; ipsum quidem nihil est; consignificat autem quandam compositionem quam sine extremis non est intelligere"».

36. Cfr. *supra*, c. 5, pp. 395-397.
37. Cfr. Maierù (1976, p. 106).
38. Buridanus, *QAPo*, I, q. 19.
39. Cfr. Buridanus, *IPraedicam*, 3.4.1, pp. 48, l. 29 – 49, l. 49 l. 33; Buridanus, *QT*, I, q. 1, p. 9, ll. 18-30;

in grado di significare isolatamente l'oggetto per cui hanno supposizione; nei secondi, invece, l'oggetto per cui il termine suppone non viene significato in maniera isolata, ma accompagnato da qualche informazione concernente una sua *dispositio*. Ciò potrebbe sicuramente far pensare che l'autore sostenga una teoria molto simile a quella ockhamiana; tuttavia, ad una considerazione attenta emerge già qui qualche elemento di differenza.

Buridano – e questo modo di procedere viene riprodotto anche in altri luoghi[40] – sembra non avere alcuna difficoltà nell'identificare i termini non-connotativi con le parole tratte dal genere della sostanza e i termini connotativi con quelli che ricadono nelle altre categorie accidentali. Tale constatazione non può che risultare sorprendente se si pensa che il *Venerabilis Inceptor* aveva cercato di legare i nomi *absoluti* alle categorie, almeno dal suo punto di vista, ontologicamente piene. Di converso, l'asserzione di esistenza di enti appartenenti alla quantità, come le *magnitudines*, non produce in Buridano alcun conseguente ampliamento della gamma dei termini di tipo non connotativo; anzi, sembra che egli voglia escludere da questi ultimi anche quelli della qualità.

La questione è, però, molto delicata e proprio per questo motivo bisogna astenersi dal trarre conclusioni affrettate. In alcune sedi, Buridano ammette che termini astratti come '*albedo*' funzionano differentemente dai concreti appartenenti alla qualità. Però il modo in cui ne parla è ancora una volta ambiguo. Nel *De suppositionibus*, ad esempio, egli distingue i termini sostanziali proprio per la loro capacità di significare la sostanza senza portare in campo alcuna disposizione appositiva; quel che è interessante è che questa stessa dinamica viene estesa senza ulteriori specificazioni anche ad alcuni termini astratti della categoria della qualità, al punto che quasi sembra che anche questi suppongano per una "sostanza":

> [T]ermini recti de praedicamento substantiae [...] non connotant alienam dispositionem cum substantia quam significant et pro qua supponunt, et ita etiam de multi terminis abstractis de praedicamento qualitatis, ut 'albedo', 'caliditas', 'humiditas'.[41]

ivi, IV, q. 2, pp. 147, l. 20 – 148, l. 2 e pp. 148, ll. 29 – 149, l. 2. Per un approfondimento analitico della distinzione tra termini sostanziali e accidentali in Buridano, cfr. Tabarroni (2003).

40. Cfr. ad es. Buridanus, *IPraedicam*, 3.2.1, pp. 21-22, ll. 11-23: «Secundo modo capitur 'substantia' prout supponit pro terminis de praedicamento substantiae, scilicet pro terminis significantibus substantias primo modo dictas sine aliena connotatione, sicut sunt isti termini 'animal', 'homo', 'Socrates'. Et correspondenter hoc nomen 'accidens' accipitur prout supponit pro terminis de praedicamentis accidentium. [...] Sed dicitur 'substantia' a 'substare' idest: 'subici', quia termini substantiales in propositionibus denominativis subiciuntur terminis accidentalibus secundum directam praedicationem».

41. Buridanus, *DS*, 4.1.4, p. 13, ll. 4-8.

È chiaro, potrebbe anche trattarsi di una semplice elisione di un ragionamento che all'autore sembra evidente. Tuttavia, non si può fare a meno di notare come tutto ciò mantenga una propria coerenza interna con la concezione del "miracolo" menzionata nel capitolo 3: gli accidenti che sono davvero *res* possono sussistere soprannaturalmente come *subiecta*[42]. In tal senso, non è nemmeno strano che talvolta Buridano rilevi come, secondo un certo *modus loquendi*, si possa tranquillamente dire che termini come '*albedo*' o '*dulcedo*' rientrano nel primo dei *praedicamenta*, dato che di essi si può dare una descrizione quidditativa[43]. Se così stanno le cose, forse la distinzione posta tra termini non connotativi-sostanziali, da un lato, e non connotativi-accidentali, dall'altro, non avrebbe affatto un carattere meramente convenzionale, risultando a tutti gli effetti completa. Nella sua accezione di termine assoluto, ad esempio, '*albedo*' non potrebbe riferirsi a qualcosa che funge attualmente da accidente in un *subiectum*, poiché altrimenti esso dovrebbe per forza di cose connotare qualcosa di diverso dalla bianchezza stessa:

> De hoc autem nomine 'accidens' manifestum est, quod si dicatur de diversis praedicamentis, hoc non est modo essentiali, sed denominativo. Si enim albedo dicatur accidens, quia inhaeret parieti, non significatur albedo simpliciter, sed connotatur alienum; ideo haec non est essentiali praedicatio 'albedo est accidens'.[44]

La materia si presta certamente a molte ambiguità, soprattutto perché l'autore evita di dare chiarificazioni conclusive. Tuttavia, la mia impressione è che

42. Cfr. *supra*, c. 3, pp. 242-244.

43. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, IV, q. 6, Badius ed., f. 17va (Ca, f. 61va; P, f. 131ra): «Sed isto modo dicendi apparet quod nomina abstracta et sua concreta non semper reducerentur ad unum et idem praedicamentum; immo illi termini 'albedo' et 'dulcedo' essent de isto genere quid vel aliquid et isti termini 'album' et 'dulce' essent de isto predicamento 'quale'»; Buridanus, *QM (E)*, q. 10, §§ 374-375, p. 89, ll. 34 – 90, l. 14: «Nam per potentiam divinam accidentia possunt esse sine subiecto in sacramento altaris. Si ergo albedo sit sine subiecto, tunc non est idem albedo et esse album, quoniam ista albedine nichil esset album. Tunc etiam albedo est aliquid, et hoc aliquid est, quia est secundum se, et non propter hoc quod substantia est alba. Et ideo, si dicamus quod albedo secundum seipsam est aliquid, tunc ego crederem quod est dare unum conceptum quiditativum supponentem indifferenter pro albedine et lapide, et propter attributionem huiusmodi ad illud, scilicet conceptus a quo sumitur hoc nomen 'aliquid' vel hoc nomen 'res' vel hoc nomen 'ens', prout ista nomina accipiuntur synonyme. [...] Et sic videretur michi quod hoc nomen 'albedo' esset de eodem predicamento cum nominibus substantialibus, quia predicamenta distinguuntur secundum diversos modos predicandi»; Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 5, Mansfeld ed., p. 35, l. 103 – p. 36, l. 118.

44. Buridanus, *QPor*, q. 10, pp. 166, l. 1601 – 167, l. 1605. Cfr. anche Buridanus, *QPrae*, q. 3, pp. 25, l. 296 – 26, l. 302: «Si vero hoc nomen 'accidens' capiatur, prout supponit pro rebus inhaerentibus substantiis per se subsistentibus, ut pro albedine et magnitudine, tunc significat illas res non simpliciter, immo connotando quod alteri accidant seu inhaereant, et sic esset de praedicamento 'ad aliquid' et non praedicaretur essentialiter sicut genus de albedine vel magnitudine. Immo si esset albedo separata a subiecto, illa non amplius esset accidens nisi in potentia, quia posset inhaerere alteri et accidere».

egli preferisca in qualche modo sorvolare su tale aspetto, lasciando in sospeso ogni giudizio conclusivo sulla correlazione ultima tra semantica e metafisica del reale.

D'altra parte, più che all'ontologia, Buridano si affida a ben altra concettualizzazione per definire in maniera più adeguata le differenze di connotazione tra le varie tipologie di vocaboli. Ad esempio, nelle questioni sui *Praedicamenta*, asserisce che i termini assoluti o comunque "meno" connotativi assumono in sé le modalità del soggetto o della sussistenza, rispetto a quelli più connotativi che funzionano come delle "affezioni" o delle determinazioni adiacenti:

> Terminus enim connotativus habet modum passionis et adiacentis respectu termini non connotativi, vel terminus magis connotativus respectu minus connotativi, et terminus minus connotativus habet modum subiecti et subsistentis, cui alterum debet adiacere.[45]

Ci siamo già imbattuti nel binomio *adiacentia-subsistentia* nella presente trattazione. Con ogni probabilità, Buridano mutua questa concettualizzazione dalla tradizione terminista, dato che essa – in un modo o nell'altro – appare in tutti i manuali di logica più importanti ed influenti del secolo XIII[46]. Tuttavia, Buridano assegna ad essa una valenza molto diversa da quella datagli da Pietro Ispano, che addirittura pretendeva di individuare la sussistenza e l'adiacenza come *modi rerum*. Secondo Buridano, esse descrivono dei rapporti tra i termini, poiché il significato della parola meno connotativa funge sempre da base sussistente su cui si aggiunge collateralmente il *surplus* informativo trasmesso da quella più connotativa. Ma a ben vedere, anche le nozioni di *subiectum* e *passio*, comunemente utilizzate nella metafisica scolastica per indicare rispettivamente la sostanza e l'accidente, divengono oggetto di una rilettura semantica molto simile. Ma dato che l'autore si avvale spesso di questa concettualizzazione, si può prendere in considerazione un passo ulteriore tratto dalle questioni sugli *Analitici secondi*:

> Alio modo dicitur 'subiectum' in ordine ad 'passionem', et tunc 'subiectum' et 'passio' sunt termini pro eodem supponentes, quorum tamen unus addit super significationem alterius aliquam extraneam connotationem, sicut isti termini 'homo' et 'risibile'; quoniam iste terminus 'risibile' connotat actum ridendi: dicitur enim 'risibile' quod aptum natum est ridere. Et tunc semper ille terminus qui super al-

45. Ivi, q. 2, p. 10, ll. 48-51.
46. Cfr. *supra*, c. 5, pp. 355-364.

terum addit connotationem dicitur 'passio' respectu illius, et ille alter terminus, minus connotatiuus uel omnino absolutus a connotatione, dicitur 'subiectum'.[47]

La relazione semantica *subiectum/passio* intercorre tra due termini che hanno *suppositio* per le medesime cose, ma dei quali uno apporta un supplemento alla *significatio* dell'altro, poiché la integra con una qual certa *connotatio extranea*. Ciò accade, ad esempio, nel caso di '*homo*' e di '*risibilis*'. Come è noto, quest'ultimo è l'esempio emblematico addotto dai logici medievali per l'esplicazione della nozione porfiriana di *proprium*, quella proprietà che – tecnicamente – afferisce a tutti gli individui di una sola e determinata specie[48]. In ogni tempo, è stato possibile attribuire all'uomo la "capacità di ridere". Proprio per questo motivo, tra i due termini si instaura una qual certa relazione di convertibilità, dimodoché l'uno e l'altro suppongano per le stesse identiche cose; tuttavia, '*risibilis*' connota un tipo di idea non trasferita di per sé da '*homo*', ovvero, l'*actus ridendi*, e proprio ciò lo rende un termine maggiormente *connotativus*.

A ben vedere, però, l'espressione chiave a cui bisogna prestare particolare attenzione è proprio quell'"*addit super significationem*'. Si tratta, difatti, di un tipo di idea che ritorna continuamente nelle sedi in cui l'autore stabilisce delle classificazioni e degli ordinamenti tra termini assumendo come criterio proprio la loro capacità connotativa. È il caso di '*tempus*' e '*motus*' che sebbene si riferiscano alla stessa cosa, stanno tra di loro come '*passio*' e '*subiectum*'. Questo perché '*tempus*' implica sempre una misurazione – quantomeno potenziale – del movimento, che costituisce un chiaro "incremento" connotativo rispetto a quanto viene significato dal termine '*motus*'[49]. E lo stesso dicasi nel caso di '*superficies*' e '*locus (proprius)*', i quali indubitabilmente suppongono per la medesima *res*, eppure il secondo "aggiunge" alla significazione del primo molteplici connotazioni[50]: il fatto che tale luogo contenga un "locato", rispetto al quale risulta "immediato" – ovvero tangente – ma comunque "diviso", dimodoché *lo-*

47. Buridanus, *QAPo*, I, q. 4.

48. Cfr. Porphyrius, *Isagoge*, translatio Boethii, in Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta. Secunda editio*, S. Brandt ed., pp. 275, l. 3 – 276, l. 2.

49. Cfr. Buridanus, *QPrae*, q. 8, p. 62, ll. 203-204: «[F]ormalis connotatio, quam hoc nomen 'tempus' addit super significationem motus, est ratio numeri vel mensurae»; ivi, p. 64, ll. 253-255: «[T]empus est passio motus, qui dicitur quantum, sed connotatio, quam addit super significationem motus, et proprie de quantitate»; Buridanus, *QPhy (U)*, IV, q. 13, p. 315, ll. 4-7.

50. Cfr. ivi, q. 4, p. 235, ll. 15-25: «Nunc autem isti termini 'superficies' et 'locus' se habent sicut subiectum et passio, quia supponunt pro eadem re, tamen ille terminus 'locus proprius' super significationem huius termini 'superficies' addit quasdam connotationes, scilicet continentiam locati et divisionem a locato et immediationem et quod non sit de ratione eius, inquantum dicitur locus, quod moveatur cum locato, licet hoc non repugnet, sicut ante dictum fuit. Et ideo manifestum est quod ille terminus 'locus' se habet ad istum 'superficies' sicut passio ad subiectum. Modo ita est quod passio debet definiri per subiectum suum et per terminos explicantes connotationes quas addit super significationem subiecti».

cus e *locatus* non si muovano contemporaneamente[51]. Ancora, secondo lo stesso ragionamento il termine '*unum*' diviene *fundamentum* e *subiectum* di '*idem*', poiché quest'ultimo ne presuppone la *significatio* valicandone i confini mediante la connotazione di un *respectum*, che è la relazione di uguaglianza a qualcosa[52].

Da tutti questi elementi diviene già possibile comprendere l'affinità peculiare che lega la *connotatio* alla *significatio*, nozioni che – come rileva Maierù[53] – l'autore non ricusa di porre di sovente in disgiunzione inclusiva[54]. È la connotazione, difatti, a rendere conto della possibilità che i termini significhino in maniere diversificate una stessa tipologia di oggetti. E ciò non vale solo nel caso in cui tra le parole prese in considerazione vi è una relazione di *subiectum-passio*, dimodoché le funzioni dell'uno siano presupposte e integrate nell'altro; ma anche quando essi si pongono sullo stesso "livello", denotando l'oggetto in maniere opposte. È il caso di '*album*' e '*nigrum*' che significano ambedue le sostanze, ma il primo le contrassegna come bianche, il secondo come nere; o dei termini '*raritas*' e '*densitas*' che, come Buridano rileva nelle *quaestiones* sulla *Fisica*, suppongono entrambe per ciò che "distanzia" le cose l'una dall'altra, ovvero la *magnitudo*, e, tuttavia, la connotano in maniera opposta. Poiché la prima, difatti, «connotat illam magnitudinem esse multam in pauca materia», la seconda, invece, «paucam in multa materia»[55].

Volendo trarre da tutto ciò una qualche definizione, potremmo dire che per Buridano la connotazione consista in quell'eccesso di significazione, in quel *surplus* mediante il quale si erge e viene fuori una qualche proprietà appositiva o un aspetto secondario della *res* propriamente significata – che, se la parola è assunta in un caso diretto, potrebbe fungere da *suppositum*. In un certo senso, la *significatio* costituisce quel tutto, di cui la *connotatio* recepisce soltanto la parte che non esibisce direttamente l'oggetto denotato. Detto ciò, risulta quanto mai

51. Ivi, p. 234, ll. 14-23.

52. Cfr. Buridanus, *QPor*, q. 11, p. 172, ll. 1799-1805: «Sed de isto termino 'idem' ego dico, quod adhuc est magis connotativus quam iste terminus 'unum'; et ideo 'idem' dicitur passio 'unius' et 'unum' dicitur tamaquam subiectum et fundamentum ipsius. Nam significatio huius termini 'idem' praesupponit significationem 'unius' et connotat ultra illam respectum, scilicet quod aliquid sit ad quod sit idem, et hoc est illudmet quod est idem; igitur si 'unum' non praedicatur quidditative de Deo, multo minus 'idem' praedicabitur de ipso quidditative».

53. Cfr. Maierù (1976, p. 105).

54. Per alcuni esempi, cfr. Buridanus, *QPor*, q. 10, p. 164, ll. 1510-1512; ivi, q. 11, p. 170, ll. 1735-1737.

55. Cfr. Buridanus, *QDGC*, q. 11, p. 103, ll. 15-25: «Secunda conclusio quod raritas est magnitudo, quia non videtur raritas differre a densitate in eodem subiecto, nisi quia raritas magis facit distare partes et densitas minus; sed quod facit distare partes materiae vel substantiae est magnitudo; igitur raritas est magnitudo. Unde credo quod hoc nomen 'raritas' supponit pro magnitudine et connotat illam magnitudinem esse multam in pauca materia. Similiter 'densitas' supponit pro magnitudine et connotat illam magnitudinem esse paucam in multa materia. Et ideo non oportet, si raritas vel densitas sit magnitudo, quod propter hoc haec nomina 'rarum' et 'densum' sint de praedicamento quantitatis, immo existunt ab illo praedicamento propter connotationes additas».

adeguato quanto Lambert M. de Rijk aveva già rilevato in un suo articolo un po' datato, ma che per molti aspetti rimane ancora insuperato: «*connotare* and *connotatio* are on the same semantic level as *significare* and *significatio*»[56]. Se così stanno le cose, ambedue le nozioni sarebbero principalmente volte al "contenuto cognitivo" che la parola, in primo luogo, è in grado di trasmettere[57].

In effetti, abbiamo acquisito qualche elemento che andava verso questa direzione anche in precedenza. Secondo Buridano, difatti, il motivo per cui i verbi sono effettivamente capaci di *connotare* il tempo, deriva dal fatto che essi corrispondono a livello mentale a un *cointelligere*, ovvero a un atto di conoscenza che accompagna contiguamente quello che concerne l'oggetto principalmente concepito. Allo stesso modo, i nomi riescono a significare i loro oggetti tramite il meccanismo dell'*indifferentia* temporale, proprio perché non trasmettono un *cointelligere* a livello concettuale, premessa che serve all'autore anche per argomentare a favore della *suppositio naturalis*:

> [N]omina que significant res nullum consignificando tempus determinatum significant indifferenter res praesentes, praeteritas et futuras, nec mirum quia possum intelligere rem nullum cointelligendo tempus determinatum. Unde possum apud intellectum componere inter conceptum rei et conceptum temporis ita praet<e>riti vel futuri sicut praesentis ut dicendo 'Caesar fuit', 'Caesar erit'.[58]

Tutto ciò, sebbene non ci permetta di fissare entro uno schema totalizzante e rigido tutti gli usi che l'autore fa di questa nozione nelle sue varie opere, sembra dare prova quanto mai chiara del perimetro entro cui va situata l'azione connotativa.

6.2. La teoria dell'*appellatio* di Buridano

6.2.1. *Una breve storia dell'*appellatio

La nozione di appellazione rappresenta un capitolo notevole per la storia degli sviluppi della logica medievale, e ciò soprattutto in ragione delle numerose variazioni dell'uso che ne hanno caratterizzato le evoluzioni. Nella sua deri-

56. De Rijk (1976, p. 98). Cfr. anche Maierù (1976, p. 113); King (1985, p. 20).

57. A tal proposito, va rilevato che nelle *quaestiones* sulla *Fisica* Buridano utilizza '*connotare*' in disgiunzione inclusiva con '*dat intelligere*'. Cfr. Buridanus, *QPhy (U)*, II, q. 4, p. 266, ll. 12-15.

58. Buridanus, *QEN*, VI, q. 6, f. 122vb. Cfr. Buridanus, *QM(U)*, IV, q. 9, Badius ed., ff. 19vb (Ca, f. 63rb; Pa, f. 133rb). Quest'ultimo passo è stato citato anche *supra*, c. 4, p. 330, n. 116.

vazione etimologica più propria, il verbo '*appellare*' fa riferimento all'atto del rivolgere la parola o del chiamare qualcuno per nome, ma sembra che esso non abbia tardato nell'assumere significati più tecnici. Stando alla ricostruzione di Maierù, nell'essere designato come traduzione del greco 'προσηγορία', il termine '*appellatio*' ha contribuito alla formazione di almeno due tradizioni[59]. La prima ha chiare origini stoiche e vede già i grammatici di età tardoantica proporre l'individuazione di due tipologie di nome, ovvero quelli propri e quelli appellativi: i primi sono quelli che comunicano una "qualità" che è propria di un solo individuo, come 'Socrate', 'Platone' etc.; i secondi sono i nomi universali, cioè quelli che significano qualcosa che è comune a molti, come 'uomo', 'animale' e così via[60].

La seconda tradizione ruota attorno a due passaggi delle *Categorie* di Aristotele: uno tratto dal primo capitolo, ove, nella traduzione latina di Boezio, si parla dei termini denominativi come ciò che traggono la loro *appellatio* – ovvero la loro capacità di nominare qualcosa – da un termine da cui differiscono soltanto per la terminazione[61]; è il caso di '*grammaticus*' e '*fortis*' che derivano le loro funzioni semantiche dai termini '*grammatica*' e '*fortitudo*'. Il secondo passo, invece, è preso dal quinto capitolo, dove si esplicita che, nonostante la somiglianza nella *figura appellationis*, le sostanze seconde ('uomo', 'animale'...) non sono in grado di significare un qualcosa di determinato e individuale come le sostanze prime ('quest'uomo', 'questo animale'...)[62]. Queste due tradizioni forniscono una prima preziosa base contenutistica che andrà a costituire il *background* delle riflessioni successive.

Si può difficilmente negare che uno dei tentativi più significativi di inquadrare la nozione di "appellazione" entro una più generale e coerente teoria semantica vada rinvenuto in uno scritto di incredibile finezza logica, che è il *De grammatico* di Anselmo d'Aosta. In tale trattato, scritto nella forma di un dialogo condotto tra un maestro e il suo discepolo, si parla proprio

59. Cfr. Maierù (1972, pp. 47-54).

60. Cfr. Priscianus, *Institutionum grammaticae*, Hertz ed., II, §24, p. 58, ll. 14-16: «Hoc autem interest inter proprium et appellativum, quod appellativum naturaliter commune est multorum, quod eadem substantia sive qualitas vel quantitas generalis specialisve iungit»; Donatus, *Ars grammatica*, II, 2, Keil, Mommsen edd., p. 373.

61. Cfr. Aristoteles, *Categoriae*, versio Boethii, c. 1, 1a13-15, B.G. Dod ed., p. 5, ll. 15-17: «Denominativa vero dicuntur quaecumque ab aliquo solo differentia casu secundum nomen habent appellationem, ut a grammatica grammaticus, et a fortitudine fortis».

62. Cfr. ivi, c. 5, 3b 13-23, p. 11, ll. 2-10: «In secundis vero substantiis videtur quidem similiter ad appellationis figuram hoc aliquid significare, quando quid dixerit hominem vel animal; non tamen verum est, sed quale aliquid significat (neque enim unum est quod subiectum est quemadmodum prima substantia, sed de pluribus homo dicitur et animal); non autem simpliciter qualitatem significat, quemadmodum album (nihil enim aliud significat album quam qualitatem), genus autem et species circa substantiam qualitatem determinant (qualem enim quandam substantiam significant)».

dei termini denominativi e dei problemi che essi procurano nel momento in cui si cerca di individuare la loro categoria di appartenenza. '*Grammaticus*', ad esempio, sembra fare riferimento a qualcosa che è al contempo una a. "sostanza" e b. una "qualità"[63]. Tuttavia, tale conclusione appare paradossale: si può davvero ammettere che una certa *res* sia due cose assolutamente differenti allo stesso tempo? Ciò viola il principio di non contraddizione e si oppone a quanto le autorità insegnano sulla dottrina dei *praedicamenta*, ovvero che è impossibile che una determinata *res* ricada al contempo in due diverse categorie[64].

Nel risolvere tale dilemma, Anselmo specifica come, in realtà, il problema derivi da un'incomprensione originaria del senso delle *Categorie* aristoteliche, che ha condotto a una sovrapposizione di ambiti tra di loro certamente relati, ma pur sempre distinti: i *praedicamenta* non sono *res*, ma termini significativi[65]. '*Grammaticus*', dunque, non rappresenta una realtà presente al contempo in due divergenti e incompatibili categorie di enti, ma un particolare tipo di nome capace di esprimere diverse tipologie di contenuto. Questo perché esso significa *per se*, o meglio "appella" la sostanza dell'uomo; ma allo stesso tempo significa *per aliud*, e dunque accidentalmente, anche la grammatica che tale uomo conosce[66]:

> Grammaticus vero non significat hominem et grammaticam ut unum sed grammaticam per se et hominem per aliud significat. Et hoc nomen quamvis sit appellativum hominis, non tamen proprie dicitur eius significativum.

La soluzione di Anselmo, che verrà poi seguita anche da Pietro Abelardo[67], per certi aspetti anticipa nello spirito una linea che sarà propria degli stessi Ockham e Buridano. E, tuttavia, la riflessione del *De grammatico* non sembra affatto esser stata dominante nei secoli successivi, e in particolar modo nel

63. Cfr. Anselmus Cantuariensis, *De Grammatico*, c. 1, F.S. Schmitt ed., in Anselmus Cantuariensis, *Opera Omnia*, 6 voll., Edinburgh, Nelson, 1938-1961, I, pp. 145-168, in part. p. 145, l. 14 – 146, l. 3.

64. Cfr. ivi, ll. 3-8: «Item quoniam necesse est ut grammaticus sit aut substantia aut qualitas, tu quodlibet horum sit, alterum non sit, et quodlibet non sit, alterum necesse sit esse: quidquid valet ad astruendam unam partem, destruit alteram, et quidquid unam debilitat, alteram roborat. Cum ergo alterum horum verum sit, alterum falsum: rogo ut falsitatum detegens aperias mihi veritatem».

65. Tale aspetto è precisato a più riprese all'interno dello scritto. Cfr. ivi, c. 17, p. 162, ll. 19-22: «M. Etsi hoc ibi intelligatur quod tu dicis, quia omne quod est aliquid horum [*sc.* substantia aut quantitas aut qualitas et cetera] est: non tamen fuit principalis intentio Aristotelis hoc in illo libro ostendere, sed quoniam omne nomen vel verbum aliquid horum significat»; ivi, c. 18, pp. 163, l. 23 – 164, l. 2; ivi, c. 19, pp. 164, l. 30 – 165, l. 5.

66. Ivi, p. 157, ll. 1-6.

67. Cfr. Petrus Abaelardus, *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, Pro., Geyer ed., p. 115, ll. 30-40; Petrus Abaelardus, *Dialectica*, III, I, L.M. de Rijk ed., Van Gorcum, Assen 1956, p. 113, ll. 20-24.

XIII, in cui il versante ontologicamente più impegnato della riflessione sulle categorie troverà non pochi autorevoli esponenti.

A prescindere dal suo uso per la risoluzione del problema dei paronimi, la nozione di *appellatio* ha, per altri versi, goduto di importanza notevole nei testi di logica di periodo tardomedievale. Addirittura, nei manuali del secolo XII essa aveva un ruolo più centrale rispetto alla *suppositio* stessa[68]. Un esempio lampante si ritrova nelle *Fallacie Parvipontanae* e nel *Tractatus de univocatione monacensis*, dove il tema dell'*univocatio*[69] – ovvero del modo in cui una certa parola può subire variazioni nella referenza pur mantenendo la medesima significazione – viene sviluppato sulla base delle oscillazioni nella capacità del termine di "appellare" oggetti presenti, passati o futuri, a seconda della proposizione in cui esso è inserito[70].

Di converso, pur nel ridimensionamento della sua portata speculativa, i manuali del secolo XIII sembrano raggiungere quasi un comune accordo nelle funzioni da attribuire all'*appellatio*. Guglielmo di Sherwood vede l'*appellatio* come una «praesens convenientia termini, i.e. proprietas, secundum quam significatum termini potest dici de aliquo mediante hoc verbo 'est'»[71]. Detta in parole povere, per l'autore tale proprietà non esprime nient'altro che la possibilità che un certo termini si predichi al tempo presente di una qualche *res* effettivamente esistente[72]. Proprio per questo motivo, Guglielmo di Sherwood ammette esplicitamente che molto spesso può venire a determinarsi una coincidenza tra *appellatum* e *suppositum*, anche se quest'ultimo, a differenza del primo, può anche esser individuato in un qualche oggetto che non esiste attualmente[73].

Su di una linea affine si pongono le *Summulae logicales* di Pietro Ispano, ove la definizione dell'appellazione riprende sostanzialmente quella da lui proposta per la supposizione, con la segnalazione del necessario rapporto di referen-

68. Cfr. de Rijk (1962-1967, II-1, pp. 528-536); Maierù (1972, pp. 68-85); Bos (2020 [2011], pp. 1847-1848).

69. Cfr. *Fallaciae Parvipontane*, I, c. 1, in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, I, pp. 545-610, in part. p. 562, ll. 14-31: «Sunt autem tres species univocationis. [...] Tertia species est que consistit in ampliatione et restrictione alicuius dictionis, quemadmodum accidere solet in nominibus appellativis. Nomen enim appellativum si supponat verbo presentis temporis, habet se per appellationem ad presentia tantum; si verbo futuri, habet se ad presentia et ad futura»; *Tractatus de univocatione Monacensis*, ivi, pp. 333-351, in part. p. 337, ll. 4-5: «Est igitur univocatio manente eadem significatione variata nominis appellatio, quando scilicet variat appellationem».

70. Cfr. *Fallaciae Parvipontane*, I, c. 1, de Rijk ed., pp. 563, l. 10 – 571, l. 23; *Tractatus de univocatione Monacensis*, de Rijk ed., pp. 337, l. 13 – 351, l. 33.

71. Guillelmus de Sherwood, *IL*, V, p. 134, ll. 18-20.

72. Cfr. ivi, p. 154, ll. 302-304.

73. Cfr. ivi, p. 156, ll. 317-320: «Nota etiam, quod suppositum termini quandoque est aliquod ens, quandoque non-ens. Appellatum autem simpliciter est ens. Et sic suppositum et appellatum quandoque sunt idem, quandoque non».

za che il termine deve avere per le cose presenti: «Appellatio est acceptio termini communis pro re existente»[74]. Sebbene tale aspetto sia in qualche modo *in nuce* sia nel manuale di Pietro Ispano che in quello di Guglielmo di Sherwood, la *Summa Lamberti* identifica esplicitamente l'appellazione con una certa tipologia di supposizione («appellatio est quaedam suppositio»[75]). Il forte legame tra le due nozioni emerge anche nella definizione che Lamberto d'Auxerre propone dell'appellazione, descritta come una sorta di referenza ai *supposita* esistenti attualmente: «[D]icitur appellatio acceptio termini pro supposito vel pro suppositis actu existentibus»[76].

Più complicato, invece, è il caso delle *Summulae dialectices* di Ruggero Bacone, ove si discute diffusamente di due opinioni[77]: la prima è quella di chi sostiene che il termine appelli sia le cose del presente che quelle del passato e del futuro; la seconda, invece, restringe la capacità di appellazione della parola soltanto alle realtà che esistono attualmente. Alla fine l'autore si decide per quest'ultima opzione e ciò in virtù di una concezione del nome che a causa del suo originario *modus imponendi* non può non riguardare qualcosa di presente[78].

Rispetto a una situazione che pareva quasi essersi standardizzata, nel secolo XIV si osservano dei nuovi determinanti sviluppi che danno una nuova conformazione alla nozione di appellazione. Ciò vale, in particolar modo, per Buridano, che la recupera proprio in riferimento al problema dei termini connotativi e, dunque, anche di quelli denominativi, anche se in senso differente da quello anselmiano. Tuttavia, sembra che anche in ambiente inglese l'*appellatio* abbia esperito particolari cambiamenti, che cercheremo di esaminare nei prossimi paragrafi.

74. Petrus Hispanus, *SL*, X, § 1, p. 197, ll. 4-5.

75. Lambertus Autissiodorensis, *SL*, VIII, p. 211.

76. *Ibidem*.

77. Cfr. Rogerius Bacon, *SD*, II, c. 2, §526-527, pp. 276-277: «Duplex tamen est sententia de appellationibus, quia quidam dicunt, quod terminus appellat de se appellata praesentia, praeterita et futura, et est communis entibus et non entibus. Alii dicunt, quod terminus est solum nomen praesentium, nihil est commune enti et non enti, sive praeterito, praesenti». Suscita interesse il fatto che Ruggero Bacone contrassegni come "comune" la prima delle due opinioni, a fronte della peculiare situazione che emerge dal secolo XIII. Maierù (1972, p. 97) vede nell'idea rifiutata dall'autore il retaggio di una concezione che muove dalla considerazione grammaticale del nome appellativo come ciò che denota comunemente tutti i suoi possibili referenti; tale premessa, però, cede progressivamente il posto a un approccio costruito sulla valutazione sintattica degli usi effettivi del termine nella proposizione, che è proprio l'orientamento trasmesso dalla teoria della supposizione, di cui l'*appellatio* finisce con il divenire un derivato.

78. Cfr. Rogerius Bacon, *SD*, II, c. 2, § 585-586, p. 283: «Imponitur enim nomen rei praesenti et appellato praesenti. Oportet enim, quod sit praesens et ens actu, cui nomen imponatur. Sed hoc dupliciter: aut ens actu et praesens in rerum natura, ut 'homo', 'asinus', aut secundum animam, ut 'Chimaera' et huiusmodi ficta apud intellectum et cognitionem. Sicut enim 'homo' determinat sibi ex sua significatione homines, sic et homines praesentes et existentes»; ivi, § 610, p. 287.

6.2.2. *L'*appellatio *in Giovanni Buridano: la teoria della referenza "obliqua"*

Secondo Gyula Klima, la teoria dell'*appellatio* di Buridano va considerata il contenuto «più originale» della sua dottrina logico semantica[79]. Se della connotazione avevamo potuto ricavare una qualche caratterizzazione coerente solo estrapolandola dai contesti frequenti in cui l'autore la impiega, ben diverso è il caso dell'appellazione. Oltre ad esser esplicitamente definita, quest'ultima è anche oggetto di trattazione approfondita in alcune opere di Buridano. Questa differenza di approccio diventa particolarmente interessante se vista in relazione alla stretta affinità che sussiste tra le nozioni di appellazione e connotazione nel pensiero del maestro parigino, un'affinità che emerge chiaramente già nel quarto capitolo del suo *De suppositionibus*:

> Sunt autem terminorum aliqui appellativi et aliqui non appellativi. Termini enim substantiales recti aut omnino nihil connotantes ultra ea pro quibus supponunt, non sunt appellativi proprie. Sed omnis terminus connotans aliud ab eo pro quo supponit, dicitur appellativus; et appellat illud quod connotat per modum adiacentis ei pro quo supponit.[80]

Dunque, sembra che in questa sede Buridano non faccia altro che riproporre la distinzione tra termini *connotativi* e *non connotativi*, mutandone la nomenclatura con gli aggettivi '*appellativi*' e '*non appellativi*'. In effetti, tra questi ultimi sono contemplate proprio le parole appartenenti alla categoria della *substantia*, o – più in generale – quelle che non connotano alcunché di distinto rispetto a ciò per cui suppongono. Di converso, è "appellativo" ogni termine che ha *connotatio* per qualcosa di diverso da ciò per cui suppone. Da ciò si potrebbe dedurre che l'autore utilizzi come effettivi sinonimi le attribuzioni '*connotativus*'/'*appellativus*', e, di conseguenza, che l'appellazione sia totalmente e completamente equiparabile all'azione connotativa, tesi che – in effetti – è stata sostenuta da alcuni studiosi[81]. Tuttavia, già la citazione riportata lascia emergere elementi che non sembrano accordarsi a tale prospettiva. Secondo

79. Cfr. Klima (2009, p. 188): «Buridan's theory of appellation is his most original contribution to logical semantics, adequately handling issues of rigid and nonrigid reference in temporal and modal contexts, as well as logical puzzles of intentionality».

80. Buridanus, *DS*, 4.5.1, t.b., p. 80, ll. 1-4.

81. Cfr. van der Lecq (2005, p. xxiv): «In Buridan's view 'appellation' is equivalent to 'connotation'»; Spade (2007, p. 217): «As for 'appellate', it is a curious terminological fact that Buridan (and some of his followers) regularly use 'appellation' for what other authors mean by 'connotation'. I do not know the explanation for this oddity, but I'm sure there is one. For practical purposes, just read the word as 'connotation'». Su di una linea simile sembra porsi lo stesso Scott (1966, pp. 42-49), che rende il termine latino '*appellatio*' con '*connotation*'.

Buridano, il termine appellativo "appella" ciò che connota, in quanto adiacente e pertinente rispetto a ciò per cui suppone. Ma se si ammettesse una piena sinonimia tra '*appellare*' e '*connotare*', la sua affermazione risulterebbe tautologica: egli starebbe infatti dicendo "appellat illud quod appellat", spiegando cioè l'azione appellativa con una pura reiterazione del medesimo concetto.

Tale punto diviene ancor più problematico se prendiamo in considerazione la definizione data nel quarto capitolo dei *Sophismata*:

> [T]erminus innatus supponere pro aliquo debet appellare omne illud quod ipse significat vel consignificat praeter illud pro quo supponit, nisi restringatur [...]. Verbi gratia, 'album', supponens pro homine, appellat albedinem, et 'magnum' magnitudinem, et 'pater' generationem praeteritam et alium quem pater genuit, et 'distans' appellat alterum a quo distat et dimensionem mediam per quam distat, et 'ens alicubi', supponens pro Socrate, appellat locum, et sic de aliis.[82]

Dunque, secondo il maestro parigino è necessario che i termini dotati di capacità suppositiva appellino, al contempo, tutto ciò che "significano" o "consignificano" al di fuori di quello per cui suppongono; ovvero, se per mezzo dell'azione significativa o consignificativa della parola viene denotato qualcosa di ulteriore rispetto al *suppositum*, allora questo qualcosa è propriamente "appellato"[83]. A questo punto è doveroso porre alcune osservazioni. In primo luogo, Buridano sembra prevedere la possibilità che anche il contenuto trasmesso della *significatio* possa costituirsi e tramutarsi in un degno *appellatum*; e ciò sembrerebbe portare ulteriori elementi a favore di una non completa equiparabilità tra l'*appellatio* e la *connotatio*. Non risulta problematico, inoltre, il fatto che ivi l'autore prediliga il corrispettivo '*consignificare*', dato che – come esplicato anche in precedenza – i due termini sovente si equivalgono quando applicati ai categoremi[84].

In secondo luogo, è possibile dare ragione alle parole di Maierù, il quale rileva come Buridano abbia portato a compimento un – almeno parziale – «rovesciamento della dottrina anselmiana dell'*appellatio*»[85]. In effetti, secondo la prospettiva di Anselmo il termine '*album*' avrebbe la capacità di "significare" la bianchezza – ed è questo il motivo per cui va considerato parte integrante del *praedicamentum qualitatis* – ed "appellare" la *substantia subiecta*. Il lessico di Buridano, invece, è utilizzato esattamente all'inverso: '*album*' ha appellazione

82. Buridanus, *DPS*, c. 4, p. 66, ll. 10-16.
83. Cfr. anche de Rijk (1992, p. 52).
84. Cfr. *supra*, p. 434.
85. Cfr. Maierù (1972, p. 106).

per l'*albedo*, sebbene stia per l'uomo. Ciò non può non contribuire a confermare l'idea di una nozione che tra molte fluttuazioni e cambiamenti ha quasi "faticato" a trovare una propria posizione precisa nelle dottrine logiche tardomedievali.

Tra gli aspetti che rendono incredibilmente interessante la teoria di Buridano, vi è la sua profonda consapevolezza speculativa di come i contenuti "reconditi", che le parole sono in grado di trasmettere, possano essere molteplici. Nulla vieta che, alle volte, si renda necessaria una vera e propria operazione di ricerca al fine di estrarli ed evidenziarli tutti. '*Pater*', secondo Buridano, non solo appella il figlio che un eventuale padre ha generato, ma anche l'atto di "generazione" avvenuto nel passato; analogamente, '*distans*' non solo sta per la persona o la *res* distante, ma rimanda anche a ciò da cui quest'ultima dista, nonché alla – per così dire – "quantità di spazio" frapposta (*dimensio media*) ai due. Insomma, è come se i margini e i contorni semantici dei termini sfumassero in rimandi e richiami ulteriori, che non necessariamente determinano l'oggetto denotato in quanto tale. Il maestro parigino esprime tale intuizione con un lessico quasi inaspettato:

> Dico ergo quod ad placitum per materiam termini solemus intelligere illud pro quo terminus innatus est supponere. [...] Sed per formam termini solemus intelligere quidquid terminus appellat, sive illud sit accidens sive substantia, et sive sit materia aut forma aut substantia composita aut ex multis congregatum. Ut iste terminus 'dives' supponit pro homine, ideo homo dicitur materia eius, et appellat domos et agros et pecunias, et alia quae ille possidet per modum adiacentium illi tamquam possidenti. Ideo talia ea ratione qua possidentur dicuntur forma illius termini 'dives'.[86]

Dunque, Buridano decide di utilizzare le nomenclature '*materia*' e '*forma*' per indicare – rispettivamente – gli eventuali *supposita* ed *appellata* di un termine dato[87]. È certamente degno di nota il fatto che egli reinterpreti in chiave linguistica una distinzione così carica di sfumature ontologiche; d'altronde, questo è un *modus* che inerisce intimamente alla sua personalità filosofica, e che abbiamo osservato anche in relazione a coppie di distinzioni come *substantia-accidens*, *subiectum-passio*, *subsistentia-adiacentia*. A parte ciò, c'è un aspet-

86. Buridanus, *DS*, 4.5.2, p. 81, ll. 14-25. Ho modificato leggermente la punteggiatura utilizzata nell'edizione.

87. Va evidenziato come questa non sia l'unica sede in cui Buridano riprende i termini '*materia*' e '*forma*' per fornire un criterio di distinzione. Ciò accade, ad esempio, anche in riferimento alla sua teoria delle conseguenze. Cfr. Biard (1989b).

to ulteriore che non deve sfuggire dell'esemplificazione offerta dall'autore in questo passaggio. Parlando di materia e forma, Buridano affianca la *suppositio* e l'*appellatio* l'una all'altra, proprio come se esse costituissero due componenti complementari di un'unica realtà, che stavolta è "linguistica", non ontologica. Proprio per questo, non si può fare a meno di concordare con Maierù e de Rijk nel porre tali nozioni sullo stesso "livello semantico", che rimane differente da quello della *significatio* e la *connotatio*[88].

Allo stesso modo della *suppositio*, anche l'*appellatio* sembra esser concepita come una proprietà del "termine in proposizione"; non a caso, sia nel *De suppositionibus* che nei *Sophismata*, Buridano ha cura di segnalare le variazioni a cui è soggetta la capacità appellativa a seconda del tempo del verbo, nonché della posizione della parola nell'enunciato[89]. Ancora più importante, però, è il fatto che ambedue le nozioni sono relate non ai concetti, ma alle cose implicate, a vario titolo, dai termini della proposizione, finendo col muoversi sul piano della referenzialità. Se questo è vero, bisognerà individuare in che cosa esse si differenzino nell'espletarsi delle dinamiche denotative.

In un primo momento, si potrebbe pensare che la divergenza tra le due nozioni derivi dalla tipologia di oggetto a cui risultano rivolte. In effetti, seguendo le indicazioni date nella suddivisione dei termini in appellativi e non, non risulterebbe insensato credere che alla *suppositio* competa quanto catalogato e classificato nella categoria della *substantia*, mentre quelle accidentali sarebbero di interesse precipuo dell'*appellatio*. E, tuttavia, l'autore pare rifiutare sul nascere questa direzione. Difatti, egli sottolinea come la *forma* non sia identificabile in una categoria precisa di referenti, poiché essa potrebbe costituirsi e strutturarsi in sostanze o accidenti, materie o forme – questa volta intese in senso ontologico –, o composti di vario genere. Insomma, secondo la prospettiva del maestro parigino, tutto può divenire *forma termini*, a patto che rispetti determinate condizioni. La *materia* del vocabolo 'ricco', ad esempio, è l'eventuale ente per cui ha supposizione, ovvero l'uomo; di converso, s'insediano nella *forma* – in quanto *appellata* – le eventuali case, i campi, il denaro e qualsivoglia proprietà egli possegga *per modum adiacentis*. In realtà, proprio quest'ultima – così ricorrente – espressione sembra fornirci una chiave di lettura che permette una comprensione adeguata dei meccanismi di appellazione:

88. Cfr. de Rijk (1976, p. 98): «*Appellare* and *appellation* belong to the same semantic level as *supponere* and *suppositio*»; Maierù (1976, p. 113).

89. Cfr. Buridanus, *DPS*, c. 4, pp. 67, l. 11 – 68, l. 8; Buridanus, *DS*, 4.5.2, pp. 81, l. 1 – 83, l. 19.

> Terminus enim omnis pro aliquo supponens et significans aliud pro quo non supponit, appellat omne illud quod significat aliud ab eo pro quo supponit per modum adiacentis ei pro quo supponit.[90]

> [T]erminus appellat illud quod appellat[91] per modum adiacentis aliquo modo vel per modum non adiacentis ad illud pro quo supponit vel est innatus supponere. Dico per modum adiacentis si appellat illud positive, et dico per modum non adiacentis si appellat illud privative; ut 'album' appellat positive albedinem tamquam inhaerentem ei quod est album, et 'pater' generationem praeteritam tamquam qua genuit et alium tamquam quem genuit, et 'dives' appellat bona exteriora tamquam quae ille qui dives possidet. Sed 'caecum', supponens pro oculo, appellat visum privative per modum non adiacentis illi oculo, et 'pauper' appellat bona exteriora per modum sibi non adiacentium, scilicet tamquam non possidens ea.[92]

È la nozione di *adiacentia* a fornire i parametri necessari alla ricezione degli *appellata* di un termine dato. E ciò vale sia quando l'*appellatio* viene implementata in maniera "positiva" (*positive*), sia qualora le modalità siano "privative" (*privative*). Nel primo caso, l'*appellatum* è tale proprio perché è considerato *per modum adiacentis*, ovvero in quanto pertinente, appartenente e – per l'appunto – "situato" tra i caratteri e le prerogative attribuibili al *suppositum*[93], che è ciò che accade per i già menzionati '*album*' e '*pater*'. Di converso, se una cosa è appellata in modo privativo, allora ne viene – in un certo senso – esibita l'assenza e l'omissione nel prospetto delle prerogative e delle *dispositiones alienae* pertinenti ed affini al *suppositum*. Il termine '*caecum*', ad esempio, appella la percezione visiva nella misura in cui l'occhio ne è privo, ovvero, perché non ricade nell'assetto di quanto – in un modo o nell'altro – gli inerisce. Analogamente, '*pauper*' appella i beni del mondo esterno alla maniera di ciò che non è adiacente, poiché – evidentemente – il povero ne è sprovvisto.

90. Buridanus, *DS*, 4.1.4, t.b., pp. 12, l. 25 – 13, l. 2.

91. Potrebbe sembrare strano che in questo passaggio l'autore utilizzi l'espressione '*appellat illud quod appellat*', dopo quello che ho detto poco fa sull'espressione '*appellat illud quod connotat*'. Tuttavia, credo che le due espressioni siano usate in maniere un po' differenti nelle due sedi. In questo preciso estratto dei *Sophismata* l'obiettivo di Buridano è quello di mostrare come le appellazioni dipendano dalle diverse tipologie di relazioni – positive o negative – di adiacenza. In gioco non c'è soltanto la nozione di termine connotativo, come nel caso del *De suppositionibus*. E questo perché, come vedremo, l'appellazione ha un ben più ampio *range* di applicazione rispetto alla connotazione.

92. Buridanus, *DPS*, c. 4, p. 66, ll. 17-26.

93. Cfr. King (1985, p. 20): «'Adjacence' is Buridan's general term for the metaphysical relation between two items, *e.g.* inherence; non-adjacence its opposite».

6.2.3. *Le appellazioni e l'*adiacentia *come* modus concipiendi

Se la *significatio* e la *connotatio/consignificatio* sono situate sul medesimo livello cognitivo-intensionale, la *suppositio* e l'*appellatio* condividono – propriamente – quello estensionale. Tuttavia, da ciò si potrebbe essere portati a fissare una "rigida" corrispondenza biunivoca tra i due piani, cosicché i *supposita* siano determinati sempre dalla significazione e, di converso, gli *appellata* dalla connotazione. Ciò potrà esser vero, forse, per i termini appellativi, i quali – per l'appunto – appellano sempre la propria *forma*, e mai la *materia*, e tale dato rimane invariato a prescindere dalla posizione che occupino all'interno della frase[94]. Tuttavia, questa non è affatto l'unica modalità in cui può aver luogo l'appellazione. A seconda della posizione occupata dalle parole all'interno della proposizione, nonché dalla tipologia di elementi in essa inglobati, le dinamiche appellative possono subire dei significativi mutamenti, al punto tale da poterne isolare ulteriori e divergenti "modi".

Anche di quei termini che non connotano secondariamente alcunché, ad esempio, è possibile che si dia *appellatio*. Ciò accade, precisamente, qualora essi non siano declinati al nominativo. Buridano formula addirittura una regola: «Terminus substantivus obliquus appellat illud pro quo rectus suus supponeret per modum adiacentis ei pro quo regens ipsum supponit»[95]. Dunque, qualsivoglia parola di caso obliquo tratta dal genere della sostanza ha la capacità di appellare ciò per cui supporrebbe quel termine stesso, qualora fosse al nominativo. D'altra parte, i termini obliqui non possono assumere né la posizione di soggetto né quella di predicato all'interno della frase, dato che rende manifesta la loro mancanza di capacità *suppositiva*. Proprio per questo motivo, per essere immessi in una proposizione, essi devono dipendere strutturalmente da un termine ulteriore, che – per l'appunto – sia "retto". In questi casi, l'*appellatum* è tale proprio per la sua relazione di *adiacentia* con il *suppositum* del termine reggente. Consideriamo, ad esempio, la proposizione '*asinus Socratis currit*'[96]. Come è evidente, il termine '*Socrates*' significa – senza che a ciò si accompagni una qualche connotazione secondaria – un ente specifico; nonostante ciò, in questo caso esso è appellato in quanto possessore di – e, dunque, 'adiacente' a –

94. Cfr. Buridanus, *DS*, 4.5.2, t.b., p. 81, ll. 1-3: «Terminus autem appellativus semper appellat formam suam, sive ponatur a parte subiecti (vel ante verbum) sive a parte predicati (post verbum)».

95. Ivi, 4.5.4, t.b., p. 87, ll. 8-9. Cfr. anche ivi, 4.1.4, p. 13, ll. 9-20.

96. Cfr. ivi, p. 13, ll. 16-20: «[S]i dico 'asinus Socratis currit', hoc totum 'asinus Socratis' supponit pro asino et non pro alio quam pro asino Socratis. Et tamen iste terminus 'Socrates' significat aliquid aliud ab asino. Ideo iste terminus 'Socratis' appellat Socratem tamquam adiacentem asino, idest tamquam possidentem, licet non tamquam inhaerentem».

quell'asino determinato, che costituisce l'unico eventuale *suppositum* dell'intera locuzione '*asinus Socratis*'.

Se questo è quel che accade nel caso dei termini sostanziali, per quelli accidentali la capacità di appellazione risulta addirittura "duplicata". Nel *De suppositionibus*, Buridano evidenzia come i nomi che sono già di per sé connotativi, se posti in un caso obliquo, appellano sia ciò per cui il loro corrispettivo al nominativo suppone, sia ciò che questo stesso appella:

> Cum enim illi termini [*sc.* obliqui] non sunt subiecta vel praedicata propositionum, ipsi proprie non habent supponere. Ideo *appellant res quas significant* tam illas quas recti sui appellarent, si illi recti sint appellativi, quam istas vel illas pro quibus supponerent.[97]

Prendiamo, ad esempio, la proposizione '*Plato videt album*'[98]; nel caso in oggetto, il termine '*album*' è in accusativo e, dunque, in caso obliquo[99]. Ciò significa che la sostanza che viene primariamente significata dal termine è appellata come adiacente, ovvero in quanto "vista" da Platone; al contempo però, viene appellata anche la bianchezza poiché sta in una relazione d'inerenza alla cosa che è oggetto di un atto di percezione visiva. A questo punto, diviene chiaro perché in sede di definizione di tale nozione l'autore talvolta ponga in disgiunzione non alternativa il *significare* e il *consignificare*: entrambi possono, difatti, avere un ruolo determinante nell'individuazione degli *appellata*.

Questo passaggio ci permette di valutare in maniera più consapevole direzioni ed esiti della teoria buridaniana. Nel capitolo precedente abbiamo visto come, per il maestro piccardo, la capacità suppositiva di un certo termine non andasse necessariamente legata alla possibilità di *demonstrare* un ente ontologicamente unitario; da questo punto di vista, egli aveva cercato di distaccare tra di loro le nozioni di *suppositum* e *res individualis*, poiché il primo poteva esser anche identificato con oggetti distinti ma tenuti insieme "congiuntamente" da un peculiare *modus concipiendi*. Un modo di ragionamento

97. Ivi, 4.5.4, pp. 87, l. 19 – 88, l. 1 (il corsivo è mio).

98. In realtà, l'esempio proposto da Buridano è sempre con un termine sostanziale, cfr. ivi, p. 88, ll. 7-10: «Et si dico 'Socrates videt Platonem', iste terminus 'Platonem' appellat Platonem tamquam adiacentem Socrati videnti per modum visi, et sic de aliis». Tuttavia, dal momento che Buridano non dà esempi concernenti termini accidentali, che pur sono contemplati nella sua esposizione, ho preferito introdurne uno io, spiegato secondo le sue direttive.

99. Bisogna tenere presente che – secondo la visione di Buridano – il verbo '*videt*' va scomposto in '*est videns*'. D'altra parte, '*album*', in quanto termine accusativo, non può svolgere isolatamente una funzione riconducibile a quella di soggetto o di predicato. Il predicato della proposizione, difatti, è l'intero costrutto '*est videns album*'. Cfr. Buridanus, *DPro*, 1.3.2, p. 30, ll. 12-22. Sull'argomento cfr. anche Pérez-Ilzarbe (2004, pp. 154-158).

simile sembra doversi applicare anche nel caso in oggetto: l'appellazione non è diretta soltanto a quelle cose che nella realtà esistono soltanto in relazione ad altro, ovvero gli accidenti, che era l'idea che molti autori del secolo XIII sembravano trasferire al caso della *copulatio*. Secondo Buridano, la stessa realtà può divenire *suppositum* in un caso, ma essere individuata come un *appellatum* in un altro, com'è chiaro nel caso della *res*-Socrate a seconda del fatto che il suo nome proprio compaia al nominativo, o in un caso obliquo. In questo senso, diviene chiaro perché l'autore non faccia particolari distinzioni tra le tipologie di "oggetti" posizionabili nella *forma* di un termine. La referenzialità delineata da Buridano, difatti, non stabilisce un collegamento alla *res* come quanto tale; ma è un riferimento che non prescinde e non può fare a meno di determinare la realtà secondo le esigenze imposte da qualcosa di diverso.

Sebbene gli studiosi siano soliti osservare come la teoria dell'appellazione di Buridano riprenda in gran parte quella della connotazione di Ockham[100], quanto detto sembra restituirci un'idea diversa del modo in cui essi costruiscono le proprie teorie della referenza obliqua. È chiaro, anche il *Venerabilis Inceptor* sarebbe stato disposto ad ammettere una sorta di interscambio tra *significata* e *connotata*, come emerge, ad esempio, nel caso delle relazioni tra alcuni termini astratti e concreti[101]. Tuttavia, è estremamente significativo il fatto che egli tenti di inquadrare e categorizzare ogni possibile oscillazione in una struttura in cui tutto ciò a cui ci si può riferire sono sempre le stesse sostanze o qualità individuali, che però possono esser significate in diverse maniere. La situazione sembra prendere tutt'altra piega in Buridano. Innanzitutto, perché egli non ci restituisce mai un'indicazione precisa della correlazione ultima tra l'ontologia e le sue teorie della referenza obliqua. Ma il punto non è solo questo. Il riferimento ricorsivo, metodico, quasi estenuante all'*adiacentia*, che invece non viene mai menzionata né utilizzata dal *Venerabilis Inceptor*, suggerisce qualcosa di molto più cogente.

Come già segnalato, concordemente alla tradizione terminista del secolo precedente, Buridano oppone, talvolta, a tale nozione quella di *subsistentia*. Ciò appare, ad esempio, nel *De demonstrationibus*, ove egli individua la differenza

100. Cfr. ad es. Dewender (2016, p. 184): «Buridan's notion of appellation seems to be equivalent to Ockham's notion of a *connotatio* of a term»; Klima (2019, p. 209, n. 5): «But, in Buridan's interpretation, appellation is just oblique reference to a term's connotation; so, in the context of supposition theory, his distinction amount to the same as Ockham's. Furthermore, Buridan is also talking about connotative terms, contrasting them with absolute terms in the same way as Ockham did»; Klima (1993, p. 333). Panaccio sottolinea la linea di continuità tra i due autori anche in riferimento alla teoria dell'*appellatio rationis*. Cfr. *infra*, pp. 467-479.

101. Cfr. ad es. Ockham, *SL*, I, c. 5, pp. 16-17, ll. 13-34.

tra i termini '*albedo*' e '*albus*' nel diverso modo in cui significano la bianchezza, la prima come sussistente, la seconda in quanto adiacente:

> Et ita nihil plus vel aliud [...] significat iste terminus 'albus' quam iste terminus 'albedo'. Sed idem diversimode significant, scilicet albedinem; nam 'albedo' significat ipsam per modum subsistentis et 'albus' per modum adiacentis alteri.[102]

In un passaggio quasi complementare dei *Sophismata*, tuttavia, Buridano trasferisce questa stessa terminologia anche al caso dei concetti, rivelandoci come il motivo per cui il concetto di '*album*' non può supporre per la bianchezza, mentre '*albedo*' può, sta nel loro diverso modo in cui essi permettono di concepire tale oggetto:

> Conceptus simplex, si fiat subiectum vel praedicatum in propositione mentali, supponit pro ipsa re quae ipso concipitur. Nihil enim est quod hoc prohibeat, nisi forte secundum duplicem casum. Quorum primus est quod illa res concipiatur per modum adiacentis alteri, sicut esset de conceptu a quo sumitur hoc nomen 'album', quia posset dici quod eo concipitur albedo, et tamen non supponit pro albedine, sed pro subiecto cui adiacet – quia intelligitur per modum adiacentis. Sed conceptus correspondens huic nomini 'albedo' supponit pro albedine, quia illo conceptu concipitur albedo et non per modum adiacentis alicui.[103]

Ma a ben vedere, questa non è nemmeno la prima volta che ci imbattiamo in una modalità espressiva di questo genere. Nel capitolo 4[104], in sede di analisi della completezza della teoria del linguaggio mentale di Buridano, abbiamo osservato come l'*adiacere* fosse un tipo di prerogativa che l'autore attribuisce, ad esempio, a quello che lui definisce '*conceptus adiectivus*', e ciò non a caso, poiché esso accompagna qualcosa che possiede la modalità della *subsistentia*, ovvero il *conceptus substantivus*. Tutto ciò si inquadrava perfettamente nella logica delle determinazioni e dei determinabili, a cui l'autore faceva molto spesso riferimento nella descrizione delle dinamiche concettuali; ovvero, il motivo per cui '*albus*' è un aggettivo è dovuto al fatto che esso è primariamente formulato a livello mentale come qualcosa che deve determinare sotto un certo aspetto quanto viene concepito da un concetto principale. Ora, è pur vero che il caso di '*album*' – menzionato nel passaggio dei *Sophismata* – è un po' particolare,

102. Buridanus, *DDem*, 8.2.4, p. 44, ll. 24-27.
103. Buridanus, *DPS*, c. 1, p. 22, ll. 3-11.
104. Cfr. *supra*, c. 4, pp. 341-343.

poiché se inteso al neutro andrebbe risolto in un aggettivo e un sostantivo[105]. Tuttavia, ciò non cambia la struttura fondamentale del ragionamento di Buridano: '*album*' corrisponde all'intera locuzione '*res alba*' o '*ens album*' e, dunque, a un concetto di tipo complesso per mezzo di cui si concepisce qualcosa come sussistente e qualcos'altro come adiacente.

Insomma, è difficile eludere la sensazione che la dottrina della referenza dell'autore presupponga questo baratto di *modi intelligendi* che direziona la possibilità che i medesimi oggetti fungano talvolta da *supposita* e talvolta da *appellata*. Ciò, forse, rende anche possibile capire il perché Buridano senta il bisogno di sdoppiare i livelli anche in riferimento ai contenuti obliquamente comunicati dalle parole. Da quanto egli dice in molte sedi, sappiamo che termini ed espressioni radicalmente non-denotanti significano e connotano molte cose, precisamente tutto ciò che è trasferito individualmente da ognuno dei suoi membri; l'espressione '*asinus risibilis*', ad esempio, richiama un corrispettivo mentale per mezzo di cui si concepiscono "indifferentemente" una quantità smisurata di enti passati, presenti, futuri e finanche possibili, e insieme a questi anche la capacità di "ridere"[106]. Ma se tutto ciò è implicato congiuntamente nel momento in cui si parla del contenuto cognitivo significato o connotato da tale espressione, il discorso prende un'altra piega se lo sguardo si rivolge alla referenza. L'espressione considerata può avere *suppositio* soltanto se tra i *supposita* potenziali del termine '*asinus*' ve n'è uno a cui pertiene la capacità trasmessa da '*risibilis*'. La mancata individuazione di questa corrispondenza nullifica il valore referenziale della locuzione a prescindere dalla proposizione in cui essa viene immessa. Nel *De suppositionibus* l'autore esplicita questo punto con un esempio particolarmente interessante:

> Si dico 'diabolus iustus currit', subiectum huius propositionis pro nullo supponit. Tamen iste terminus 'iustus' appellat iustitiam per modum adiacentis diabolo, pro quo supponeret ille terminus 'diabolus' si esset subiectum vel praedicatum propositionis. Unde etiam propositio est falsa, quia subiectum pro nullo supponit ex defectu adiacentiae rei appellatae.[107]

Insomma, il *defectus adiacentiae* di quanto viene appellato comporta l'annullamento della supposizione stessa[108]. E ciò è immediatamente chiaro nel caso in cui tra i termini implicati in un'espressione vi sia una certa incompatibilità

105. Cfr. Buridanus, *DDem*, 8.2.4, p. 44, ll. 8-16. Tratterò di questo discorso anche *infra*, c. 7, pp. 508-511.
106. Oltre i passi citati nel capitolo IV, cfr. anche ivi, 8.2.3, p. 34, ll. 1-15.
107. Buridanus, *DS*, 4.5.2, p. 82, ll. 6-10.
108. Cfr. anche Klima (2009, p. 189).

di principio, come nel caso '*asinus risibilis*' o di '*diabolus iustus*'. Ma lo stesso criterio va applicato anche laddove si registri una semplice inesistenza dell'appellato. È il caso dei termini '*album*' o '*tempus*' in un mondo possibile in cui non vi siano né bianchezze né esseri intelligenti capaci di misurare il moto, esempi che Buridano propone nella q. 16 del libro IV della *Fisica*:

> [S]i terminus pro aliquo supponit et aliquid etiam appellat, deficiente appellato ille terminus amplius pro nullo supponit. Verbi gratia, si 'album' supponit pro homine vel lapide appellet albedinem, si non sit albedo, ille terminus 'album' pro nullo supponit. Modo verum est quod iste terminus 'tempus' supponit pro motu primo, sed appellat numerationem vel numerabilitatem. Et iam hoc appellatum deficeret, si non esset anima intellectiva, ut dicebatur in alia ratione. Igitur ille terminus 'tempus' pro nullo supponit; ideo nihil esset tempus.[109]

Nonostante la mancanza dell'*appellatum*, mi sembra chiaro che Buridano non annullerebbe mai la capacità significativa e connotativa delle parole '*album*' e '*tempus*'; d'altra parte, egli ragiona in questo modo anche in riferimento agli stessi termini fittizi, che pur denotando qualcosa di impossibile, continuano a trasferire tutto ciò che compete loro dall'atto di imposizione originario. Proprio per questo, è possibile porre insieme tutti questi dati in un ragionamento più generale sulla direzione e i presupposti che l'autore dà alla propria teoria semantica.

La separazione posta da Buridano tra significazione/connotazione da un lato e supposizione/appellazione dall'altro serve a tenere insieme due aspetti: da un lato, la rigidità dell'apporto contenutistico-cognitivo delle parole; dall'altro, l'estrema flessibilità del riscontro referenziale che – a partire dal contesto specifico delle proposizioni – della *res concepta* ci può essere nel mondo delle cose reali o possibili. Da qui deriva l'interminabile circuito di scambi tra *supposita* e *appellata* che Buridano ammette come fondamentale per la propria teoria. Se una cosa viene concepita come un singolo sussistente – e ciò a prescindere dalla propria esistenza come un individuo numericamente unitario –, essa può fungere da *suppositum* in certi contesti; ma se questo singolo viene immesso in un circuito di relazioni di adiacenza, allora può divenire un *appellatum*.

Quel che passa in secondo piano, in questo sistema, è proprio la perimetrazione rigorosa dei *significata* e dei *connotata* dei termini, che Ockham cerca sempre di ottenere cercando di non abbandonare mai il *focus* su ciò che è "davvero" reale. Proprio per questo motivo, il *Venerabilis Inceptor* avrebbe probabil-

109. Buridanus, *QPhy (U)*, IV, q. 16, p. 344, ll. 1-8.

mente recepito come inutile e deleterio qualsiasi sdoppiamento dei piani. Da questo punto di vista, possiamo tranquillamente asserire che Ockham tenta di livellare non solo le nozioni di significazione e supposizione, ma anche quella della connotazione, sul piano del riferimento – diretto o obliquo che sia – alla realtà. Per Buridano, tutto ciò costituirebbe una proposta limitante. Questo perché le parole sono, innanzitutto, espressione di un ben più variegato mondo interiore che la realtà riesce ad esemplificare soltanto parzialmente. E, dunque, i *significata* e *connotata* costituiscono sempre quel tutto – concepito dall'intelletto – rappresentato soltanto in minima parte dai *supposita* ed *appellata* reali.

6.2.4. *C'è contraddizione tra la dottrina dei* termini absoluti *e la teoria dell'astrazione di Buridano?*

Nel suo articolo intitolato *The essentialist nominalism of John Buridan*, i cui contenuti sono stati poi integrati e rielaborati nella più ampia monografia che lo studioso dedica al pensiero del maestro parigino, Klima ha argomentato che tra la teoria buridaniana dei nomi sostanziali e la sua dottrina dell'astrazione, vi è una sorta di incompatibilità ultima[110]. La differenza tra i termini assoluti e quelli connotativi, difatti, sta nel fatto che i primi significano il proprio oggetto senza che esso sia in una qualche relazione con alcunché di ulteriore, mentre i secondi rimandano principalmente a una certa realtà soltanto accompagnata da un rispetto – costruito secondo le variabili modalità di adiacenza – a uno o più connotati estranei. Ma, come abbiamo potuto constatare, tale struttura trova una propria giustificazione nella diversità del *modus concipiendi* veicolato dai concetti legati ai nomi sostanziali, rispetto a quelli connessi ai nomi accidentali. Il problema, secondo Klima, è che tale teoria non risulta coerente con il modo in cui l'autore spiega il funzionamento della conoscenza universale. Questo perché l'astrazione di un concetto comune prevede che esso sia capace di rappresentare molte cose secondo quel "rispetto" in cui si somigliano l'una all'altra:

> The point in abstraction, however, is precisely that by means of an abstract concept several things are represented in respect of what they resemble each other, disregarding what distinguishes them. [...] Indeed, it is crucial for abstraction to work, that it, to provide us with truly universal concepts, that the concepts acquired by abstraction represent the things observed in the process in that respect in which they do not differ from unobserved things of the same kind.[111]

110. Cfr. Klima (2005, pp. 750-752; 2009, pp. 265-266).
111. Klima (2005, pp. 751-752).

La contraddizione, secondo Klima, sta proprio nel fatto che i termini sostanziali dovrebbero significare i loro oggetti non secondo una determinata relazione, ma assolutamente, ovvero senza che entri in gioco alcun "rispetto" con gli altri oggetti. Insomma, sembrerebbe che mentre il termine 'uomo' sia capace di rimandare "separatamente" a una serie di individui, il concetto che gli corrisponde a livello mentale rappresenta tutti questi in una certa connessione che li riguarda tutti insieme. Per corroborare tale ipotesi, l'autore chiama in causa un passo specifico della *tertia lectura* del *De anima* di Aristotele, in cui si spiega il modo in cui, a partire dalla somiglianza tra gli oggetti, si può ottenere una rappresentazione universale. Conviene menzionare questo passaggio nella sua interezza:

> Postea ego iterum suppono quod si sint aliqua sibi invicem similia, quidquid est simile uni eorum, *in eo in quo illa sunt sibi invicem similia*, ipsum est simile unicuique aliorum. Verbi gratia, si A, B, et C sint similia secundum albedinem quia sunt alba, si D est simile ipsi A, oportet quod sit simile etiam ipsi B et ipsi C. Inde sequitur ex quo repraesentatio fit per similitudinem quod illud quod erat repraesentativum unius erit indifferenter repraesentativum aliorum [...]. Et ex hoc finaliter infertur quod cum species et similitudo Socratis fuerit apud intellectum et fuerit abstracta a speciebus extraneorum, illa non magis erit repraesentatio Socratis quam Platonis et aliorum hominum, nec intellectus per eam magis intelligeret Socratem quam alios homines. Immo sic per eam indifferenter omnes homines intelliget uno conceptu, scilicet a quo sumitur hoc nomen homo.[112]

Il punto centrale dell'interpretazione di Klima sta nella traduzione che egli dà del passaggio riportato in corsivo, ovvero «in eo in quo sunt duo in invicem similia», che viene reso in inglese con «in that respect in which the two are similar to each other»[113]. Pur non trattandosi di una traduzione "errata" in senso stretto, va osservato che essa introduce una concettualizzazione non del tutto fedele alla *littera*. Nel testo non si fa riferimento a un "rispetto", quanto piuttosto a "ciò" che rende simili le cose prese in considerazione. Una traduzione più adeguata da questo punto di vista sarebbe stata qualcosa del tipo «*in what*» o – ancora più letteralmente – «*in that in which* the two are similar to each other». La differenza sembra minima, però aiuta a visualizzare come in realtà il concetto di relazione tra le cose entri davvero poco in gioco quando Buridano parla di rappresentazione universale.

112. Buridanus, *QDA* (3), III, q. 8, § 26, p. 748, ll. 234-248 (il corsivo è mio).
113. Per la traduzione, cfr. Klima (2005, p. 750).

L'obiezione che potrebbe a questo punto esser posta a quanto detto è la seguente: ma se l'atto mentale universale non rappresenta le cose considerandole in quella connessione specifica che le rende tra di loro simili, come si può dire che esso riguardi davvero e comunque una molteplicità di oggetti? Tale domanda, in realtà, poggia su un presupposto errato che soggiace alla lettura di Klima.

Per Buridano, non è vero in senso proprio che il concetto universale rappresenta "molteplici cose". Ciò per due ordini principali di motivi: innanzitutto perché la nozione di rappresentazione descrive soltanto parzialmente la funzione dei concetti, che sono tali solo se fungono da atti mentali capaci di innescare un *concipere*. Questa è sicuramente una precisazione di contorno che, però, va vista congiuntamente al secondo e più rilevante punto: il rappresentato di quelle specie intelligibili che conducono alla formazione di un atto di conoscenza universale rimane per Buridano sempre "unico", e non molteplice. Ciò potrebbe apparire strano, ma traspare chiaramente anche dalla citazione poc'anzi riportata. Ivi, difatti, l'autore non parla di una somiglianza che è rappresentativa di più cose, ma di una specie che così com'è rappresentativa di "una" cosa può esserlo "indifferentemente" anche di un'altra. L'autore fa uso di questo stesso identico *modus loquendi* in quasi tutti i luoghi in cui si dedica all'argomento. È il caso, ad esempio, delle questioni sulla *Fisica*, ove si asserisce che quando una specie intelligibile somiglia a "un qualche" asino, automaticamente rappresenterà *indifferenter* "qualunque" di essi:

> Res autem extra ex natura et essentia sua habent inter se convenientiam et similitudinem [...]. Modo si sit ita quod sint multa invicem similia, omne quod est simile uni eorum, quantum ad hoc in quo sunt similia, est simile unicuique aliorum. Ideo si omnes asini ex natura rei habent ad invicem convenientiam et similitudinem, oportet quod, quando species intelligibilis in intellectu existens repraesentabit per modum similitudinis aliquem asinum, ipsa simul indifferenter repraesentabit quemlibet asinum, nisi aliquod obstet [...]. Ideo sic fit universalis intellectio.[114]

Ma a ben vedere, tutto questo discorso viene riconnesso esplicitamente dall'autore – e ciò accade sia nelle questioni sul *De anima* e la *Fisica*, ma anche in

114. Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 7, p. 66, ll. 19-27. Cfr. anche Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 17, p. 120, ll. 93-98. Un altro passo particolarmente chiaro in tal senso viene fuori dal *Tractatus de differentia universalis ad individuum*, dove si parla di un'unica *res concepta* che può competere, nel caso dei concetti universali, a più *supposita*. Cfr. Buridanus, *TDUI*, c. 2, p. 159, ll. 1-6: «Ita etiam res ut concepta per Socratem se habet ad seipsam conceptam per hominem sicut inferius ad superius et e converso; sicut superius ad inferius, vel etiam: res ut concepta per Socratem se habet determinate ad unum suppositum, sed ut concepta per hominem se habet indifferenter ad plura supposita».

altre sedi, come quelle sulla *Metafisica* – alla sostanziale impossibilità per l'intelletto di conoscere fino in fondo ogni essenza individuale per quel che è. Se, difatti, la mente umana può distinguere Socrate dagli altri uomini soltanto nel momento in cui può fare affidamento su una differenza di accidenti o comunque di qualche fattore estrinseco, questo vuol dire che quando dalla confusione che contraddistingue il concetto singolare di Socrate si astrae la somiglianza che riguarda la sua sola sostanza, la conoscenza acquisisce automaticamente una pertinenza universale. Ciò, però, non accade perché è aumentato il numero di rappresentati; ma poiché quella specie non è in grado di far conoscere per quel che è la cosa da cui originariamente proviene, ovvero Socrate, con il risultato che essa somiglia, nella sua individualità, anche a Platone, Aristotele e tutti gli esseri umani[115].

Insomma, il punto della dottrina buridaniana è che la specie, capace di permettere la formazione dell'atto mentale universale, non rappresenta contemporaneamente più cose nella misura in cui esse stanno in un determinato rispetto di somiglianza; piuttosto si tratta di un rappresentato unico che, nella misura in cui è simile a una serie di realtà esistenti e possibili, può applicarsi ad ognuna di esse. Forse, possiamo chiarificare ulteriormente questo passaggio con un esempio.

Immaginiamo di assistere ad un *reality* televisivo protrattosi per parecchie settimane, ove concorrono 20 partecipanti. Nella puntata finale, prima di svelare il nome del vincitore, a mo' di *suspance*, i produttori lasciano proiettare soltanto la sua *silhouette* su di una parete illuminata. A quel punto, i telespettatori potrebbero cercare di identificare chi si nasconde dietro quella sagoma oscura arrivando, però, alla costatazione che essa, in mancanza di ulteriori determinazioni, può corrispondere a uno qualunque dei 20 concorrenti. Verosimilmente, questa sembra essere la visione che Buridano ha della rappresentazione universale. Ciò che essa mostra, difatti, è comunque un'unica "figura". Tuttavia, per la sua costitutiva mancanza di dettagliatezza, questa rappresentazione permette all'intelletto di conoscere qualcosa che può essere proprio di una molteplicità di individui.

È proprio in questa maniera, dunque, che anche i termini assoluti significano il loro oggetto; ovvero, secondo una sorta di indifferenza che gli permette di riguardare ogni individuo compatibile con il contenuto cognitivo da essi primariamente veicolato. Non è certamente difficile individuare il parallelismo che tutto ciò ha con quanto detto in precedenza sulla valenza onnitemporale

115. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 17, p. 121, ll. 100-115; Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 7, p. 67, ll. 11-24; Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 8, pp. 746-748, ll. 223-234.

che la significazione ha per Buridano. Anche quando deve parlare del modo in cui un certo termine rimanda ai suoi oggetti passati, presenti, futuri o possibili, in effetti, l'autore fa uso costante della nozione di *indifferentia*; e ciò proprio perché, nel caso dei concetti nominali semplici, la *res* è concepita in maniera tale da non comprendere alcun dettaglio che ne determini una corrispondenza a una più precisa dimensione temporale. Ancora una volta, ad avere un ruolo dominante nella semantica buridaniana sembra essere un principio fortemente mentalistico, che rimane fondativo finanche quando si descrive il rapporto tra realtà ed espressioni.

6.3. L'*appellatio rationis* nella dottrina di Buridano

6.3.1. *Una definizione generale*

Fino ad ora abbiamo focalizzato l'attenzione sull'appellazione di Buridano intesa come proprietà atta all'individuazione degli oggetti e delle realtà a cui certo termine si riferisce "obliquamente", a seconda della variabile relazione di *adiacentia* che esse hanno con il *suppositum* principale. Esistono, tuttavia, situazioni specifiche in cui l'*appellatum* di una certa *vox* non coincide né con un suo connotato, né con il suo significato "ultimo", bensì con quello "immediato" – ovvero con il concetto stesso in forza del quale quella *vox* viene istituita a significare. Questa tipologia particolarissima di referenza obliqua prende il nome di *appellatio rationis* e si presenta frequentemente in contesti che coinvolgono – per usare una terminologia odierna – "verbi intensionali":

> Magna est differentia quantum ad appellationes inter verba significantia actus animae cognoscitivae, sicut ante ista verba: 'cognoscere', 'intelligere', 'significare', 'supponere', 'promittere' et huiusmodi, et inter alia verba [...]. Nam termini respectu verborum non significantium huiusmodi actus animae non appellant nisi res quas[116]

116. Nell'edizione della Van der Lecq l'espressione riportata è «quas immediate significant ultimate». Tuttavia, il termine '*immediate*' stona chiaramente con il contesto della frase, e ciò per almeno due ordini di motivi: 1. la presenza così ravvicinata dei due avverbi '*immediate*' e '*ultimate*' rende la sintassi del testo molto involuta; 2. le *res* non sono significate dalle parole in maniera immediata, ma secondariamente ed *ultimate*. Tramite un confronto con i manoscritti, ho potuto constatare come la *lectio* scelta da R. van der Lecq sia effettivamente confermata da alcuni testimoni. Ciononostante, il termine '*immediate*' non compare nel manoscritto Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf., CA 2° 305, f. 32va: «Non appellant nisi res quas ultimate significant vel connotant». Lo stesso vale per la Cinquecentina delle *Summulae de dialectica* che è accompagnata dal commento di Giovanni Dorp. Cfr. *Perutile compendium totius logice Joannis Buridani cum preclarissima solertissimi viri Joannis Dorp expositione*, Petrum Joannem de Quarengiis, Venetiis 1499, 4.5.3: «Non appellant nisi res quas ultimate significant vel connotant». La materia necessita sicuramente

> significant ultimate vel connotant; et non appellant rationes secundum quas significant. Termini autem respectu verborum significantium huiusmodi actus animae, si sequantur illa verba et construantur cum eis tamquam terminantia transitum eorum, appellant rationes secundum quas significant ea quas significant. Si vero illi termini praecedant illa verba, non sic appellant illas rationes.[117]

Insomma, a differenza di altri tipi di verbi[118], quelli che si riferiscono ad atti dell'anima (come 'conoscere', 'comprendere', 'promettere') possono fare in modo che i termini implicati nella proposizione appellino la *ratio* che li rende significativi; tuttavia, ciò vale soltanto per quelle parole che sono poste dopo – e non prima – del verbo in questione. Come ci è già capitato di segnalare in altra sede[119], anche qui il termine '*ratio*' è inteso sinonimicamente rispetto a '*conceptus*'. Forse, però, bisogna dire che sono "quasi" sinonimi, poiché è evidente che '*ratio*' pone di per sé enfasi sulle motivazioni originarie che hanno condotto alla formazione di un certo concetto, o meglio sull'aspetto formale in cui l'oggetto esterno si manifesta come conosciuto in quello specifico atto mentale[120]. Da un certo punto di vista, in maniera coerente con il lessico buridaneo, si potrebbe dire che '*ratio*' e '*conceptus*' hanno il medesimo referente, che questa volta non è *extra animam*, ma lo connotano in maniera differente.

La dottrina semantica di Buridano parte dall'assunto fondamentale che le cose possano esser conosciute «secundum multas diversas rationes» e che queste stesse siano assegnate, mediante un atto di imposizione, alle voci e – scendendo ancor di più nella scala della subordinazione – alle lettere scritte. Dunque, questi termini *ad placitum* non significano se non in conformità a tali divergenti "ragioni"[121]. Il punto dell'*appellatio rationis* è che questo stesso conte-

di essere chiarificata mediante un raffronto con gli altri manoscritti, ma la scelta di emendare l'edizione della Van der Lecq in questo punto mi sembra avere forti ragioni a suo favore.

117. Buridanus, *DS*, 4.5.3, t.b., pp. 83, l. 20 – 84, l. 6. Per della letteratura secondaria sull'argomento cfr. de Rijk (1976; 1992, pp. 35-59); Maierù (1976); Bos (1978); King (1985, pp. 22-24); van der Lecq (1985, pp. 281-290); Willing (1985); Biard (1988; 2012, p. 142; 2017); Nuchelmans (1988); Klima (2009, pp. 191-202); Panaccio (2012).

118. Nei *Sophismata*, Buridano specifica che l'*appellatio rationis* si genera anche in presenza di participi o nomi che discendono da verbi intensionali. Tuttavia, evita di soffermarsi su questo punto. Cfr. Buridanus, *DPS*, c. 4, p. 81, ll. 17-20. Sull'argomento, cfr. anche de Rijk (1976, p. 94).

119. Cfr. *supra*, c. 4, pp. 323-325.

120. Cfr. Biard (2017, pp. 271-272): «For Buridan, the *ratio* is a concept, defined not as content but as an activity (or a *habitus* resulting from this act) of the mind. But it refers more precisely to the mode according to which a thing is apprehended and conceived»; de Rijk (1992).

121. Cfr. Buridanus, *DPS*, c. 4, pp. 81, l. 20 – 82, l. 1: «Nam quia eamdem rem possem cognoscere secundum multas diversas rationes, et illi rei secundum illas diversas rationes diversa nomina imponere ad significandum, ideo talia verba faciunt terminos cum quibus construuntur appellare rationes secundum quas imposita sunt nomina ad significandum, et non solum res cognitas ad extra, sicut faciunt alia verba».

nuto conoscitivo trasmesso dal concetto, già fondamentale per direzionare l'azione di rimando delle parole in un senso o nell'altro, può fungere da una sorta di referente obliquamente implicato dalla proposizione, dimodoché non basti più la sola verificazione per le realtà esterne a determinarne il valore di verità.

Per riprendere un esempio tipico utilizzato dall'autore, supponendo che vi sia un individuo in avvicinamento e che questi sia Socrate, le proposizioni '*tu cognoscis venientem*' e '*tu venientem cognoscis*' non hanno le medesime condizioni di verità[122]. Il soggetto comune ad ambedue le frasi, difatti, potrebbe conoscere l'individuo che si sta avvicinando secondo molte differenti tipologie di ragioni concettuali: ovvero, come "uomo", come un "animale", come "amico" e così via. Tuttavia, se si suppone che, invece, tra ciò che egli sa di Socrate, non vi sia anche il fatto che è colui che si avvicina, allora soltanto '*tu venientem cognoscis*' può essere considerata veritiera e non '*tu cognoscis venientem*'; l'*appellatio rationis* implicata da quest'ultima, difatti, richiede specificamente che Socrate sia conosciuto proprio sotto la determinazione cognitivo-formale implicata dal concetto trasmesso da '*veniens*'. Di certo, risulta particolarmente complicato trasferire questa medesima differenziazione in lingua italiana. Per fini esplicativi, potremmo dire che, a detta di Buridano, la proposizione '*tu cognoscis venientem*' ha più il valore di 'riconosci colui che sta venendo', mentre '*tu venientem cognoscis*' ha un senso del tipo 'conosci chi sta venendo, anche se potresti ancora non essere in grado di riconoscerlo'.

Ma forse possiamo individuare un esempio ancora più immediato. La veridicità dell'enunciato '*cognosco triangulum*' presuppone che la conoscenza del triangolo avvenga proprio sulla base di quella ragione che lo rende tale: ovvero, per attenerci a una definizione generale, come una figura geometrica chiusa dotata di tre lati. Tuttavia, da ciò non è lecito inferire affermazioni come '*ergo cognosco isoscelem*' oppure '*cognosco isopleurum*'. Il motivo è abbastanza intuitivo: conoscere il concetto di triangolo in generale non comporta, di per sé, la capacità di distinguere tra triangoli isosceli ed equilateri. Questo perché la *ratio* sottesa ai termini '*isoscele*' e '*isopleurum*' implica condizioni aggiuntive concernenti le relazioni tra i lati, che non sono comprese nella definizione più generica di '*triangulum*'.

Volendo sintetizzare tutto ciò in una formula conclusiva, proprio per la

122. Cfr. Buridanus, *DS*, 4.5.3, p. 84, ll. 10-16: «[M]ultum differt dicere 'cognosco venientem' et 'venientem cognosco', quia quantumcumque pater tuum cognoscis secundum multas rationes, ut secundum quas dicitur 'homo' et 'animal' et 'pater' et 'magnus', et non cognoscis ipsum secundum rationem illam a qua sumitur hoc nomen 'veniens', et posito quod de facto sit veniens, ista propositio est falsa 'tu cognoscis venientem', quia propter appellationem rationis sensus est quod tu illum cognoscis secundum illam rationem secundum quam dicitur veniens».

relazione peculiare che essa stabilisce con il concetto, l'*appellatio rationis* può esser considerata il corrispettivo di ciò che nel caso della referenza "diretta" è la *suppositio materialis*, punto che effettivamente Buridano stesso mette in evidenza[123]. Questo va chiaramente ad aggiungersi a quanto detto sull'impossibilità di stabilire una corrispondenza univoca tra connotazione ad appellazione, dato che – in effetti – molto spesso non solo i significati ultimi, ma anche quelli "immediati" possono fungere da *appellata* in senso proprio.

6.3.2. *L'approccio intensionale di Buridano*

Come è facile intuire, la dottrina dell'*appellatio rationis* rientra tra i contenuti speculativi più densi, originali e allo stesso tempo anche problematici della dottrina semantica buridaniana. Non è un caso, allora, che essa abbia ricevuto notevole attenzione in epoca contemporanea, al punto tale che è quasi difficile individuare uno studioso buridanista che, in un modo o nell'altro, non si sia dedicato alla materia[124]. D'altra parte, è lo stesso Buridano ad attribuire incredibile funzionalità speculativa a questa dottrina, servendosene non soltanto per l'analisi più "astratta" di alcuni sofismi logico-semantici – come mostra il capitolo 4 dell'ultimo trattato delle sue *Summulae de dialectica* –, ma anche per la risoluzione effettiva di problematiche di vario genere filosofico[125]. In questa sede, vorrei menzionare quantomeno il caso della q. 16 del libro VII della *Metafisica*, preso nella sua *ultima lectura*, ove ci si interroga sulla possibilità che gli universali esistano come "separati" dai singolari.

De Rijk[126] aveva rilevato come molte delle 12 ragioni *quod sic* iniziali presentate a favore della prospettiva platonica abbiano natura squisitamente "epistemica". Nella seconda delle ragioni *quod sic*, ad esempio, si sostiene l'esistenza di universali separati sulla base degli effetti che gli agenti naturali "intendono" produrre[127]. Quando si dice che il fuoco (*ignis*) è finalizzato alla generazione di un suo simile, ovvero di altro fuoco, vi sono soltanto tre soluzioni possibili, ovvero esso "intende" generare: 1. ogni fuoco; 2. soltanto un certo fuoco determinato, 3. un fuoco "comune". Che l'ipotesi 1 sia da scartare è di per sé evidente,

123. Cfr. Buridanus, *DS*, 4.3.8.4, p. 68, ll. 2-6: «Quae quidem omnia dicta ex hoc provenire videntur, quod illi accusativi quodammodo videntur pertinere ad suppositionem materialem, quia appellant conceptus suos, licet non supponant pro eis. Ideo non contingit descendere ad sua supposita. Sic autem appellant istos conceptus, quia intellegimus res secundum illos conceptus». Cfr. anche King (1985, p. 23); Maierù (1976, pp. 112-113); Klima (2009, pp. 191-192).

124. Cfr. *supra*, n. 117.

125. Cfr. ad es. Buridanus, *QM (U)*, IV, q. 8, Badius ed., f. 19ra (Ca, f. 62vb; Pa, f. 132va); ivi, VI, q. 1, f. 33rb (Ca, f. 76ra-b; Pa, f. 145va); *QPhy (U)*, II, q. 12, pp. 333, l. 6 – 334, l. 19; ivi, III, q. 1, pp. 10, l. 7 – 13, l. 8.

126. Cfr. de Rijk (1992, pp. 47-51).

127. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 16, Mansfeld ed., pp. 106, l. 16 – 107, l. 31.

poiché l'eventualità che un solo *ignis* generi tutti gli altri costituisce un qualcosa di impossibile anche solo a pensarsi. Tuttavia, nemmeno la 2 sembra costituire un'alternativa valida, poiché esso non è necessariamente orientato verso la generazione di un fuoco specifico, dato che – ad esempio – a seconda del materiale utilizzato come combustibile potrebbe generarne anche uno diverso. Tutto ciò sembra far credere che l'unica opzione plausibile sia la 3.

Rispondendo a tale argomentazione alla fine della *quaestio*, Buridano – ad un certo punto – chiama in causa proprio il principio dell'*appellatio rationis*:

> [I]lla nomina 'cognoscere', 'intendere', 'appetere' faciunt terminum sequentem apellare rationem, secundum quam significant ea, quae significant, non autem terminum praecedentem [...]. Sic etiam dicitur, quod Deum trinum et unum cognovit Averrois, sed non cognovit Deum trinum et unum. Sic ergo diceretur, quod omnem ignem, quem iste ignis potest generare, intendit iste ignis, sed non intendit omnem, quia si mediante cognitione intenderet ipse, non intenderet modo distributivo, sed secundum rationem indefinitam et indeterminatam (indeclaratam ed.[128]).[129]

I concetti di distribuzione e ragione indefinita sono ovviamente tratti dal linguaggio della supposizione[130]. Per dirla in termini semplici, la *suppositio distributiva* invale se è possibile porre in congiunzione gli enunciati singolari riguardanti ognuno dei *supposita* di un nome comune, come quando da '*omnis homo edit*' si inferisce '*Socrates edit et Plato edit et Aristoteles edit*', e così via. Di converso, nel caso della *suppositio indefinita* o *non distributiva* gli enunciati singolari vanno messi in disgiunzione, che è ciò che accade, ad esempio, per la proposizione '*homo currit*' che può essere risolta in '*Socrate currit vel Plato currit vel Aristoteles currit*', e via dicendo.

Con queste premesse, diviene più chiaro il punto a cui vuole arrivare Buridano con la propria argomentazione. La proposizione '*iste ignis intendit omnem ignem*' non può essere concessa, poiché la sua struttura prevede che '*omnem ignem*' appelli proprio la *ratio* complessa che ne sta alla radice. E dato che par-

128. De Rijk (1992, p. 52), sulla base del manoscritto Ca, legge '*indeterminatam*', al posto di '*indeclaratam*'. Ad un esame dei manoscritti, mi sembra che la lettura di de Rijk risulti più corretta. Cfr. ms. Ca, f. 94rb: «secundum rationem indefinitam et indeterminatam»; ms. Pa, f. 162va: «secundum rationem indeterminatam».

129. Buridanus, *QM (U)*, Mansfeld ed., p. 113, ll. 183-191.

130. Cfr. Buridanus, *DPS*, c. 3, p. 59, ll. 18-22: «Propter ista sophismata, rememorandum est quod [...] terminorum personaliter sive significative sumptorum duplex est suppositio, scilicet discreta et communis. Deinde communis est duplex, scilicet distributiva et non distributiva vel indefinita. Deinde non distributiva <vel indefinita est duplex, scilicet>, quaedam determinata et quaedam confusa tantum»; Buridanus, *DS*, 4.3.5-6, pp. 49, l. 5 – 51, l. 22.

ticelle come '*omnis*', '*quilibet*', '*quidquid*'[131] e simili sono state imposte secondo un *modus concipiendi* capace di universalizzare ciò a cui vengono applicate, risulta necessario interpretare distributivamente il predicato della proposizione considerata[132]. Ciò non accade, invece, per '*iste ignis omnem ignem intendit*', che non implicando in sé un'appellazione della *ratio* impositiva, ammette anche una lettura indefinita della supposizione del predicato; in questo modo, l'universalità dell'*intendere* dell'agente naturale può risolversi nella capacità di determinare disgiuntivamente uno qualunque dei suoi possibili effetti.

Può sembrare piuttosto singolare che Buridano utilizzi verbi legati alla sfera cognitiva anche per oggetti inanimati, come il fuoco. Il problema è effettivamente presente all'autore che nella stessa *quaestio* propone un'importante precisazione: sebbene i verbi di tipo intensionale competano in senso proprio solo a ciò che è dotato di cognizione[133], tuttavia essi possono esser attribuiti in senso "similitudinario" anche a ciò che risultano privi. Dunque, se nell'accezione più propria soltanto gli esseri animati sono guidati da un'intenzione o un appetito al compiere o meno una certa azione, c'è un senso in cui questo modo di parlare può essere utilizzato per spiegare come gli agenti naturali determinano il proprio effetto. In questo modo, è possibile parlare di *agentes non cognoscentes* come se avessero una sorta di conoscenza[134]. È indubitabile che tutto ciò rappresenti la cifra evidente della profonda rilevanza che l'autore attribuisce al valore epistemico degli enunciati, che lo porta ad applicare il principio dell'*appellatio rationis* anche laddove gli enti implicati manchino di attività cognitiva.

A questo punto, siamo nella situazione di apprezzare le conclusioni a cui lo stesso de Rijk giunge dopo aver analizzato la strategia argomentativa che, a partire dal problema dell'azione degli agenti naturali, il maestro piccardo poi riapplica in forme simili anche per altre *rationes quod sic*. Secondo lo studioso

131. Cfr. ivi, 4.3.7.1, pp. 51, l. 23 – 56, l. 24.

132. Cfr. anche Buridanus, *DPS*, c. 4, p. 98, ll. 13-19: «Sed magis videtur mihi dicendum quod ista sit concedenda 'omnem equum tibi debeo', quia non apparet mihi quod possem satisfacere nisi tradendo illud quod debeo. Et tamen satisfacerem tradendo Morellum; igitur vel debebam Morellum vel saltem Morellum debebam, et ita de Favello. Sed non credo quod haec sit concedenda 'debeo Morellum' vel etiam 'debeo omnem equum', quia non secundum talem rationem facta fuit obligatio, et tamen haec significant illae propositiones propter appellationem rationis a parte post».

133. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 16, Mansfeld ed., p. 112, ll. 162-171: «[I]sta nomina 'intentio' et 'appetitus' proprie attribuuntur cognoscentibus et in illis cognoscentibus saltem in nobis et animalibus brutis, ista nomina significant res distinctas sive actus distinctos ab ipsis intentionibus et apparentibus. Sed postea consequenter per similitudinem ad nos illa nomina attribuuntur agentibus naturalibus non cognoscentibus. Et non significant in eis actus distinctos ab illis agentibus intentionibus vel apparentibus. Immo sicut homo per intentionem vel appetitum est determinatus ad hoc vel illud faciendum, ita similitudinarie agens naturale, ex eo dicitur appetere vel intendere aliquam actionem vel aliquam formam».

134. Cfr. ivi, p. 113, ll. 191-193: «Et quia ista nomina attribuuntur rebus naturalibus secundum similitudinem ad nos, ideo debet dici in illis agentibus non cognoscentibus, sicut diceretur, si cognoscerent».

olandese, le soluzioni di Buridano mostrano quanto sia grande la distanza che lo separa da tutta la tradizione logica anglosassone, e quindi sia da realisti come Burley, ma anche da nominalisti del calibro di Heytesbury e Ockham. Difatti, se gli autori inglesi preferiscono avvalersi più sistematicamente della dottrina della *suppositio*, che di per sé produce una valutazione estensionale della materia trattata, il maestro piccardo mostra una chiara propensione a un approccio di tipo intensionale, che lo porta ad attribuire centralità e rilevanza ai modi in cui la mente umana risulta capace di concepire uno stesso e identico oggetto:

> Buridan's solution to such questions [...] rather betrays his vivid interest in epistemic questions. Thus, in spite of the differences between Burley on the one hand and Heytesbury and Ockham on the other, all three of them focus on the suppositional aspects rather than sharing Buridan's interest in epistemic matters, particularly, our capability of conceiving one and the same thing in quite different ways and the impact thereof upon the status of the things conceived or signified.[135]

Le tesi di de Rijk potrebbero, forse, apparire troppo radicali. Buridano, difatti, utilizza ancora metodicamente il linguaggio della supposizione e ciò è emerso proprio in riferimento alla questione degli agenti naturali, ove partendo dall'appellazione di ragione l'autore arriva alla determinazione della capacità suppositiva – distributiva o non – dei termini implicati. Tuttavia, lo studioso accentua ulteriormente il suo punto, sostenendo che è proprio l'attenzione che Buridano dedica alle capacità conoscitive della mente a consentirgli di passare continuamente da un approccio intensionalista a uno più estensionalista, e viceversa. Questo perché anche le teorie della *suppositio* e dell'*appellatio rationis* sono in ultima istanza riconducibili a dei diversi *modi concipiendi*:

> On the face of it, it is striking that Buridan [...] moves on so easily from his own intensionalistic approach (centered around the *appellatio rationis*) to the usual extensionalistic approach. On closer inspection of Buridan's general procedure, however, there is no lack of consistency at all. As a matter of fact, both Buridan's use of the suppositional solution (which is based on the *vis confundendi* of intentional verbs) and of the semantic one (focussing on the *appellatio rationis* conveyed by those verbs) are equally reducible to there being diverse modes of conceiving the things of the outside world. And it is precisely the existence of such diverse *modi concipiendi* Buridan is so keenly interested in.[136]

135. De Rijk (1992, p. 54).
136. Ivi, p. 55.

Pur nella diversità dei punti di partenza, quanto messo in evidenza dalla presente ricerca conduce verso risultati molto simili a quelli raggiunti da de Rijk.

6.4. La teoria dell'*appellatio formae* di Ockham è antesignana dell'*appellatio rationis* di Buridano?

6.4.1. *L'interpretazione di Panaccio*

All'incirca vent'anni dopo la comparsa del testo di de Rijk sulla dottrina degli universali di Buridano, Claude Panaccio è ritornato sulla materia con un articolo che prende di mira proprio le ipotesi avanzate dal ben noto studioso olandese. In questo scritto, pubblicato nel 2012 su *Vivarium*, Panaccio cerca di mostrare come l'originalità delle teorie buridaniane in riferimento all'interpretazione degli enunciati di tipo epistemico sia stata largamente "sopravvalutata" (*importantly overestimated*); questo perché l'approccio del maestro piccardo avrebbe significativi punti di contatto con quello adottato da Ockham stesso. Secondo lo studioso canadese, ciò emerge proprio se si esaminano quei punti degli scritti del *Venerabilis Inceptor* in cui si parla di come il predicato "appelli la sua forma" («appellat suam formam»), espressione tradizionale che, come abbiamo visto, compare anche in Buridano, sebbene egli le assegni un senso molto peculiare.

Sicuramente, l'indubitabile merito di Panaccio sta nell'aver portato l'attenzione su un punto spesso trascurato dagli studiosi, ma che ciononostante riveste un'importanza decisiva per capire alcuni risvolti della dottrina ockhamiana. Tuttavia, c'è anche da dire che proprio il concetto di appellazione della forma genera alcuni problemi e perplessità interpretative; ma, forse, ci conviene innanzitutto riportare qualche passaggio rilevante dell'esposizione di Ockham:

> [P]raedicatum appellat suam formam. Quod est sic intelligendum: non quod supponat pro se vel pro conceptu, sed quod per talem propositionem denotatur quod propositio in qua ipsummet praedicatum sub propria forma, hoc est ipsummet et non aliud, praedicatur de illo pro quo subiectum supponit, vel de pronomine demonstrante illud praecise pro quo subiectum supponit, fuit vera, si talis propositio sit de praeterito; vel quod erit vera, si talis propositio sit de futuro; vel quod sit possibilis, si prima propositio sit de possibili; vel necessaria si prima propositio sit de necessario; vel impossibilis, si prima propositio sit de impossibili; vel per se, si prima propositio sit de per se; vel per accidens, si prima propositio sit de per accidens. Et sic de aliis propositionibus modalibus.[137]

137. Ockham, *SL*, I, c. 71, OPh, I, p. 216, ll. 60-71.

Stando all'interpretazione di Panaccio, l'appellazione della forma "spiegherebbe" il perché in una proposizione al passato il predicato possa stare solo per quelle cose identificabili come suoi *supposita* nell'arco temporale espresso dal verbo di riferimento; ovvero, se si dice 'una cosa bianca era nera', il predicato può avere supposizione soltanto per quegli enti che erano di colore nero nel passato[138]. Di converso, il soggetto può stare sia per i suoi *supposita* del presente che del passato. In aggiunta, questa teoria ha un'importanza fondamentale anche per la valutazione del valore di verità delle proposizioni modali. In presenza di un enunciato di questo tipo, difatti, l'appellazione della forma richiede che il *modus* di riferimento possa esser predicato di una proposizione non modale al presente che vede il predicato attribuito a uno dei *supposita* del soggetto. Ad esempio, per la veridicità dell'enunciato 'Socrate è necessariamente un uomo' si richiede che sia necessaria la proposizione 'questo è un uomo', immaginando che sia proferita *demonstrando* Socrate. Ma per avere un'idea più chiara di questa materia, si può riportare per intero un passo tratto dal capitolo 10, della parte II della *Summa logicae*:

> [A]d veritatem talium propositionum requiritur quod praedicatum sub propria forma competat illi pro quo subiectum supponit, vel pronomini demonstranti illud pro quo subiectum supponit; ita scilicet quod modus expressus in tali propositione vere praedicetur de propositione de inesse, in qua ipsummet praedicatum praedicatur de pronomine demonstrante illud pro quo subiectum supponit, proportionaliter sicut dictum est de propositionibus de praeterito et de futuro. Sicut ad veritatem istius omne verum de necessitate est verum, requiritur quod quaelibet propositio sit necessaria in qua hoc praedicatum 'verum' praedicatur de quolibet pro quo hoc subiectum verum, supponit, puta quod quaelibet talis sit necessaria 'hoc est verum', 'illud est verum', demonstrato quocumque pro quo subiectum supponit. Et quia non quaelibet talis est vera, ideo haec est simpliciter falsa omne verum de necessitate est verum.[139]

Il discorso diviene interessante se pensiamo che Ockham considera gli enunciati epistemici contenenti un verbo di tipo intensionale ('*cognoscere*', *scire*' etc.) come una particolare tipologia di proposizioni modali. E, in effetti, qualche riga dopo, nell'ultimo paragrafo dello stesso capitolo, egli estende la regola applicata

138. Cfr. Panaccio (2012, pp. 145-146): «That the predicate appellates its form thus explains in Ockham's view why it is that the predicate term of a past-tense sentence can only supposit for individuals which fell under that very predicate at the past moment indicated by the verb [...]. This, by contrast, is no true of the subject of such a sentence for Ockham».

139. Ockham, *SL*, II, c. 10, OPh, I, pp. 276, ll. 11-24.

nel caso delle modali anche a questi ultimi. Ciò evidenzia l'estrema centralità che il principio dell'appellazione della forma da parte del predicato riveste nella valutazione del valore di verità degli enunciati epistemici. Su questo punto torneremo fra poco; per adesso, bisogna precisare che per Panaccio vi sono almeno tre importanti punti di contatto tra la teoria dell'*appellatio formae* di Ockham e quella dell'*appellatio rationis* di Buridano. Ambedue, difatti: 1. presuppongono che il termine in questione abbia supposizione personale, e non materiale[140]; 2. spiegano il perché non si possano sostituire termini coestensivi in contesti epistemici[141]; 3. corrispondono a una sorta di connotazione del concetto.

I primi due punti possono esser sicuramente concessi. Tuttavia, essi ci dicono ben poco sulla comunanza delle due dottrine. La possibilità che i termini in enunciati epistemici abbiano supposizione personale, a cui si fa riferimento nel punto 1, è una constatazione che viene fuori dalla considerazione dei loro stessi referenti, e lascia trasparire molto poco sull'approccio adottato dagli autori. In maniera simile, anche l'accettazione del punto 2 non rende le loro teorie necessariamente assimilabili dal punto di vista contenutistico. Inoltre, bisogna anche dire che Ockham non utilizza mai la dottrina dell'*appellatio formae* per parlare della insostituibilità dei termini coestensivi; tale problematica rimane ancora una volta un po' distante dal suo *focus* filosofico, pur essendo sicuramente possibile declinare la sua teoria in tal senso.

Certamente, la motivazione più rilevante, nonché quella su cui Panaccio stesso si sofferma molto più diffusamente, è la 3. Essa viene comprovata sulla base di alcuni passaggi inferenziali che possono essere così schematizzati: I. l'*appellatio rationis* è per Buridano una sorta di "connotazione contestuale" (*contextual connotation*); II. l'*appellatio formae* di Ockham è un tipo speciale di connotazione contestuale; III. l'*appellatio formae* è una forma contestuale di connotare il concetto, così come l'*appellatio rationis* di Buridano. Nel prossimo paragrafo, cercheremo di comprovare la sostenibilità di queste tesi.

6.4.2. *Le criticità della lettura di Panaccio e il vero* focus *della teoria ockhamiana dell'*appellatio

La tesi I, in realtà, costituisce più che altro una sorta di premessa argomentativa. Essa si fonda sulla visione che vedrebbe la nozione di appellazione, in Bu-

140. Cfr. Panaccio (2012, p. 151): «The first salient feature we had identified in Buridan's approach was that a term appellating its reason for him normally has personal, rather than material (or simple), supposition».

141. *Ibidem*: «Second, the appellation of the form for Ockham is precisely what rules out the intersubstitutivity of coextensive terms in such epistemic contexts».

ridano, semplicemente come una controparte contestuale della connotazione. Tale prospettiva, però, presenta alcune problematicità. Come abbiamo visto, l'*appellatio* non può essere eccessivamente legata alla nozione di *connotatio*, dato che l'*appellatum* può talvolta essere identificato con la *res* significata – e non connotata – dal termine e, addirittura, può talvolta esser identificato con il concetto. Tuttavia, tutto ciò rimane soltanto una precisazione terminologica; se si concede che l'espressione 'connotazione contestuale' non faccia necessariamente riferimento al modo in cui Buridano intende la *connotatio*, forse, con tutti i limiti del caso, la premessa di Panaccio potrebbe esser ancora concessa.

È con la tesi II che cominciano ad emergere problemi più determinanti. Panaccio stesso ammette che Ockham non è esplicito al riguardo[142]; tuttavia, lo studioso ritiene possibile provare come l'identificazione dell'appellazione della forma con una sorta di connotazione contestuale sia l'unica soluzione ammissibile. La sua dimostrazione, in realtà, è molto semplice. Innanzitutto, egli parte dalla constatazione che l'appellazione della forma non può davvero essere una varietà della supposizione. Ora, però, Ockham individua due proprietà non contestuali, ovvero la significazione primaria e la connotazione; proprio per questo motivo, se si ammette che la *suppositio* – e di ciò non si può davvero dubitare – è la controparte contestuale della significazione, ciò che manca è un qualcosa che faccia lo stesso nel caso della connotazione. Insomma, il fatto che l'*appellatio formae* funga da connotazione contestuale è un "requisito implicito" della teoria ockhamiana:

> Similarly, then, it is an implicit requirement of Ockham's semantics that there should be some contextual counterpart to connotation, some contextual relation of the term taken within a proposition to whatever it is that it "obliquely" refers to in this context [...]. It is true that Ockham never developed the idea, but such a development is called for by his theory. And it was carried on actually by none other than John Buridan himself, who precisely used for that purpose the technical term '*appellatio*' as a general label for contextual connotation. My point now is that Ockham's appellation of the form – since it is a contextual semantical relation, but not a variety of supposition – has already to be seen as a special variety of such contextual connotation.[143]

Per quanto la proposta di Panaccio sia interessante, il suo modo di argomentare appare alquanto congetturale. Egli, difatti, fa semplicemente derivare

142. Cfr. ivi, p. 152: «Ockham, admittedly, is much less explicit on this».
143. Ivi, p. 154.

da una necessità "intrinseca" alla dottrina di Ockham una certa lettura, senza che, però, questa abbia chiare conferme all'interno del testo. E già questa è una motivazione particolarmente importante per dubitare della sua attendibilità. Forse, il punto ancora più problematico è la premessa stessa da cui parte il ragionamento di Panaccio: ovvero, il fatto che l'appellazione della forma, in Ockham, non possa costituire una variante di supposizione. In realtà, sembrerebbe che proprio tra queste due nozioni vi sia una profonda affinità.

In precedenza, abbiamo visto come per molti degli autori del secolo XIII l'*appellatio* fosse trattata alla stregua di una tipologia di supposizione, precisamente quella che il termine possiede quando sta per i suoi referenti individuali attualmente esistenti nel tempo presente. Certo, questo non vuol dire che Ockham la utilizzi allo stesso modo, dato che, come mostra chiaramente nel caso di Buridano, tale nozione aveva finito con l'esperire variazioni particolarmente sensibili nella propria valenza speculativa. Ma c'è probabilmente un testo che può aiutarci ad avere un'idea più chiara di che cosa Ockham intenda per *appellatio formae*, che è il *De puritate artis logicae* di Walter Burley, opera che, essendo scritta in costante riferimento – e scontro – con la *Summa logicae*, permette di comprenderne alcuni risvolti teoretici.

Agli inizi del *De puritate*, Burley individua due definizioni di supposizione: secondo l'accezione generale, essa può competere sia al soggetto che al predicato di una proposizione; in un senso più ristretto, essa è proprietà del soggetto, nella misura in cui sta in relazione con un predicato. Proprio in queste prime righe, inoltre, Burley specifica che la prima accezione costituisce qualcosa "in più" rispetto all'*appellatio*, che invece compete solo ai predicati:

> Suppositio communiter accepta est proprietas termini ad alium terminum in propositione comparati. Et isto modo convenit suppositio tam subiecto quam praedicato quam etiam verbo seu consignificatis ipsius verbi. [...] Et suppositio hoc modo accepta est in plus quam appellatio, quia suppositio competit tam subiecto quam praedicato et appellatio competit praedicato tantum.[144]

Questa prima informazione potrebbe apparire abbastanza vaga, dato che non ci fornisce ancora una definizione completa dell'appellazione. Per fortuna, tale lacuna viene adeguatamente colmata nella *secunda pars* del *De puritate* che si apre proprio con un capitolo dedicato a tale materia:

144. Gualterius Burlaeus, *De puritate artis logicae. Tractatus longior*, t. I, I, c. 1, Boehner ed., pp. 1, l. 25 – 2, l. 5.

> Et est appellatio proprietas termini communis praedicabilis de suis inferioribus. Unde sicut suppositio stricte accepta est proprietas subiecti, prout comparatur ad praedicatum, ita appellatio est proprietas praedicati comparati ad subiectum sive ad inferius.[145]

Questo breve estratto conferma senza dubbio l'osservazione di Read, secondo cui, per Burley, l'*appellatio* ha quasi preso il posto di ciò che nel secolo XIII era la *copulatio*[146]. Al di là di questa considerazione, ciò che ci interessa maggiormente è la stretta affinità che l'autore inglese stabilisce tra l'*appellatio* e la *suppositio*. In un senso più generale, difatti, si può dire che un predicato suppone personalmente per i suoi *inferiora*, ovvero i *supposita* individuali; ma in un senso più proprio bisogna dire che appella questi ultimi. Questa conclusione sembra essere ispirata dalla tradizionale identificazione proposta dai grammatici tra il nome appellativo e il nome comune, il quale, in effetti, è l'unico che può avere degli *inferiora* a cui riferirsi, differenti dal suo significato principale, che è l'universale in senso proprio[147].

A ben vedere, anche il capitolo della *Summa logicae* di Ockham che dà inizio alla parte sulla supposizione, il 63 della parte I, si apre con l'individuazione di due significati di supposizione, posti proprio in relazione all'appellazione:

> [S]uppositio accipitur dupliciter, scilicet large et stricte. Large accepta non distinguitur contra appellationem, sed appellatio est unum contentum sub suppositione. Aliter accipitur stricte, secundum quod distinguitur contra appellationem. Sed sic non intendo loqui de suppositione sed primo modo tantum. Et sic tam subiectum quam praedicatum supponit.[148]

L'esposizione è certamente concisa, eppure è evidente che qui Ockham sta proponendo la stessa identica distinzione ripresa dal *De puritate* di Burley: ovvero, l'appellazione è il nome tecnico che si dà alla supposizione quando compete ai predicati. Tuttavia, Panaccio, in una breve nota, rileva che la nozione di cui si parla in questo punto specifico della *Summa logicae* non corrisponde al senso che l'*appellatio* assume quando si dice che un "predicato appella la sua forma"[149]. Sebbene si possa assentire a tale osservazione, vi sono due punti da

145. Ivi, II, p. 48, ll. 26-28.
146. Read (2023, §5).
147. Cfr. Gualterius Burlaeus, *De puritate artis logicae. Tractatus longior*, t. I, I, c. 1, Boehner ed., pp. 48, l. 30 – 49, l. 2.
148. Ockham, *SL*, I, c. 51, OPh, I, p. 163, ll. 4-9.
149. Cfr. Panaccio (2012, p. 153, n. 31).

rilevare: 1. il senso "diverso" di questa nozione è ancora in qualche modo costitutivamente relato con quello di supposizione; 2. la distinzione tra queste accezioni di *appellatio* compare, ancora una volta, in Burley stesso. Nello stesso *De puritate*, difatti, si dice che l'appellazione della forma indica semplicemente il fatto che quello stesso predicato presente in una proposizione al futuro, al passato o comunque modale deve poter esser predicato di uno dei *supposita* in un enunciato al presente. Di conseguenza, l'autore non esita ad affermare che, in questo nuovo senso, '*appellare*' equivale a '*praedicare*':

> Unde appellare uno modo idem est quod praedicare; et sic accipitur, cum dicitur, quod praedicatum appellat suam formam. Alio modo appellare idem est, quod esse commune; et sic est verum, quod terminus communis appellat sua inferiora.[150]

Significativo, poi, è il fatto che anche il trattato di ispirazione ockhamista intitolato *Elementarium logicae* individua due definizioni di appellazione, che almeno in parte seguono una scia simile a quella burleyana:

> 'Appellare' autem et 'appellatio' dupliciter accipitur. Uno modo pro significare plura; per quem modum dicuntur quaedam nomina esse nomina appellativa [...]. Aliter accipitur 'appellare' pro terminum exigere vel denotare se ipsum debere sub propria forma, id est ipsummet praedicari in aliqua alia propositione. Et sic solebant <dicere> quod praedicatum appellat suam formam et subiectum non appellat suam formam.[151]

Come è possibile vedere, la prima definizione procede nuovamente sul calco della nozione di termine appellativo, anche se bisogna precisare che in questo caso non si specifica che l'*appellare* non possa competere al soggetto – sebbene nemmeno si espliciti il contrario. Tuttavia, quel che è rilevante è che anche qui acquisisce chiara centralità la nozione di predicazione per spiegare la seconda definizione: 'appellare la forma' indica la necessità che quello stesso termine si predichi in un'altra proposizione.

Siamo, a questo punto, nelle condizioni di chiarificare maggiormente il pensiero di Ockham in materia. Essendoci qualche altro esempio – anche se successivo alla *Summa logicae* – non risulta certamente implausibile la possibilità che anche lui ammetta due sensi di appellazione; ma a prescindere da questo, ciò che salta all'occhio è che egli non sembra interpretare in maniera di-

150. Gualterius Burlaeus, *De puritate artis logicae. Tractatus longior*, t. I, II, Boehner ed., p. 49, ll. 17-20.
151. Ps.-Ockham, *Elementarium logicae*, III, c. 12, OPh, VII, p. 117, ll. 2-13.

versa da Burley o dall'autore dell'*Elementarium logicae* la capacità del predicato di appellare la forma. Abbiamo già osservato ciò in precedenza, in riferimento alla spiegazione che il *Venerabilis Inceptor* dà del valore di verità delle proposizioni diverse da quelle categoriche al presente. Ma possiamo menzionare a tal riguardo un passaggio ulteriore, tratto dall'*Expositio* sugli *Elenchi sofistici*:

> [L]icet terminus a parte subiecti possit sic supponere pro diversis et habere diversas acceptiones, tamen quando ponitur a parte praedicati non potest tales acceptiones habere. Sed semper a parte praedicati 'appellat suam formam', secundum dictum antiquum, quod sic est intelligendum: quod oportet ad veritatem talis propositionis quod ipsummet praedicatum sub propria forma, et non tantum illud pro quo supponit, aliquando possit *vere praedicari* de illo pro quo supponit subiectum, quamvis non pro se. Sicut ad veritatem istius 'album erit nigrum' requiritur quod haec erit vera 'hoc est nigrum', demonstrando illud pro quo supponit subiectum in ista 'album erit nigrum'.[152]

La frequenza con cui Ockham si avvale del verbo '*praedicari*' in questi contesti è indicativo di una cosa estremamente rilevante: l'*appellatio formae* ha più a che fare con la referenza "diretta" che con quella obliqua espressa dalla connotazione. Ciò risulta evidente proprio in ragione dello stretto legame che c'è tra la supposizione e la predicazione stessa, che l'autore è disposto costantemente a sottolineare nelle sue opere. Ad esempio, nel capitolo 63 della parte I della *Summa logicae*, stabilisce come regola generale il fatto che «numquam terminus in aliqua propositione [...] supponit pro aliquo nisi de quo *vere praedicatur*»[153]. In maniera simile, nella *quaestio* 17 del *Quodlibet* V, al fine di spiegare la prima accezione, quella più ristretta e propria, che egli individua del verbo '*significare*', Ockham pone una relazione quasi "identitaria" tra il *vere supponere* in una proposizione categorica al presente e il *vere et affermative praedicari*[154].

Che tutto ciò torni in gioco in questo contesto è suggerito proprio da quel '*vere*' che anche nella citazione tratta dall'*Expositio* sugli *Elenchi sofistici* accompagna la nozione di predicazione. Questo perché l'appellazione della forma semplicemente stabilisce che una proposizione può esser vera se, e solo se, esiste un istante temporale in cui è possibile formulare un enunciato al tempo presente in cui, secondo le condizioni fissate dalla proposizione originaria, il

152. Ockham, *EElen*, I, c. 2, OPh, III, p. 29, ll. 144-154 (il corsivo è mio).

153. Ockham, *SL*, I, c. 63, OPh, I, p. 194, ll. 33-35.

154. Cfr. Ockham, *Quodl.*, V, q. 16, OTh, IX, p. 543, ll. 15-17: «[U]no modo dicitur nomen et vox significare aliquid quando vere pro illo supponit in propositione de inesse et de praesenti, et vere et affirmative praedicatur de eo».

predicato si predica "in maniera veritiera" di un pronome dimostrativo che designa uno solo dei *supposita* del soggetto originario; detta in parole povere, bisogna ottenere una proposizione che – nelle modalità stabilite – renda evidente la possibilità di una convergenza attuale tra la supposizione del predicato e quella del soggetto originario. Nel caso delle proposizioni al presente, tutto ciò è immediato. '*Homo est albus*' può essere comprovata proferendo l'enunciato '*hoc est album*' proprio nel tempo presente, immaginando di mostrare uno dei referenti del termine '*homo*'. Per quelle al futuro o al passato tale situazione cambia. Nel caso di '*album erit nigrum*' è evidente che tra i *supposita* del predicato non rientrano quelli del soggetto, poiché altrimenti l'intera proposizione diverrebbe contraddittoria. Allora ciò che accade è che '*nigrum*' deve esser utilizzato con la stessa *forma*, ovvero senza che muti la sua funzione di rimando, in un diverso istante temporale, cosicché possano cambiare i suoi *supposita* presenti; dunque, con questo cambiamento dei referenti attuali, ma non della funzione di significazione principale, sarà possibile enunciare in maniera veritiera '*hoc est nigrum*' di una di quelle cose che, in un istante temporale passato, figuravano tra i *supposita* di '*album*'.

Questa stessa necessità di ricercare un modo in cui il predicato può esser detto, al presente, di un *suppositum* del soggetto trova applicazione, come abbiamo visto, anche nelle proposizioni modali. E ciò costituisce la cifra più evidente di come l'*appellatio formae* si inserisca in un circuito che è fino in fondo "estensionale". L'uso di enunciati contenenti pronomi dimostrativi in posizione di soggetto era stato assunto dall'autore come un criterio particolarmente efficace per la verifica della supposizione stessa, e ciò in ragione della capacità che essi hanno di fornire prova concreta del fatto che un certo termine abbia un effettivo corrispettivo nella realtà del mondo. Ockham, inoltre, ammette esplicitamente che le connotazioni dei termini non possono esser provate allo stesso modo; non si può, ad esempio, dire di un qualcosa '*hoc est album*' pretendendo che il predicato stia per la sola "bianchezza"[155]. Proprio per questo motivo, se l'appellazione della forma indica la possibilità che un termine si predichi in maniera veritiera in questo tipo di enunciati, ciò significa semplicemente che esso può assumere la stessa supposizione del termine che funge da soggetto.

Quanto detto sembra far crollare la tesi II che è possibile ricavare dalla ricostruzione di Panaccio: ovvero, l'equiparazione della appellazione della forma a un tipo di connotazione. Se così stanno le cose, viene meno con essa anche la tesi III. Tuttavia, volendo approfondire ancora più accuratamente la materia, possiamo probabilmente mostrare che, anche se concedessimo, per assurdo, che l'appella-

155. Cfr. Ockham, *SL*, II, OPh, I, c. 11, p. 280, ll. 25-32. Ho riportato tale passo già *supra*, n. 10.

zione sia effettivamente una particolare tipologia di "referenza obliqua", non ci sarebbero comunque ragioni cogenti per ritenerla una connotazione del concetto.

Secondo Panaccio, la connotazione che si esprime tramite l'appellazione della forma consiste semplicemente nel richiamare alla mente il termine stesso – ossia in quanto predicato di questi enunciati capaci di mostrare la verità di proposizioni al passato, al futuro e modali[156]. Assunto ciò, per lo studioso non resta altra possibilità che ammettere che il termine non venga "connotato" nelle sue forme vocali o scritte, perché queste – in quanto prodotti di tipo convenzionale – potrebbero cambiare il proprio significato nel tempo. E, dunque, dato che il termine appellato deve risultare equivalente semanticamente, e non foneticamente o morfologicamente, al predicato originario, bisogna per forza di cose risalire al concetto a cui tali voci o lettere scritte sono subordinate. Non resta altro che ammettere, dunque, che l'*appellatio formae* sia rivolta ai termini mentali, finendo con l'assumere lo stesso ruolo dell'*appellatio rationis* di Buridano:

> The exact role of Ockham's appellation of the form, remember, is to call to mind the predicate of certain singular sentences which, according to the case under consideration, must have been true at some point in the past, or be true at some point in the future, or be necessary, or possible, or known, or doubted, and so on. But surely those sentences and predicates must be the mental ones rather than the spoken or written corresponding sentences and predicates, for the latter's meaning is purely conventional and could arbitrarily change according to speakers and moments of time [...]. In other words, the relation the appellated term must have with the original appellating predicate is not one of phonological or written isomorphism or identity, but semantical equivalence. Underlying concepts are what is relevant here, and they are, therefore, the required *appellata*.[157]

Ancora una volta, però, ci troviamo dinanzi a un modo di argomentare che assume come basilari ipotesi e inferenze congetturali che non vengono corroborate né supportate da alcun passaggio degli scritti di Ockham. E anche se la ricostruzione proposta fosse vera, risulterebbe davvero difficile credere che Buridano possa aver ricavato la sua teoria dell'*appellatio rationis* a partire dalle dottrine del *Venerabilis Inceptor*, che è la conclusione a cui vuole arrivare Panaccio. A quel punto, difatti, bisognerebbe dire che il maestro piccardo abbia tratto spunto da intuizioni che Ockham non ha reso così esplicite nei suoi testi. Oltretutto, sembra sia possibile portare avanti, ancora una volta, l'esem-

156. Cfr. Panaccio (2012, p. 155).
157. Ivi, pp. 155-156.

pio di Walter Burley, che sempre nel *De puritate* equipara la *forma* propria del predicato con il pronunciamento della medesima voce:

> [P]raedicatum dicitur appellare suam formam, quia sub eadem forma et *sub eadem voce*, sub qua praedicatur in propositione de praeterito vel de futuro vel de possibili, praedicabatur vel praedicabitur vel potest praedicari in propositioni de praesenti de illo, pro quo subiectum supponit.[158]

È vero, il fatto che Burley sostenga tale dottrina non lo vuol dire che lo faccia anche Ockham. Tuttavia, c'è da rilevare che proprio perché l'espressione '*praedicatum appellat suam formam*' ha una lunga storia, la sua mancata contestualizzazione favorisce l'opportunità di fraintendimento. Se, dunque, Burley ed Ockham utilizzano tale teoria con le stesse finalità, forse non risulta così inopportuno credere che ambedue condividano una visione simile.

Ma forse si può presentare qualche critica finale più cogente. Quando Panaccio argomenta che il termine appellato può essere solo quello mentale, c'è qualcosa che risulta contradditorio con questa constatazione, ovvero proprio il fatto che egli chiami in causa gli enunciati che hanno come soggetto un pronome dimostrativo. Ockham, difatti, aveva espresso dei seri dubbi sulla possibilità che nella mente potessero esistere particelle pronominali, al punto tale che nei *Quodlibeta* le omette dalla sua rendicontazione dei concetti[159]. Certo, con questo non voglio dire che Ockham esclude i segni mentali dal suo discorso sull'appellazione; tuttavia, il fatto che egli non si premuri di fornire un'alternativa esplicita o un chiarimento – magari facendo ricorso alla nozione di *cognitio intuitiva*, che altrove impiega largamente – e che, al contrario, adotti senza riserve le strutture proprie del linguaggio convenzionale, lascia intendere che non voglia confinare il proprio ragionamento al solo piano concettuale. Anzi, e questo è l'ultimo punto che vorrei segnalare, il principio dell'appellazione della forma funziona indipendentemente dalla "materia" che compone il predicato; ovvero, a prescindere dalla sua versione scritta, vocale o mentale che assume, il termine "appellato" può fungere comunque da verificante di una certa proposizione.

Sembra, dunque, che la proposta interpretativa di Panaccio abbia davvero pochissimi elementi a suo favore. Forse, si potrebbe pensare che un ultimissimo spiraglio di vicinanza con le teorie buridaniane possa esser individuato in riferimento al trattamento che Ockham riserva agli enunciati squisitamente epistemici, punto che ho volutamente lasciato in sospeso fino ad ora. Ma an-

158. Gualterius Burlaeus, *De puritate artis logicae. Tractatus longior*, t. I, II, Boehner ed., p. 48, ll. 6-10.
159. Cfr. *supra*, c. 4, p. 307.

che qui, sembra che il discorso non cambi rispetto a quanto già detto. Scrive, difatti, il *Venerabilis Inceptor*:

> Praedicta autem sunt intelligenda de aliis propositionibus modalibus, sicut de istis 'omnis homo scitur a te esse animal', nam ad veritatem istius requiritur quod quaelibet talis sit vera 'ista est scita a te: iste est animal, et iste est animal', et sic de singulis".[160]

Se messo a paragone con l'approccio di Buridano, emerge in maniera evidente la diversità della sua strategia con quella proposta da Ockham. Per quest'ultimo il verbo intensionale sembra comunicare un "modo" che deve essere chiaramente esemplificato ed integrato negli enunciati capaci di verificare la proposizione di riferimento. Il meccanismo della *demonstratio* e del riferimento alle realtà singolari gioca ancora una volta la parte maggiore. La verità dell'enunciato '*omnis homo scitur a te esse animal*' viene valutata in base al fatto che un certo individuo – cioè, il referente dell'espressione '*a te*' – conosca la validità della proposizione che congiunge tutti i casi in cui il predicato si predica *vere* dei pronomi che si riferiscono a ciascuno dei *supposita* del soggetto '*homo*': ovvero, '*iste est animal et iste est animal*' e così via. Ma con ogni probabilità Buridano non sarebbe stato d'accordo con la valutazione dei requisiti di verità di tale proposizione. Questo perché l'eventualità che il referente del '*a te*' sappia che è vero l'enunciato copulativo '*iste est animal et iste animal…*' non esaurisce *in toto* la funzione che il verbo '*scire*' ha sui predicati che lo seguono. Piuttosto, egli deve conoscere ognuno dei *supposita* per quella *ratio* sottesa al termine '*animal*', e ciò è rilevante proprio perché influisce sul tipo di inferenze che si possono dedurre da tale enunciato.

Inutile rilevare come Ockham non ponga alcuna precisazione che vada verso questa direzione; anzi, che tutto questo discorso non rientri nell'orbita della sua sensibilità filosofica, lo dimostra un passo tratto dalla sua *Expositio* sugli *Elenchi sofistici*: «Nam hic nulla est fallacia 'tu nosti Coriscum; Coriscus est veniens; igitur tu nosti venientem', nec hic 'tu nosti Coriscum; Coriscus est coopertus; igitur tu nosti coopertum'»[161]. Si tratta di tipi di inferenze che, come si è visto, Buridano considererebbe palesemente false, e ciò proprio in virtù dell'*appellatio rationis* delle proposizioni implicate:

> Et sic non sequitur 'cognosco Socratem; et Socrates est veniens; ergo cognosco venientem', quia licet cognoscam eum secundum illam rationem secundum quam

160. Ockham, *SL*, II, c. 10, OPh, I, p. 279, ll. 100-105.
161. Ockham, *EElen*, II, c. 9, OPh, III, p. 231, ll. 28-30.

> dicitur Socrates, tamen non cognosco eum secundum illam rationem secundum quam dicitur veniens.[162]

Panaccio spiega questa differenza sulla base di una maggiore attenzione che Buridano dedicherebbe alla convenzionalità del linguaggio, che lo porta a valutare gli effetti che le differenti posizioni dei termini possono avere sul valore dell'enunciato[163]. Questo può esser assunto in parte come vero, anche se ritorneremo sull'argomento. Il punto, però, è che la questione è differente. Se non è possibile accettare l'equiparazione dell'*appellatio formae* a una sorta di connotazione, e sembrerebbe che le ragioni per refutare questa teoria siano di gran lunga più cogenti di quelle portate in suo supporto, non resta altro che concludere che i due autori si muovono su di un circuito molto diverso. Nella teoria dell'*appellatio rationis* di Buridano è la tipologia di conoscenza che un individuo possiede a esser coinvolta in maniera determinante nell'individuazione del valore di verità di una proposizione. Di converso, per Ockham, anche nel caso degli enunciati epistemici ciò che si ricerca è il riscontro ultimo tra ciò che si sa e la realtà stessa. Da questo punto di vista, sembrerebbe che l'*appellatio formae* sia il principio di cui il *Venerabilis Inceptor* si avvale per riconfigurare secondo una strategia prettamente estensionalista – ovvero, volta alla *demonstratio* nella realtà – anche il valore di verità di quegli enunciati che non riguardano esclusivamente stati di cose attuali. Il che dà ampie ragioni per credere che l'interpretazione di de Rijk sia molto più fondata.

162. Buridanus, *DPS*, p. 82, ll. 7-10.

163. Cfr. Panaccio (2012, pp. 158-159): «At bottom, the disagreement between Ockham and Buridan over the Coriscus case comes from the fact that Buridan associates the appellation of reason not only with a certain grammatical function of the relevant term [...] but also with a determinate word-order [...]. This might be connected with Buridan spontaneously favouring, as Joël Biard has remarked, conventional language as the object of logic».

Capitolo 7

L'origine dei concetti e le funzioni del linguaggio mentale

7.1. Introduzione

Il complemento finale del confronto tra le dottrine semantiche di Ockham e Buridano non può non esser dato da un'analisi più mirata di alcuni aspetti che determinano la possibilità di applicazione delle funzioni logico-linguistiche all'*oratio mentalis*. Di primo impatto, potrebbe sembrare che di questo argomento abbia già discusso a sufficienza, ma, in realtà, fino ad ora ho volutamente lasciato in secondo piano almeno due problematiche di un certo rilievo: 1. il modo in cui i due autori giustificano l'origine di quei concetti che non è possibile acquisire direttamente dalla realtà; 2. quali proprietà semantiche – e perché – competono in senso proprio ai concetti. Prima di far ciò, però, occorre dare qualche precisazione sull'approccio che adotterò.

In riferimento al pensiero di Ockham, il punto 1 è al momento al centro di un acceso dibattito che vede gli studiosi scontrarsi sullo statuto specifico che i concetti connotativi hanno nella dottrina "matura" dell'autore inglese. Secondo l'opinione che qualche anno fa andava per la maggiore, il *Venerabilis Inceptor* non ammetterebbe nella sua teoria "matura" del linguaggio mentale dei termini semplici di tipo connotativo, poiché questi sarebbero, piuttosto, sostituiti da definizioni di tipo nominale contenenti soltanto termini *absoluti*[1]. Tuttavia, Claude Panaccio ha argomentato proprio per la tesi opposta: ovvero, per l'esistenza di concetti connotativi semplici[2]. E sebbene la ragionevolezza delle tesi di Panaccio sia riconosciuta, per alcuni esse sembrano creare una contraddizione interna alla dottrina ockhamiana che ha portato a cercare soluzioni alternative[3]. In questo capitolo non intendo prendere posizione specifica

1. Cfr. Spade (1975a, pp. 55-76; 1990); Adams (1987, I, pp. 319-327); Normore (1991, pp. 58-59).
2. Cfr. Panaccio (1990a; 2000; 2003; 2004, pp. 63-82; 2023b, pp. 153-156).
3. A seguito delle critiche di Panaccio, Spade (2007, pp. 238-240) ha avanzato l'idea che i passi in cui Ockham parla di concetti connotativi semplici si giustificano ammettendo che nella mente non esiste niente di "metafisicamente" composto, e ciò varrebbe anche per le proposizioni. Una visione di tal genere

su questo dibattito; piuttosto, la mia attenzione verterà su quegli aspetti che possono mostrare in maniera più evidente la distanza d'approccio e di finalità che, anche su questa materia, emerge dalle dottrine di Buridano e di Ockham.

7.2. Ockham e il problema dell'origine dei concetti *non absoluti*

7.2.1. *Le principali interpretazioni di* Ordinatio*, I, d. 2, q. 8*

> Aug. Quid? Signum nisi aliquid significet, potest esse signum?
> Ad. Non potest.
> Aug. Quot uerba sunt in hoc versu: 'Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui'?
> Ad. Octo [...]
> Aug. Dic mihi, quid singula uerba significent.
> Ad. Video quidem, quid significet 'si', sed nullum aliud uerbum, quo id exponi possit, inuenio. [...] Videtur mihi, quod dubitationem significet; iam dubitatio ubi nisi in animo est.
> Aug. Accipio interim; persequere cetera.
> Ad. 'Nihil' quid aliud significat, nisi id quod non est?
> Aug. Verum fortasse dicis: sed revocat me ab assentiendo quod superius concessisti, non esse signum nisi aliquid significet; quod autem non est, nullo modo esse aliquid potest. Quare secundum verbum in hoc versu non est signum, quia non significat aliquid; et falso inter nos constitit, quod omnia verba signa sint, aut omne signum aliquid significet. [...] Quid igitur facimus? An affectionem animi quamdam, cum rem non videt, et tamen non esse invenit, aut invenisse se putat, hoc verbo significari dicimus potius, quam rem ipsam quae nulla est?[4]

Il ragionamento del *De magistro* di Agostino parte da una premessa di semiotica che non verrà mai meno nel corso dell'opera: non si dà segno che non significa qualcosa. Una definizione, di primo impatto, intuitiva, ma che, ciononostante, può facilmente divenire problematica. Che cosa dovrebbero significare, ad esempio, la parola '*nihil*' o le preposizioni '*ex*' o '*si*', dato che in nessuno di questi casi sembra possibile identificare qualcosa di definito a cui esse possa-

era supportata da autori come Gregorio di Rimini e Pietro di Ailly, e Ockham stesso sembra aprire a una strada di questo tipo in alcuni punti, anche se il discorso non è molto chiaro. Con questa precisazione, i concetti connotativi sarebbero ancora "semanticamente" complessi e, dunque, coincidenti con le loro definizioni nominali. La cosa interessante è che, qualche anno prima, Zheng (1998) aveva argomentato per una prospettiva molto simile, ma sembra che i due studiosi siano giunti a tale conclusione indipendentemente. Le tesi principali di Panaccio, inoltre, sono state criticate da Gaskin (2001).

4. Augustinus Hipponensis, *De magistro*, c. 2, Daur ed., § 3, pp. 159, l. 3 – 161, l. 41 (PL, XXXII, 1196).

no riferirsi? Nel tentativo di mantener fede alle sue premesse, Agostino riesce ad individuare delle soluzioni particolarmente originali a tali problematiche, preoccupandosi di attribuire un "referente" anche nel caso di quelle particelle che sembrano esserne apparentemente prive. Pur accettando una definizione soltanto provvisoria, egli ritiene opportuno credere che '*nihil*' rimandi a un'*affectio animi*, ovvero quel sentimento che qualcuno ha quando si aspetta di trovare qualcosa che, invece, non c'è. Allo stesso modo, la particella '*si*' significa qualcosa che si trova solo nell'animo, ovvero il dubbio, mentre '*ex*' notifica una certa separazione tra le cose[5].

A discapito della sua originalità, l'approccio agostiniano non ha goduto di particolare fortuna nel Tardo Medioevo. Già nei manuali di logica del XII secolo era divenuto comune l'uso di suddividere le particelle linguistiche in diverse categorie, dalle funzioni non per forza riconducibili a quella del "significare" qualcosa. È il caso dei sincategoremi, concepiti come segni capaci di accompagnare soltanto ciò che possiede in senso proprio una significazione. Da questo punto di vista, per i logici bassomedievali non avrebbe avuto senso cercare di identificare il referente preciso di particelle come '*non*', '*ex*', '*si*' e così via; anzi un tal modo di fare avrebbe denotato poca conoscenza del funzionamento stesso del linguaggio. E un ragionamento simile vale anche per il termine '*nihil*', che – a seconda dei casi – può esser trattato sia come un sincategorema che come un termine negativo[6], derivante da una fusione tra un categorema dotato di significato o un sincategorema che lo accompagna ('*non ens*', '*nulla res*' e simili[7]).

Questa suddivisione tra le varie categorie di termini mostra delle problematicità nel momento in cui si cerca di legittimarla con l'idea che esista un linguaggio mentale, provvisto di particelle e funzioni assimilabili a quelle dei

5. Cfr. ivi, § 4, p. 161, ll. 62-69 (PL, XXXII, 1197): «Ad. Mihi uidetur <'ex'> secretionem quandam significare ab ea re, in qua fuerat aliquid, quod ex illa esse dicitur, siue illa non maneat, ut in hoc uersu non manente urbe poterant aliqui ex illa esse Troiani, siue maneat, sicut ex urbe Roma dicimus esse negotiatores in Africa. | Aug. Vt concedam tibi haec ita esse nec enumerem, quam multa fortasse praeter hanc tuam regulam reperiantur».

6. Cfr. Albertus de Saxonia, *Logica*, I, c. 3, Berger ed., pp. 24, l. 26 – 26, l. 5: «Respondetur ad primum, quod ly 'aliquis' vel ly 'nemo' vel ly 'nihil' aliquando accipiuntur praecise pro signo, et sic nec subiciuntur nec praedicantur, et sic dicuntur mere syncategoremata. Aliquando autem accipiuntur pro aggregato ex signo et termino, ita quod ly 'aliquid' valet tantum, quantum valet ly 'aliquod ens', et ly 'nihil' valet tantum quantum 'nullum ens', et sic quasi dicitur mixtum ex syncategoremate et categoremate»; Ockham, *Ord.*, I, d. 36, q. u., OTh, IV, p. 547, ll. 6-20.

7. Buridano sembra approvare soltanto questa seconda lettura. Cfr. Buridanus, *DPro*, 1.3.5, p. 39, ll. 7-11: «Quarta clausula exemplificat de signis universalibus, inter quae enumerat hoc nomen 'nihil', quod secundum veritatem non est signum distributivum, sed implicat in se terminum categorematicum cum negatione implicita negante. Idem enim valet 'nihil currit' et 'nullum ens currit' vel 'nulla res currit'»; Buridanus, *QPer*, I, q. 2, p. 14, ll. 35-38.

linguaggi esterni. Nei capitoli precedenti, abbiamo visto come per Ockham i concetti semplici costituiscano i termini basilari del linguaggio mentale umano[8], come tali dotati di una capacità di significazione naturale e caratterizzati da una qual certa "priorità temporale". Ciò vuol dire che, almeno stando alla dottrina standard dell'autore, dapprima la mente acquisisce in sé dei concetti che rimandano naturalmente agli oggetti da cui derivano. In un secondo momento, questa funzione di significazione può essere trasferita, attraverso un atto volontario di imposizione, a delle parole proferite verbalmente, che quindi risulteranno subordinate a quei concetti di cui imitano la capacità semantica. In un terzo momento, possono essere istituite delle *litterae* che imiteranno nel significato le voci, risultando ad esse subordinate, allo stesso modo in cui queste lo sono rispetto ai concetti.

Il problema fondamentale, però, è che questo schema non sembra essere applicabile a tutte le categorie di termini. Nel caso di sincategoremi come '*et*' e '*cum*', ad esempio, si può davvero ragionare allo stesso modo? Se i concetti sono dei dispositivi dotati di significazione naturale, sembra che non vi possano essere, nella mente, degli elementi corrispettivi a quello che sono '*et*' e '*cum*' nel linguaggio vocale. Da questo punto di vista, si potrebbe quasi dire che Ockham avrebbe fatto molto meglio ad abbracciare una teoria semiotica come quella agostiniana, capace di ricondurre anche preposizioni e negazioni nell'ambito della significatività.

Pare che gli unici passaggi in cui il *Venerabilis Inceptor* discute un po' più approfonditamente questo tipo di problematica si trovino in *Ordinatio* I, d. 2, q. 8. Ivi, però, egli sostiene alcune tesi che sembrano ribaltare quanto finora detto sulla sua teoria del linguaggio mentale. Questo perché Ockham rileva che tutti i concetti sincategorematici, nonché quelli connotativi o negativi e – in generale – tutti i modi logico-grammaticali dipendono da un atto di istituzione, asserzione quanto mai controversa. Come è facile immaginare, tali passaggi non hanno mancato di suscitare l'interesse e la curiosità degli studiosi, che ne hanno proposto letture varie e diversificate. Prima di analizzare la *littera* del testo, conviene richiamare brevemente quelle più significative.

Secondo l'interpretazione che ha incontrato più consenso ed approvazione, in *Ordinatio* d. 2, q. 8, Ockham sosterrebbe che il linguaggio mentale acquisisce i suoi concetti non-assoluti dal linguaggio vocale. Questa lettura è stata sostenuta da studiosi del calibro di Hester G. Gelber[9], Marilyn M. Adams[10], Andrea

8. Cfr. *supra*, c. 4, pp. 309-310.
9. Cfr. Gelber (1984, p. 149).
10. Cfr. Adams (1987, I, pp. 298-301).

Tabarroni[11] o Calvin G. Normore, il quale ha persino osservato come tale posizione rischi di far collassare l'idea stessa di un linguaggio mentale "naturale":

> Ockham seems to have emphasized a distinction between *two* kinds of mental language. One was the mental language with which this paper has so far concerned; the other was a language whose terms were the mental representations of the spoken expressions of natural language itself [...]. This would make hash of the claim put forward in the *Summa Logicae* that spoken language depends on mental language for its sense. Indeed since spoken language is arbitrary *(ad placitum)*, it would make hash of the claim that mental language is natural.[12]

Questo genere di premessa è stata in tempi un po' più recenti integrata da Martin Lenz in una riflessione più generale sulla teoria del linguaggio mentale di Ockham, che arriva a conclusioni radicali. Lo studioso sostiene che, per il *Venerabilis Inceptor*, non solo i concetti sincategorematici, ma in generale tutti i concetti sono in realtà astratti – almeno per quel che concerne i modi logico-grammaticali – dal linguaggio vocale[13]. Da tale ammissione scaturiscono altre conseguenze interessanti, alcune delle quali non possono che catturare la nostra attenzione. Secondo Lenz, quanto viene detto nell'*Ordinatio* testimonia il fatto che Ockham vede il linguaggio convenzionale come "strutturalmente anteriore" rispetto a quello mentale; ma ciò non è tutto. Con la sua teoria, il *Venerabilis Inceptor* negherebbe anche la priorità "semantica" dei concetti rispetto ai linguaggi esterni, assumendo in tal maniera una posizione che va certamente controcorrente rispetto alle tendenze di ambiente aristotelico[14].

Qualche anno prima di Lenz, Panaccio aveva promosso una lettura più moderata. Secondo lo studioso canadese, non si può davvero credere che per Ockham l'intelletto sia incapace di condurre naturalmente e di per sé alcune

11. Cfr. Tabarroni (1989, pp. 212-214).

12. Normore (1991, pp. 59-60).

13. Cfr. Lenz (2008, pp. 309-310): «Central to Ockham's early and later positions is the idea that mental sentences require certain grammatical and logical features just as conventional ones do. [...] So where do these structural features come from? Ockham's reply is that they are abstracted from conventional language. [...] It is important to note that this is not just true of syncategorematic concepts but of all concepts. With regard to logical and grammatical modes all concepts are abstracted from conventional languages. So with regard to the role in syntactic contexts, all concepts are abstracted and imposed to function in the way conventional words do».

14. Cfr. ivi, p. 311: «An immediate consequence of this view is that conventional language is structurally prior to mental language. [...] Worse still perhaps, it also contradicts the Aristotelian view of concepts as having semantic priority over words. For if certain semantic properties of terms are based on syntactic markers and if concepts have to be abstracted from language because they do not wear these markers on their sleeves, then conventional language is also semantically prior to mental language». Lo studioso approfondisce più analiticamente le teorie del linguaggio mentale di Ockham in Lenz (2003).

operazioni logiche espresse dai sincategoremi. Ad esempio, esso deve esser in grado di combinare soggetto e predicato tramite una copula mentale, e ciò senza dover ricorrere all'aiuto del linguaggio vocale[15]. Dunque, per spiegare la dottrina di *Ordinatio*, d. 2, q. 8, bisogna tenere innanzitutto presente che in questa fase della sua produzione Ockham sostiene ancora la teoria del *fictum*. Per questo motivo, nella lettura di Panaccio, il *Venerabilis Inceptor* non starebbe discutendo di come la mente acquisisce la capacità di eseguire operazioni logiche, ma piuttosto del modo in cui forma concetti che esprimono tali capacità. In altre parole, le funzioni logiche espresse da particelle come i sincategoremi sarebbero innate. Tuttavia, l'essere umano può successivamente istituire delle voci esteriori che esprimano tali operazioni mentali. Poiché queste parole vocali sono percepibili sensorialmente, la mente può formarsi dei concetti di esse, producendo così termini mentali che significano *res* che sono già dei *signa*. Questi concetti di seconda intenzione possono essere oggetto di una "re-imposizione", che permette loro di imitare la funzione semantica di ciò da cui derivano: questo è il meccanismo che Panaccio ha indicato con la formula, piuttosto felice, di 'subordinazione inversa' (*reverse subordination*). In sostanza, nella mente si crea un doppione: le funzioni logiche espresse dai sincategoremi sono sì innate, ma possono anche essere utilizzate come se fossero termini e ciò ad imitazione dei linguaggi esterni[16].

La cosa interessante è che la maggior parte degli studiosi (e ciò vale per gli stessi Adams, Tabarroni, Normore, Panaccio e Lenz[17]) ritiene che quanto Ockham dice nell'*Ordinatio* sull'acquisizione dei termini mentali non *absoluti* corrisponda a una visione giovanile, che abbandonerà in maturità. Tale cambiamento sarebbe legato al suo più generale mutamento di opinione sullo sta-

15. Cfr. Panaccio (2004, p. 147): «(1) There are no natural syncategorematic concepts. [...] Thesis (1), to begin with, cannot mean, as was sometimes believed, that the human mind is naturally incapable of logical operations. [...] Human thought [...] can certainly combine a subject and predicate without the help of spoken language; it can form universal propositions as well as particular ones, negative propositions as well as affirmative ones, conjunctions as well as conditionals, and so on».

16. Cfr. ivi, p. 151: «3. These intellectual operations can be conventionally expressed in spoken or written languages by special words, the function of which is to indicate to the hearer (or the reader) which mental operations are accomplished by the speaker. [...] 4. Like any other things in the world, linguistic items – and in particular the syncategorematic words introduced at the previous step – can be intuitively grasped by the intellect and thus bring about the formation of categorematic concepts capable of suppositing for them within mental propositions. [...] The metalinguistic concepts thus introduced can then be endowed, by the agent's decision, with a new semantical function, which reduplicates within the mind that of the spoken or written words which these concepts naturally represent. A kind of reverse subordination occurs, in virtue of which a naturally implemented mental unit inherits, by a voluntary institution, the semantical properties of certain spoken or written expressions».

17. Cfr. *ibidem*: «However that may be, Ockham eventually renounced this approach to mental *syncategoremata* as he moved away from the *fictum*-theory»; Adams (1987, I, pp. 301-304); Tabarroni (1989, pp. 212-214); Normore (1991, p. 90); Lenz (2008, p. 309).

tuto dei concetti. Ad esempio, in un passaggio della sua *Expositio* sul *Peri hermeneias*, Ockham sembra descrivere come strutturalmente completo il linguaggio mentale formato da atti di intellezione:

> Et tunc cuilibet voci significativae, sive sit categorema sive syncategorema, correspondet una intellectio vel potest correspondere, quae eundem modum significandi respectu eiusdem habeat naturaliter qualem habet dictio prolata ex institutione.[18]

Il problema di questa visione, però, è che in una delle sue opere più tarde, ovvero i *Quodlibeta*, compare un breve passaggio in cui si parla ancora di concetti istituiti *ad placitum*, e ciò proprio in riferimento ai sincategoremi mentali. Ciò – come evidenziato anche da Béatrice Beretta – potrebbe far dubitare della possibilità che Ockham abbia effettivamente abbandonato le sue posizioni giovanili[19]:

> Similiter large accipiendo, dicitur intentio secunda conceptus animae qui significat non solum intentiones animae quae sunt signa naturalia rerum, cuiusmodi sunt intentiones primae stricte acceptae, sed etiam potest signa mentalia ad placitum significantia significare, puta syncategoremata mentalia.[20]

Secondo Panaccio, con ogni probabilità tale passaggio problematico si spiega assumendo che Ockham lo abbia scritto quando favoriva ancora la teoria del *fictum*, mancando di emendarlo nella versione definitiva dei *Quodlibeta*:

> It is true [...] that there seems to be a later allusive reappearance of it in the *Quodlibeta*, but one should probably suppose that the relevant passage [...] had originally been written at a time when he was still favouring the *fictum*-theory and that he failed to adjust this particular sentence as he integrated the whole surrounding development into the final version of the *Quodlibeta*.[21]

In tempi più recenti, Fabrizio Amerini ha cercato di contestare questa lettura[22]. Egli sostiene che il passo dei *Quodlibeta* mostra come Ockham non abbia

18. Ockham, *EPer*, I, Pro., OPh, II, § 7, p. 357, ll. 153-157. Cfr. anche l'aggiunta posteriore che Ockham inserisce in Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 8, OTh, II, p. 289, l. 12 – p. 290, l. 11.

19. Cfr. Beretta (1999, p. 172).

20. Ockham, *Quodl.*, IV, q. 35, OTh, IX, p. 471, ll. 44-47.

21. Panaccio (2004, p. 151).

22. Cfr. Amerini (2017). Lo studioso riprende largamente i risultati di questo contributo anche in Amerini (2022b).

mai cambiato la sua opinione in materia, almeno per quanto concerne l'acquisizione dei sincategoremi mentali. Allo stesso modo di altri studiosi, Amerini ritiene che quando Ockham parla di concetti "istituiti", non intende dire che essi possano esser davvero oggetto di un atto di imposizione, poiché questo è possibile solo per i segni convenzionali dei linguaggi esterni. Proprio per questo motivo, nell'*Ordinatio*, d. 2, q. 8, il punto del *Venerabilis Inceptor* sarebbe semplicemente quello di mettere in luce come i concetti sincategorematici siano astratti dalle voci[23].

Per comprendere in maniera più chiara il pensiero del *Venerabilis Inceptor* su tale materia, secondo Amerini bisogna tenere presente che i sincategoremi mentali possono divenire oggetto di diverse operazioni da parte dell'intelletto, ovvero possono essere (i) usati, (ii) concettualizzati oppure (iii) menzionati[24]. Il caso (i) corrisponde a un'idea caldeggiata anche da Panaccio; in questo senso, i sincategoremi mentali esprimerebbero delle operazioni che l'intelletto è capace di svolgere in maniera naturale ed innata, come quando, ad esempio, connette tra di loro mediante copula o negazione gli altri concetti, per formare espressioni complesse o proposizioni. Nel caso (ii), di converso, la mente forma dei veri e propri concetti dei sincategoremi, astraendoli dal linguaggio parlato. La funzione di menzione, indicata nel caso (iii), fa riferimento alla possibilità di formulare un concetto di seconda intenzione capace di inglobare in sé uno o più sincategoremi mentali particolari. Volendo dare un esempio immediato, se la concettualizzazione porta la mente alla formazione del sincategorema mentale 'non', mediante la "menzione" si può formare il concetto generale di 'negazione'. Secondo Amerini, grazie a questa distinzione tripartita è possibile ricostruire in modo coerente la posizione di Ockham, tenendo conto del fatto che i passaggi delle sue opere che sembrano presentare dottrine contraddittorie si riferiscono, con ogni probabilità, a differenti funzioni tra quelle enumerate (i-iii).

Come è possibile vedere da questa breve panoramica, gli studiosi che si sono dedicati al problema hanno elaborato soluzioni davvero originali, e alle volte anche complesse, per cercare di spiegare nella maniera più coerente possibile il pensiero di Ockham e portare alla luce le più rilevanti conseguenze filosofiche delle sue teorie; d'altra parte, la tematica in oggetto dà spunti di rara profondità speculativa, lasciando molto spazio alla possibilità di congetture. Tuttavia,

23. Cfr. Amerini (2017, p. 151): «What does the clause "no concept [is] syncategorematic [...] except by mere institution" mean? One should understand this exception, I believe, not in the sense that we can institute syncategorematic concepts, but in the sense that we can form syncategorematic concepts only by abstracting them from spoken *syncategoremata*, which alone exist by mere institution».

24. Cfr. ivi, pp. 159-160.

il mio intento, in questa sede, sarà quello di mostrare come alcune distinzioni poste da Ockham siano state fraintese o sottovalutate, e come ciò abbia finito con il dare al suo pensiero direzioni che egli non ha davvero percorso. A tal fine procederò in questa maniera: innanzitutto, mi soffermerò sulle nozioni di 'segno naturale' e 'segno istituito *ad placitum*'; in secondo luogo, mostrerò come la concezione ockhamiana dei segni abbia una diretta relazione con la sua idea della passività delle funzioni svolte dall'intelletto; infine, proporrò un'analisi letterale del passo in oggetto tratto da *Ordinatio* I, d. 2, q. 8.

7.2.2. *Segni, intelletto, volontà*

Nel corso della presente trattazione ho già fatto più volte riferimento alle nozioni di segno naturale e di segno convenzionale. Tuttavia, conviene richiamarle alla mente partendo da definizioni molto generali: 1. un segno significa naturalmente quando nessuna attività della volontà si rende necessaria per fondare la propria funzione di rimando; meglio ancora, funge da segno naturale tutto ciò che, una volta recepito, conduce "automaticamente" al suo significato. 2. Un segno istituito *ad placitum* presuppone, invece, l'intervento di un agente esterno, o meglio una volontà, capace di dare a un qualcosa di preesistente una funzione, una disposizione che prima, per sua natura, non aveva.

Per i filosofi del Medioevo, non tutte le voci sono segni *ad placitum*, poiché ve ne sono alcune che non presuppongono alcuna operazione istitutiva. Il lamento di un malato (*gemitus infirmorum*) esprime naturalmente, a chiunque dovesse udirlo, il fatto che quell'individuo sta provando del dolore fisico. Oppure l'abbaiare rabbioso di un cane (*latratus canis*) significa immediatamente i sentimenti di ira che quell'animale sta provando. Il punto cruciale, tuttavia, è che per Ockham sembra valere anche il contrario: ovvero, non tutte le funzioni concettuali possono essere ricondotte alla significazione di tipo naturale.

Questo punto può esser chiarito molto meglio facendo un primo ed immediato esempio: Ockham non asserisce mai che le proposizioni mentali sono segni naturali. Certo, si potrebbe di primo impatto obiettare che ciò accada proprio perché le proposizioni non "significano" in senso proprio; tuttavia, si può dubitare del fatto che ciò sia vero. In diversi punti del *corpus* ockhamiano, ad esempio, si afferma che le proposizioni siano vere soltanto se c'è un rispecchiamento tra ciò che esse "significano" e la realtà delle cose[25]. E proprio su

25. Cfr. Ockham, *EPer*, I, Pro., OPh, II, p. 376, ll. 98-106: «Sed veritas et falsitas sunt quaedam praedicabilia de propositione, importantia quod ita est a parte significati sicut denotatur per propositionem quae est signum; unde propositionem esse veram non est propositionem habere aliquam talem qualitatem in se sed propositionem esse veram est ita esse sicut significatur per propositionem, unde si Sortes

tale intuizione Ockham forma la sua intera dottrina della verità, che permane fino in fondo corrispondentista[26]. Presumibilmente, allora, il vero motivo per cui Ockham non attribuisce esplicitamente una funzione di significazione naturale anche alle proposizioni mentali è un altro: esse non sono – in un senso stretto – dei prodotti di tipo naturale. Questo perché l'intelletto giunge alla loro formazione attraverso un processo che non potrebbe mai compiere "da solo" ed automaticamente.

La plausibilità di queste affermazioni potrà emergere con maggiore evidenza richiamando la *quaestio disputata* che l'autore dedica al problema dell'attività dell'intelletto, che abbiamo menzionato anche nel capitolo 2[27]. Come si ricorderà, in questa *quaestio* Ockham sostiene una tesi radicale, arrivando ad equiparare l'intelletto a un principio completamente passivo[28]. Proprio per questo motivo, ogni qual volta che deve ricevere dei contenuti dal mondo esterno, esso non fa altro che subire l'azione delle cose; anzi, secondo Ockham, l'azione diretta dell'oggetto sulle facoltà dell'anima non consente soltanto l'acquisizione – tramite *cognitio intuitiva* – delle *notitiae* dei singolari, ma innesca un processo a catena che – nelle giuste condizioni – porta addirittura alla formazione di concetti universali ('uomo', 'animale', 'bianchezza') e finanche a quelli di seconda intenzione ('specie', 'genere', 'nome'). La cosa estremamente rilevante è che in tutto questo processo, anche carico di acquisizione contenutistica, l'intelletto non ha fatto niente "attivamente"[29].

Nonostante ciò, nella stessa *quaestio*, Ockham non si spinge così in là da affermare che i processi causali messi in moto attivamente dall'*obiectum cognitum* possano di per sé spiegare esaustivamente tutte le dinamiche che hanno luogo nella sfera cognitiva. Ciò accade ad esempio per la produzione delle proposizioni. Secondo l'autore, se esse fossero determinate attivamente dalle *notitiae incomplexae* e dall'intelletto stesso come *naturaliter agentia* – e la terminologia è estremamente emblematica – allora vi sarebbero soltanto due scenari possibili: o nella mente si formerebbero contemporaneamente, e senza controllo alcuno, proposizioni contraddittorie, oppure non se ne formerebbe mai nessuna. Ambedue le soluzioni sono ovviamente controintuitive:

sedet, tunc haec est vera 'Sortes sedet', quia ita est sicut denotatur per propositionem 'Sortes sedet'; et si Sortes non sedet, tunc haec est falsa 'Sortes sedet', quia non est ita sicut denotatur per istam 'Sortes sedet'»; Ockham, *EPrae*, c. 18, OPh, II, p. 327, ll. 64-74; Ockham, *Quodl.*, III, q. 13, OTh, IX, pp. 252, l. 30 – 253, l. 54.

26. Sul corrispondentismo di Ockham, cfr. Cesalli (2016a, p. 258); Vaughan (2018, p. 289); Migliaro (2024b).

27. Cfr. *supra*, c. 2, pp. 169-174.

28. Cfr. Ockham, *QV*, q. 5, *quaest. disp.* II, OTh, VIII, p. 155, ll. 4-7.

29. Cfr. ivi, p. 175, ll. 402-419.

> Quia notitiae incomplexae terminorum et intellectus, si sit activus, sunt naturaliter agentia, et non plus inclinant ad formandum propositionem veram quam falsam, affirmativam quam negativam. Et ita vel formarent neutram vel utramque simul quod est contra experientiam.[30]

Secondo Ockham, però, queste problematiche possono esser risolte in maniera efficace, semplicemente chiamando in causa l'attività della volontà. Questo perché è essa, nella sua autodeterminazione libera, a usare le conoscenze messe a disposizione della mente per dare origine alle proposizioni che "vuole" formare:

> Ideo dico quod causa quare plus formatur propositio vera quam falsa, affirmativa quam negativa, est voluntas quia voluntas vult unam formare et aliam non. Et ideo actus, quo apprehenditur primo complexum, causatur a notitiis incomplexis terminorum illius propositionis et ab actu voluntatis, et hoc naturaliter. Quia posito actu voluntatis quo voluntas vult tale complexum formare et positis notitiis incomplexis terminorum illius complexi, necessario sequitur actus apprehendendi sive formandi illud complexum, sicut effectus sequitur necessario et naturaliter ad causam suam.[31]

Nella stessa sede, inoltre, l'autore estende questo modo di ragionare anche ad altri prodotti dell'azione intellettuale, ovvero l'atto del discutere, il sillogizzare, nonché il trarre delle inferenze[32]; anche questi, difatti, costituiscono dei processi che l'intelletto non è in grado di condurre ed espletare automaticamente ed autonomamente, ma presuppongono sempre l'intervento della volontà che in qualche modo rielabori e lavori sulle *notitiae* previamente acquisite:

> Ad aliud dico quod aequaliter concludit contra activitatem intellectus sicut pro activitate. Quia si sit activus, est naturaliter activus, non habens in potestate sua actionem suam. Igitur quantum est ex se, si causet praedictos actus, semper aequaliter causaret illos actus. Et sic non habetur ratio quare intellectus discurrit magis circa unum quam circa aliud, uno tempore quam alio. Ideo dico quod praedicti actus discurrendi, syllogizandi etc., non sunt actus apprehensivi. Quia facere syllogismum non est nisi formare propositiones dispositas in modo et figura, et sic est de discursu. Isti inquam actus sufficienter causantur a notitiis incomplexis terminorum et ab actu voluntatis quo voluntas vult talia complexa formare.[33]

30. Ivi, p. 169, ll. 270-274.
31. Ivi, p. 170, ll. 280-289.
32. Cfr. ivi, p. 159, ll. 67-69: «Praeterea, actus discurrendi, syllogizandi, consequentias faciendi non possunt causari nisi ab intellectu, sicut patet discurrendo, igitur etc.».
33. Ivi, p. 174, ll. 381-392.

Insomma, il punto focale del discorso di Ockham è che a parte determinate tipologie di concetti – ovvero quelli derivanti da un'apprensione diretta delle realtà stessa che parte da una *notitia intuitiva* – tutti gli altri contenuti presenti nella mente dipendono, a vario titolo, dall'attività della volontà. Da questo punto di vista, l'intelletto umano non è mai di per sé capace di acquisire un concetto che non sia capace di *supponere* per la realtà da cui deriva; questo perché i segni che acquisisce dagli agenti naturali stanno sempre in una qualche relazione di rimando con ciò che ne ha causato la genesi. Stando così le cose, si comprende, allora, come le funzioni della mente non riconducibili alla significazione naturale dei concetti categorematici-assoluti devono essere giustificate sulla base di una operazione condotta dalla volontà, che – attraverso i propri meccanismi non necessitati nell'agire – può integrare il linguaggio interiore umano con nuovi contenuti e valide strumentazioni logico-semantiche. Detta in parole povere, tutto ciò che nell'intelletto non è un termine mentale assoluto costituisce un prodotto *ad placitum*, poiché deriva da un'azione "arbitraria" condotta dall'unica facoltà dell'anima che è capace di agire liberamente, ovvero la volontà.

Ora sia chiaro, su questo punto c'è bisogno di fare un'importante premessa. Come abbiamo precisato nel capitolo 2, la tesi della totale passività dell'intelletto mette in difficoltà Ockham nei confronti della tradizione dei filosofi e dei santi, al punto tale che egli sembra quasi fare un "passo indietro" alla fine della *quaestio disputata*[34]. Tuttavia, abbiamo anche detto che, sempre nella stessa sede, questo atto di "reverenza" viene quasi espresso in maniera dubitativa e, soprattutto, che l'intera produzione ockhamiana è improntata a una sottolineazione costante della dipendenza passiva dell'intelletto dagli agenti esterni, che appare, anzi, uno dei punti fermi della produzione dell'autore. In effetti, anche la tesi che le proposizioni possano esser prodotte soltanto da un atto di volontà trova riscontro in altri luoghi della sua produzione[35].

In ogni caso, anche laddove non fosse possibile provare in maniera conclusiva che Ockham attribuisca all'intelletto una passività assoluta, ciò non mina la solidità del nostro argomento. È infatti sufficiente constatare che, anche nell'ipotesi di una certa attività intellettiva, questa si configura sempre come derivata e subordinata alla realtà esterna: l'intelletto, cioè, per sua natura si limita ad assorbire e ad astrarre da essa i propri contenuti basilari. Questa

34. Cfr. *supra*, c. 2, pp. 172-174.

35. Cfr. ad es. Ockham, *Ord.*, I, d. 3, q. 4, OTh, IX, p. 438, ll. 13-19: «Et dico quod per ly per se non excluditur notitia terminorum, nec notitia terminorum est causa sufficiens respectu talis notitiae, sed cum notitia terminorum requiritur formatione propositionis ex illis terminis, et ita cum [...] formatio propositionis non possit fieri nisi mediante voluntate, ad notitiam propositionis per se notae requiritur ipsa voluntas tamquam causa efficiens saltem mediata».

affermazione si ritrova in diversi luoghi del corpus ockhamiano[36], e anche nel passo di *Ordinatio* I, d. 2, q. 8, che ci accingiamo ora ad analizzare più da vicino.

Il problema a cui Ockham cerca di trovare soluzione in questa sede è proprio quello del modo in cui la mente acquisisce i concetti SNC (sigla che adotto per indicare i concetti sincategorematici, negativi e connotativi). Secondo l'autore, non si può ammettere che tali concetti derivino *praecise* dalle cose, vale a dire in modo automatico e naturale, senza l'intervento di una causa ulteriore. A quel punto non sarebbe più possibile distinguerli dalle altre tipologie di concetti:

> Quartum dubium est de conceptibus syncategorematicis et connotativis et negativis; unde possunt sumi vel abstrahi? Quia si praecise a rebus, non videtur quomodo possunt distingui ab aliis conceptibus. Quod autem sint tales conceptus patet, quia omni propositioni in voce potest correspondere consimilis in mente, igitur isti propositioni 'omnis homo est animal' et isti 'aliquis homo est animal' correspondent distinctae propositiones in mente; igitur aliquid correspondet signo in una propositione quod non correspondet in alia.[37]

La riflessione che propone l'autore su questo rispetto è sufficientemente chiara. Attraverso quel processo che dalla *notitia intuitiva* e singolare dell'*albedo*, ci porta poi naturalmente a quella universale di tutte le bianchezze, fino a generare il concetto stesso di qualità, sotto cui l'*albedo* ricade, non potremmo mai generare dei concetti corrispondenti, ad esempio, alle negazioni 'non' o 'nessuno'. Allo stesso modo, non saremmo capaci di produrre concetti connotativi capaci di significare al contempo e secondo modalità diversificate diverse cose, come quando si pronuncia la parola 'grammatico'. È sulla base di queste considerazioni, dunque, che Ockham avanza la sua proposta:

> Ad quartum dubium dicerent[38] quod conceptus syncategorematici et connotativi et negativi non sunt conceptus abstracti a rebus ex sua natura supponentes pro rebus vel ipsas modo distincto ab aliis conceptibus significantes. Et ideo dicerent

36. Cfr. ad es. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 6, OTh, II, p. 221, ll. 18-21; ivi, d. 3, q. 3, p. 425, ll. 9-21; Ockham, *Ord.*, d. 17, q. 7, OTh, III, p. 544, ll. 17-24; Ockham, *Quodl.*, IV, q. 17, OTh, IX, p. 385, ll. 123-128.

37. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 8, OTh, II, p. 282, ll. 13-21.

38. Il fatto che Ockham utilizzi il verbo '*dicerent*', parlando alla terza persona plurale, non significa che egli stia presentando una teoria di "altri". In questa sede specifica, difatti, egli sta cercando di spiegare in che modo possono spiegare l'esistenza di concetti non assoluti coloro che sostengono la dottrina del *fictum*, tra i quali – in questa fase – il *Venerabilis Inceptor* rientra di sicuro. Oltretutto, in altri punti della stessa *Ordinatio*, l'autore fa esplicito ricorso alla teoria che si accinge a spiegare in questa sede. Cfr. ivi, d. 3, q. 2, p. 403, ll. 2-4: «Tertio, dico quod [*sc.* essentia divina] est cognoscibilis a nobis in conceptu aliquo modo simplici ad placitum instituto ad significandum, et hoc in conceptu connotativo et negativo sibi proprio»; ivi, d. 8, q. 2, OTh, III, p. 194, ll. 8-14.

> quod nullus conceptus syncategorematicus nec connotativus nec negativus, – nisi tantum ex institutione, per quem modum omnia talia per institutionem de ipsa voce et aliis signis praedicantur –, et universaliter nec modi grammaticales nec logicales possunt plus ex se competere istis conceptibus quam illis, sed tantum ad placitum utentium. Possunt autem tales conceptus imponi vel conceptus abstrahi a vocibus, et ita fit de facto vel semper vel communiter.[39]

Dunque, il *Venerabilis Inceptor* asserisce che non esiste alcun concetto SNC, ma anche nessun modo grammaticale o logico che possa competere a qualche concetto, se non soltanto *ad placitum utentium*. Ma dopo queste piuttosto enigmatiche parole, Ockham distingue tra di loro due alternative: 1. l'imporre un concetto a significare, 2. l'astrarre un concetto da un'espressione vocale. Queste due operazioni non sembrano essere tra di loro esclusive, ma nemmeno equiparabili, come suggerisce la particella '*vel*'– che avrebbe più coerentemente ceduto il posto a '*aut*' nel primo caso, o a '*sive*' nel secondo. Per quanto concerne la clausola «et ita fit de facto vel semper vel communiter», invece, essa potrebbe essere riferita sia a tutte e due le alternative, sia solo alla 2. Sebbene possa sicuramente esser individuato un senso specifico che renda valida la prima lettura, la grammatica e la *littera* mi inducono ad optare di più per la seconda opzione. Da questo punto di vista, quel '*de facto*' accompagnato da avverbi di simile significato, ovvero '*semper*' e '*communiter*', avrebbe valore squisitamente pragmatico. Ovvero, la realtà dei fatti vuole che generalmente, quando formiamo concetti SNC, li astraiamo dal linguaggio vocale. Ma proprio perché ciò è semplicemente quello che avviene di solito, in linea di principio nulla impedisce che le cose possano andare diversamente. Occorre, però, procedere con ordine:

> Verbi gratia, isti voci 'homo' competit talis modus grammaticalis quod est singularis numeri, nominativi casus, masculini generis, et sic de aliis; et isti voci 'hominis' competunt alii modi grammaticales. Similiter, isti voci 'homo' competit quod significet determinate rem per se; isti voci 'omnis' non sic competit, sed quod significet tantum cum alio. Similiter est de ista voce 'non' et de istis 'per se', 'in quantum', 'si' et huiusmodi syncategorematicis. Tunc ab istis vocibus sic significantibus abstrahit intellectus conceptus communes praedicabiles de eis, et imponit istos conceptus ad significandum illa eadem quae significant ipsae voces extra. Et eodem modo et de talibus format propositiones consimiles et habentes consimiles proprietates quales habent propositiones prolatae.[40]

39. Ivi, d. 2, q. 8, OTh, II, p. 285, ll. 11-21.
40. Ivi, pp. 285, l. 21 – 286, l. 10.

La breve rassegna di alcune particelle linguistiche, e delle loro specifiche proprietà logico-grammaticali, si traduce in un'affermazione che pare sdoppiare ancora una volta la procedura: a) l'intelletto astrae dalle voci già dotate di significato dei concetti "comuni" che siano predicabili di esse; b) successivamente, l'intelletto impone tali concetti a significare ciò che già significavano le voci da cui derivano. Partendo dal primo *step* di questo processo, il riferimento alla nozione di *praedicabilitas* chiarisce bene a cosa si riferisce l'autore: egli sta descrivendo una dinamica che non si discosta affatto da ciò che avviene ogni volta che si estrae un concetto dalla realtà. Quando, ad esempio, attraverso il contatto con le realtà individuali di Socrate e Platone, la mente produce il concetto di 'uomo', quest'ultimo diviene predicabile di tutti gli uomini reali, poiché li significa.

Dunque, il punto di Ockham è che il processo di astrazione dei concetti dalle cose può occorrere anche nel caso in cui le *res* in oggetto siano dei *signa* istituiti, come le parole proferite o scritte. Sentendo ripetutamente l'espressione vocale 'uomo', ad esempio, Marco potrà produrre nella sua mente un concetto capace di riferirsi a questa emissione vocale e a tutte quelle che le somigliano nel mondo. Meglio ancora, dato che i concetti universali sono comunque delle somiglianze, possiamo immaginare che Marco sia poi in grado di riprodurre interiormente un suono uguale a quello che ha sentito; questo "tacito" proferimento mentale, dunque, significherà naturalmente tutte le emissioni vocali corrispondenti al suono che qualsiasi individuo emette quando pronuncia 'uomo'.

È a questo punto che giunge la seconda fase. Se quel concetto della *vox* 'uomo' significa naturalmente tutte le voci a cui somiglia, l'intelletto – spinto dai più nobili e attivi atti di volizione – può imporre questo concetto a significare un qualcosa di diverso rispetto al suo referente naturale; può, ad esempio, fare in modo che esso imiti il significato stesso dell'espressione vocale da cui deriva. Dunque, per mezzo di questa nuova imposizione, quando Marco ripeterà dentro di sé la *similitudo* sonora della parola 'uomo', quest'ultima potrà rimandare non più solo a ciò a cui – per costituzione – somiglia nella realtà, ovvero quella certa *vox*, ma anche a ciò che questa *vox* stessa significa. Se la mia interpretazione risulta corretta, con questo tipo di prospettiva Ockham starebbe anche spiegando come mai noi pensiamo effettivamente a parole: poiché siamo capaci di recuperare a livello mentale, con un nuovo atto di istituzione, le funzioni dei linguaggi utilizzati convenzionalmente e comunemente dagli uomini. Su questo punto ritorneremo a breve, dopo aver esaminato il modo in cui l'autore continua il suo discorso:

> Et sicut potest instituere tales conceptus ad sic significandum, ita potest instituere ipsos conceptus abstractos a rebus ad significandum sub eisdem modis grammaticalibus sub quibus significant ipsae voces. Hoc tamen fit *convenientius* per conceptus abstractos a vocibus propter aequivocationem vitandam, quia illi conceptus sunt distincti sicut ipsae voces, quamvis non omnes sint distinctae; conceptus autem alii non sunt distincti.[41]

In breve, Ockham afferma che l'operazione di re-imposizione può concernere anche quei concetti astratti non dalle voci, ma dalle cose stesse, o meglio da realtà che non sono – almeno non ancora – segni convenzionali. Questo passaggio ulteriore può forse esser chiarificato in questo modo: come abbiamo visto, l'intelletto è capace di ottenere di per sé soltanto concetti che rimandano naturalmente alle realtà da cui derivano. Per produrre qualcosa di ulteriore, c'è bisogno di un atto volitivo che spinga l'intelletto verso nuove direzioni. Tuttavia, la volontà, per istituire dei nuovi concetti a significare, ha bisogno di una materia grezza su cui operare, per cui è costretta a partire da quanto è già contenuto nella mente. Questo vuol dire che può imporre un diverso significato a quei concetti che per la loro funzione rappresentativo-naturale, sarebbero in grado di *supponere* per qualcosa di diverso.

Prendiamo come riferimento un caso tratto dalla vita quotidiana. Gli esseri umani possono tranquillamente creare delle nuove convenzioni linguistiche tra di loro, e ciò in ragione della loro libertà. Ad esempio, Marco può decidere che la parola 'cane' invece di rimandare, per l'appunto, ai cani, cominci a significare una certa verdura, come i broccoli. Ciò è chiaramente possibile, sebbene può apparire difficile convincere gli altri membri di una società ad accettare questa nuova convenzione, ma questo costituisce un problema diverso. Il punto, però, è che un meccanismo simile vale per i concetti: anche se il concetto di 'cane' significa naturalmente i cani a cui somiglia, noi possiamo imporre a questo determinato concetto un nuovo significato, affinché anch'esso rimandi ai broccoli. Questo significato, però, non sarà di tipo naturale, ma arbitrario, poiché stabilito attraverso un atto di volontà.

Con queste premesse, possiamo sviluppare un passaggio ulteriore. Secondo Ockham, per aggiungere funzioni e contenuti al linguaggio mentale, bisogna imporre dei concetti di cui la mente è già in possesso a significare qualcosa di differente. Tuttavia, proprio perché bisogna scegliere tra una serie di contenuti assunti dalla realtà, ci sono dei casi specifici in cui è molto "più conveniente" (*convenientius*) partire da quelli acquisiti attraverso il linguaggio vocale. La ter-

41. Ivi, p. 286, ll. 10-17.

minologia utilizzata dall'autore è davvero illuminante e sembra confermare l'interpretazione della clausola «ita fit de facto vel semper vel communiter», incontrata in precedenza: se si tratta di una convenienza, vuol dire che la volontà non è "costretta" a comportarsi in quel modo, poiché potrebbe procedere anche diversamente. Tuttavia, agisce così perché quella rappresenta una strada molto più vantaggiosa per fondare dei nuovi concetti. Per quale motivo è vantaggiosa? Semplicemente perché le voci sono già di per sé diversificate tra di loro per funzione logica, caso, numero, persona etc.; mentre è chiaro che le realtà esterne (che non sono segni) non lo sono («quia illi conceptus sunt distincti sicut ipsae voces [...]; conceptus autem alii non sunt distincti»). E, dunque, se la volontà decidesse di non assumere come punto di riferimento le voci, e cominciasse ad imporre in completa autonomia e libertà funzioni logico-grammaticali ai concetti che rappresentano le cose, sarebbe molto più facile incorrere in equivoci, doppioni, lacune, ottenendo prodotti molto meno funzionali.

L'interpretazione del pensiero di Ockham che propongo in questa sede può acquisire, forse, ancora maggiore coerenza e spendibilità filosofica se letta in questa maniera: sebbene generalmente gli autori del Medioevo concordino con il principio aristotelico secondo cui la mente, agli inizi della sua attività, costituisca una sorta di *tabula rasa*, c'è però da dire che – prescindendo dal caso limite dei primi uomini o magari di qualcuno cresciuto fuori dalla società, come Tarzan – essa si trova immessa in un contesto in cui l'uomo ha già messo a punto una serie di strutture complesse, tra le quali rientra il linguaggio stesso che i suoi simili adoperano per comunicare con gli altri. Questo dato, da un certo punto di vista, rappresenta un vantaggio particolarmente significativo: se, difatti, le convenzioni linguistiche di cui gli uomini si servono, a vario titolo, già da lungo tempo si dimostrano come tali efficaci e funzionali, ne deriva che esse forniscono ai "nuovi nati" uno strumento importante per aggiungere contenuti nella mente.

Nell'imitare la struttura dei linguaggi esterni già in uso presso i suoi simili, gli esseri umani possono fondare e integrare nella loro *oratio mentalis* anche quei concetti che non gli derivano da un'acquisizione diretta ed intuitiva di un certo oggetto. Tale operazione è "sicura" e "conveniente" proprio perché parte da un dato di fatto: la distinzione tra determinate particelle sincategorematiche, del tipo di 'non', 'e', 'tutti' etc., nonché tra certi modi grammaticali, o addirittura tra termini connotativi, funziona già quando viene utilizzata all'esterno; proprio per questo motivo, nulla vieta che essa possa funzionare se trasferita a livello mentale. Questo, però, non significa che la volontà sia "costretta" ad operare in questa maniera. Possiamo, difatti, immaginare che inizialmente qualche "pro-

genitore" abbia ideato ed istituito qualche particella linguistica "non-naturale" dapprima a livello mentale, per formulare soltanto successivamente una *vox* che le fosse subordinata. Tuttavia, gli eventuali discendenti avrebbero trovato più comodo procedere proprio nella maniera inversa: ovvero, partire da quello che già c'era, un linguaggio vocale già generalmente istituito, traendo da esso contenuti per la propria *oratio mentalis*.

7.2.3. *Alcune conclusioni sulla teoria ockhamiana*

Dunque, dalla ricostruzione proposta emerge come la teoria di Ockham molto probabilmente si spieghi alla luce della distinzione tra ciò che la mente è in grado di acquisire naturalmente, recependo gli effetti degli agenti esterni, e ciò che, invece, deriva da un'operazione dell'unica facoltà dell'anima in grado di determinare "liberamente" i propri atti, che è la volontà. È quest'ultima, difatti, a decidere come gestire e rendere funzionali i concetti, utilizzando quelli che l'intelletto ha già potuto acquisire, ovvero i categorematici assoluti di prima e di seconda intenzione, per formulare eventuali proposizioni, espressioni, computazioni sillogistiche e quant'altro; ma, al contempo, è essa stessa l'artefice della creazione di nuovi concetti, che può probabilmente formulare sia a partire dalle informazioni che essa già possiede, ma anche ad imitazione dei linguaggi esterni. Viene così a determinarsi una situazione che vede la volontà completamente autonoma nel tipo di operazioni che assegna ai contenuti del linguaggio mentale, e che può liberamente disporre che sia quest'ultimo ad imitare quello vocale, o quello scritto, ogni qual volta tutto ciò le sembri opportuno.

Con questa base possiamo valutare con più cognizione di causa alcune delle problematiche o delle ipotesi suggerite dagli studiosi menzionati agli inizi del paragrafo.

1. Innanzitutto, cosa possiamo dire sulla possibilità che questa teoria appartenga anche all'Ockham maturo? Sebbene ci siano già delle evidenze testuali che spingono a concludere, insieme ad Amerini, che egli non abbia abbandonato "totalmente" le sue teorie giovanili sul modo in cui ci è possibile produrre alcune tipologie di concetti, probabilmente una conferma ulteriore viene fuori da un'altra constatazione. Gli studiosi che argomentano a favore di un cambio d'idea nel *Venerabilis Inceptor* lo fanno soprattutto alla luce della più generale evoluzione del pensiero di quest'ultimo sullo statuto ontologico dei concetti. Ora, è vero che nell'*Ordinatio* Ockham cerca di integrare la teoria del *fictum* con una spiegazione che renda conto della possibilità di esistenza di concetti

non assoluti; tuttavia, lo fa proprio perché sa che l'anima può acquisire contenuti naturali soltanto astraendoli da quelle realtà di cui "subisce" l'azione. Il punto, però, è che la tendenza a dare priorità all'aspetto passivo delle funzioni conoscitive dell'intelletto rappresenta un punto fermo dell'intera produzione di Ockham.

Come abbiamo visto, anche nelle sue opere più tarde egli sostiene l'idea che ogni inizio dell'attività intellettuale deve provenire da una *notitia intuitiva*, generata dall'azione causale e diretta – priva dell'ausilio di intermediari, come le specie – che la *res* è capace di esercitare sulle facoltà cognitive. Tutto ciò conferma a ritroso buona parte della dinamica che Ockham aveva segnalato nelle sue *Quaestiones disputatae*; anzi, da un certo punto di vista, non risulta nemmeno improprio asserire che proprio negli scritti maturi, egli arrivi a radicalizzare ancora di più questa centralità dell'elemento passivo. Ci basta pensare al modo in cui egli, nei *Quodlibeta*, rileva che la mente può conoscere attraverso un concetto semplice un certo e specifico individuo, soltanto quando quest'ultimo può attualmente esercitare sull'anima la propria azione causale.

Da questo punto di vista, c'è anche da dire che l'osservazione di Panaccio sulla possibilità di una mancata correzione del passaggio dei *Quodlibeta* in cui si parla di concetti "istituiti" sembra prestare il fianco a notevoli obiezioni. È vero che l'opera è stata soggetta a revisioni, ma non bisogna trascurare il fatto che la prima redazione risale con ogni probabilità agli anni 1322-24, cioè a un periodo che corrisponde, grosso modo, alla redazione dei commenti all'*Organon* aristotelico, se non addirittura a una fase successiva. Ci troviamo dunque in un momento in cui Ockham aveva già cominciato a considerare come più plausibile l'ipotesi dell'*actus*[42]. Se egli, dunque, avesse percepito un legame estremo e diretto tra la teoria del *fictum* e la possibilità di imposizione di un diverso significato ai concetti, difficilmente si sarebbe lasciato sfuggire un'affermazione di quel genere, neppure in una prima redazione dei *Quodlibeta*; o quantomeno, si sarebbe preoccupato di aggiungere una nota o qualche specifica per precisare il modo in cui tale ipotesi deve esser recepita da chi identifica i concetti con gli *obiecta cognita* e da chi li equipara agli atti di cognizione, cosa che l'autore fa in maniera costante e ricorsiva nella fase intermedia del suo ripensamento, come risulta chiaro proprio dai casi dell'*Ordinatio* e dell'*Expositio aurea*.

Sia chiaro, con ciò non intendo sostenere che il pensiero di Ockham non abbia conosciuto alcun mutamento in materia. Possiamo certamente credere che, in maturità, egli abbia trovato un modo per giustificare la produzione "automatica e naturale" di una ben più ampia gamma di concetti all'interno

42. Cfr. *supra*, c. 2, pp. 127-128.

dell'intelletto, il che darebbe ragione del perché in alcune sedi sembra moltiplicare la quantità di "segni naturali" di tipo mentale[43]. Nonostante ciò, il *Venerabilis Inceptor* non rifiuta mai il principio fondamentale, secondo cui anche i concetti della mente possono essere usati dalla volontà in una maniera che risponde fino in fondo alla funzione semantica che – per costituzione intrinseca – dovrebbero avere; che tale premessa gli serva o meno per giustificare tante o poche delle funzioni delle particelle linguistiche presenti nell'anima, non ne inficia la sua più generale condizione di possibilità. Successivamente, cercherò di portare ulteriori evidenze su questo punto.

2. Un aspetto ulteriore da considerare sono le interpretazioni piuttosto radicali proposte da Lenz: possiamo davvero dire che, almeno per la teoria del primo Ockham, il linguaggio mentale riprenda le sue strutture sintattiche e semantiche da quello vocale? Alla luce di quanto detto, la risposta sembra essere al contempo negativa e positiva. A parte i meccanismi di acquisizione di contenuto dalla realtà esterna, la volontà rimane completamente libera nel determinare i propri atti di istituzione. Questo vuol dire che essa potrebbe tranquillamente imporre dapprima delle voci a significare, ma potrebbe anche procedere all'inverso, ovvero istituire dei concetti. Ciò introduce certamente una qual certa dinamicità nello scambio di contenuti che avviene tra i vari livelli di linguaggio, che, però, non consente di creare alcuno schema fisso, rigido e inalterabile sulle loro dipendenze reciproche, poiché tutto è condizionato dal *placitum* della volontà, che può agire in un modo o nell'altro, a seconda di come lo ritenga più opportuno e senza esser costretta in una qualche direzione. Quindi, più che una sottomissione del linguaggio mentale al vocale, si ha una sorta di "equiparazione" delle funzioni semantiche tra i vari livelli di linguaggio, che rende indeterminato il punto di partenza di un atto di istituzione. Anche sotto questo profilo, la proposta teorica ockhamiana risulta profondamente innovativa e – di certo – segna un radicale

43. Abbiamo visto, ad esempio, come nella q. 13 del I *Quodlibet* Ockham ammetta che l'esperienza intuitiva di un certo oggetto porti alla formazione di un concetto composto di tipo astrattivo che lo riguarda. Nell'esempio proposto in quella sede, la possibilità di ricordare Socrate era ricondotta a una congiunzione delle sue proprietà, quali la "figura", il "colore", la "longitudine", la "latitudine", nonché il "luogo" in cui se ne ha avuto percezione. Molte di queste caratteristiche, però, non possono essere espresse da termini di tipo assoluto, poiché, tralasciando forse il caso del colore, tutte le altre non corrispondono a delle *res* che si differenziano dalle sostanze e dalle qualità. E, dunque, se dalla visione dell'oggetto si arriva direttamente a una complessione di questo tipo, sembra che l'autore apra alla possibilità di acquisizione naturale di concetti connotativi, come quelli espressi da termini come '*latitudo*', '*longitudo*', '*locum*', '*figura*'. Ovviamente, però, anche in questo caso è difficile capire se questa tesi possa esser sostenuta o meno, dati i pochissimi elementi che l'autore fornisce al riguardo. Cfr. Ockham, *Quodl.*, I, q. 13, OTh, IX, p. 77, ll. 122-133.

ridimensionamento dell'eccessivo mentalismo che aveva caratterizzato secoli di speculazione medievale.

3. Un ultimo punto da esaminare riguarda la suddivisione proposta da Amerini in riferimento alle tre operazioni che possono concernere i sincategoremi mentali: ovvero, i. l'uso, ii. la concettualizzazione e iii. la menzione. Essa ha l'indiscusso vantaggio di tenere insieme coerentemente l'intera produzione ockhamiana sull'argomento. Tuttavia, stando a quel che abbiamo visto finora, sembrerebbe che l'aspetto più problematico di tale proposta sia proprio la distinzione tra i punti i e ii. In un passaggio del *Quodlibet* VI, q. 29, Ockham dà buone ragioni per pensare che la formazione delle proposizioni richieda sempre e comunque la presenza di un'ulteriore qualità della mente, che è per l'appunto il concetto della copula; anzi, in mancanza di quest'ultimo viene anche meno la possibilità che si diano un soggetto e un predicato mentale:

> [U]nio extremorum propositionis in mente est conceptus syncategorematicus verbi copulativi sive copulantis subiectum cum praedicato. Sicut in ista propositione prolata 'homo est animal' unio extremorum ponitur istud verbum 'est', quod est quaedam qualitas absoluta, ita proportionaliter est de unione istorum extremorum in mente, quod est conceptus copulae, quae est qualitas quaedam mentis, puta actus intelligendi. Et iste conceptus distinguitur realiter a subiecto et praedicato, quae sunt etiam diversi actus intelligendi. [...] [I]llud absolutum in mente, quod est subiectum vel praedicatum propositionis, potest esse et intelligi cognitione incomplexa, et tamen nec unum erit subiectum nec aliud praedicatum. Sed hoc non est propter defectum alicuius respectus rationis, sed propter defectum conceptus absoluti copulae.[44]

Da questo punto di vista, l'autore sembra ammettere che l'utilizzo della copula non possa esser davvero separato da una sua concettualizzazione. Tuttavia, possiamo sicuramente concordare con Amerini – e, prima di lui, con Panaccio – nell'affermare che l'operazione di unione e divisione dei termini mentali sia qualcosa di "primordiale" e intuitivo, mentre ciò non sembra valere per la più complessa e sofisticata operazione di istituzione dei concetti. Tuttavia, questo punto può forse essere chiarito alla luce di un dato fondamentale, spesso frainteso dagli studiosi: Ockham ritiene che l'utilizzo "volitivo" dei concetti non deve partire sempre da un'astrazione dalle voci. Se ammettiamo ciò, possiamo credere che la formazione delle proposizioni più semplici avvenga a un

44. Ockham, *Quodl.*, VI, q. 29, OTh, IX, p. 695, l. 38 – 696, l. 56.

livello più intuitivo, nel senso che non richiede necessariamente l'acquisizione di contenuti dai linguaggi esterni. Tuttavia, la volontà rimane quanto meno implicata su due livelli: ovvero, deve spingere l'intelletto a creare/istituire una copula, ma deve anche usarla per combinare insieme dei segni mentali preesistenti. Questo inserisce l'intera dinamica in un circuito che non può esser definito più – in senso proprio – naturale, sebbene non esca fuori dall'ambito di ciò che è "interno" all'anima.

7.3. La genesi "intramentale" dei concetti *non absoluti* in Buridano

7.3.1. *Il caso dei sincategoremi*

Sebbene Buridano non approfondisca il discorso con particolare diffusione, le indicazioni che egli ci dà in alcuni passaggi delle sue opere ci permettono di comprendere come egli segua una linea ben differente da quella proposta da Ockham nella d. 2, q. 8, dell'*Ordinatio* per giustificare la presenza, nella mente, di concetti non propriamente riducibili a quelli di tipo assoluto. Ad esempio, in un passo decisivo del *De demonstrationibus*, che abbiamo già menzionato nel capitolo 4, il maestro piccardo evidenzia come la genesi dei sincategoremi e degli aggettivi mentali dipenda strutturalmente da una rete di concetti precostituiti[45]. Questo dato, però, fa sorgere un primo dubbio di rilievo: ammettere che sincategoremi e aggettivi nascano solo come "determinazioni" di concetti principali non comporta una negazione della possibilità che essi esistano come concetti semplici nella mente? Ovvero, se l'aggettivo maschile '*albus*' può esser formato soltanto a mo' di integrazione della funzione di un qualche termine che esprima qualcosa di sussistente, sembrerebbe che esso non abbia un'esistenza "autonoma" nella mente, ma che arrivi a sussistere soltanto in quanto "parte" di qualcosa di ulteriore – come se fosse un mero accidente. Da questo punto di vista, il linguaggio mentale di Buridano non includerebbe davvero dei concetti semplici di tipo sincategorematico o aggettivo, poiché tale etichetta competerebbe soltanto a determinate tipologie di termini dotate di un'esistenza indipendente, ovvero quelli categorematici e di tipo sostantivo. Tuttavia, questa conclusione non pare riflettere la visione dell'autore sulla materia. Per comprendere ciò, occorre esaminare la questione in maniera più approfondita.

Partendo dal caso specifico dei sincategoremi mentali, Buridano non manca di asserire che essi sussistono anche come concetti semplici nell'intelletto,

45. Cfr. *supra*, c. 4, pp. 341-342.

ovvero in quanto unità "autonome" che possiedono delle funzioni specifiche, anche se non equiparabili a quelle dei termini propriamente categorematici[46]. Che ciò non costituisca una mera espressione metaforica risulta evidente da un passaggio della *quaestio* 4 del libro I dell'*ultima lectura* della *Physica*, in cui si chiarisce il processo mediante il quale l'intelletto perviene alla formazione degli enunciati mentali:

> Sed iterum quarto modo ex duobus conceptibus simplicibus potest intellectus formare tertium simplicem formando propositionem. Habitis enim intellectu conceptibus *a* et *b* simplicibus intellectus libere potest formare illam propositionem '*a* est *b*' vel '*a* non est *b*'. Et sic illa propositio est composita ex *a* et *b* non praecise, sed aliud concurrit quod significatur per copulam affirmativam vel negativam. [...]. Et oportet quod illud tertium concurrens sit conceptus simplex, cum nec sit *a* nec sit *b* nec sit *a* et *b* simul, sed sit aliud distinctum, quod est formale propositionis mentalis, cuius distinctione affirmativa et negativa mentales de eodem subiecto et de eodem praedicato distinguuntur. Et illum simplicem conceptum format intellectus ex conceptibus *a* et *b* concurrentibus vel effective vel in aliquo alio genere causandi sine consequentia propositionis ad propositiones vel propositionem.[47]

Insomma, il punto di Buridano è che, nel momento stesso in cui deve comporre in maniera predicativa quei contenuti già inclusi nel *set* di ciò che gli è possibile acquisire dall'esperienza, la mente si trova nella necessità formare dei concetti ulteriori. La copula mentale – sia affermativa che negativa – prende la forma di un *tertium* che, pur non potendo esser prodotto in totale astrazione dai termini che deve unire, rimane distinto da ognuno di essi. Difatti, soltanto se la si concepisce come una particella a sé stante prodotta *ad hoc* dall'intelletto stesso, diviene davvero possibile distinguere nella mente le semplici espressioni dagli enunciati mentali; anzi, la possibilità stessa di una diversificazione degli enunciati in affermativi e negativi è strettamente relata ai differenti tipi di copula producibili nell'intelletto.

In altra sede, abbiamo osservato come Buridano, nel riferirsi alle particelle '*est*' e '*non est*', impieghi il termine '*conceptus complexivus*' – un aggettivo deverbale che richiama esplicitamente la funzione del *complectere* che tali espressioni assolvono[48]. Tuttavia, nel contesto qui considerato, l'autore opta per una terminologia differente, definendo la copula come '*formale propositionis*'. Tale

46. Cfr. Buridanus, *DS*, 4.2.4, pp. 20, l. 21 – 21, l. 13.
47. Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 4, p. 37, ll. 7-22.
48. Cfr. *supra*, c. 4, p. 338-339.

espressione non appare di rado nelle opere dell'autore. Nei suoi scritti di logica, ad esempio, Buridano rileva come, allo stesso modo delle sostanze, anche delle proposizioni si possa individuare una materia e una forma[49]. La prima sarebbe determinata dal soggetto e dal predicato, che, quindi, forniscono la base contenutistica di quanto espresso dall'enunciato. Di converso, l'aspetto formale è fissato dalla copula che, nello stabilire il modo in cui il predicato si dice del soggetto, definisce la tipologia di proposizione. Non è nemmeno strano che l'autore applichi questo modo di parlare anche ai concetti, dato che lo fa anche in altra sede, come ad esempio nella q. 11, libro III della *secunda lectura* sul *De anima*:

> Postea per aliam operationem intellectus ego possum illos conceptus componere affirmative vel negative et huiusmodi compositum non est aliqua res extra, sed est actus ipsius intellectus quae est de essentia propositionis et est res addita illi conceptibus simplicibus qui solet vocari *formale propositionis*. Et sic propositio affirmativa nihil significat ad extra nisi ea quae termini significant. Sed tamen affirmativa et negativa aliter significant illas res quam affirmativa significat res quam praedicatum et subiectum significant ac si essent eadem et negativa ac si non essent eaedem.[50]

È abbastanza chiaro quale sia l'obiettivo dell'autore in questa sede: mostrare come nessuna proposizione significhi nella realtà qualcosa di più – o di meno – di ciò che viene trasferito dai termini categorematici. Di converso, le copule esprimono una certa modalità di significare questa stessa e medesima "materia". Un aspetto che non va trascurato è il fatto che egli parli di ciò che funge da *formale propositionis* come una vera e propria "realtà" che si aggiunge a quelle degli altri concetti semplici. Questo dato trasferisce un'idea molto differente da quella che, invece, sembrava suggerita da Ockham. Per quest'ultimo, i contenuti basilari della mente erano in qualche modo "dati", poiché ottenuti attraverso un processo automatico innescato dall'esterno. Da questo punto di vista, la funzione stessa che egli attribuiva alla volontà non era quella di "creare" ulteriori concetti semplici, quanto quella di dotare questi stessi di nuove funzioni; e ciò, avveniva in larghissima parte – e per una sorta di innegabile convenienza – a imitazione delle voci esterne.

49. Cfr. Buridanus, *DPro*, 1.4.3, p. 47, ll. 5-7: «Quantum ad primam clausulam, notandum est [...] quod per 'materiam' propositionis categoricae nos debemus intelligere subiectum et praedicatum, formale autem dicebatur esse copula»; ivi, 1.3.2, p. 31, ll. 9-13 e 1.3.6, p. 40, ll. 14-18; Buridanus, *QPer*, I, q. 7, p. 33, ll. 19-28.

50. Cfr. Buridanus, *QDA (2)*, III, q. 11, § 12, *Appendice I*, pp. 572, l. 85 - 573, l. 92 (il corsivo è mio).

La prospettiva di Buridano, di converso, è che la mente non abbia bisogno di acquisire qualcosa di ulteriore dall'esterno. Certo, è chiaro, anche per il maestro parigino la seconda operazione dell'intelletto, che è quella della *compositio* e della *divisio*, presuppone l'intervento dell'aspetto volitivo umano, ma questo non si tramuta in un'apertura alla possibilità di ricezione di funzioni e contenuti dai linguaggi convenzionali. Piuttosto, l'intelletto è capace di produrre interamente, in sé, ciò di cui ha bisogno per rendere completamente funzionale l'*oratio mentalis*, ovvero delle *res*, che sono anch'esse concetti, ma che non derivano in senso proprio da un'esperienza esterna.

Insomma, sembrerebbe che per Buridano l'esigenza di combinare i concetti categorematici offra all'intelletto l'occasione pratica per generare la copula; tuttavia, una volta formata, essa risulta a tutti gli effetti un concetto semplice, che può probabilmente anche essere oggetto di considerazione isolata. Pur non trattando diffusamente altri casi analoghi, possiamo ragionevolmente ipotizzare che un principio simile valga anche per altre particelle sincategorematiche che hanno la funzione di *complectere* in vari modi gli altri termini mentali, come quelle che rispondono alle locuzioni latine '*et*', '*vel*', '*aut*' e così via. È altresì plausibile estendere questa riflessione ai *signa* capaci di dare una precisa determinazione alla funzione referenziale di un termine. Quando, ad esempio, l'intelletto congiunge '*omnis*' a '*homo*', a livello concettuale la prima particella viene prodotta per trasferire un certo modo di concepire (ovvero quello distributivo) il contenuto espresso dal concetto principale.

7.3.2. *I concetti aggettivi e connotativi*

Sebbene quanto detto sui concetti sincategorematici possa esser applicato anche per spiegare l'origine di quelli di tipo aggettivo, il discorso su questi ultimi presenta qualche difficoltà ulteriore. La possibilità che i concetti che comunicano una modalità di adiacenza risultino posteriori rispetto a quelli che fungono da *subiectum* sembra risultare contraddittoria con la teoria della conoscenza di Buridano. Se, difatti, il senso conosce il proprio oggetto sempre in una sorta di *confusio* che tiene insieme non solo informazioni sulla sostanza, ma anche quelle sui suoi accidenti e le situazioni determinate in cui è occorso l'atto di sensazione, e tutto ciò si trasferisce integralmente al livello intellettuale, sembrerebbe che i primi concetti che esso forma non siano necessariamente di tipo sostantivo. Piuttosto, al contrario, viene a determinarsi una sorta di contemporaneità nella generazione di concetti *per modum subsistentis* e quelli *per modum adiacentis*. Una possibile soluzione a questo dilemma potrebbe essere quella di affermare che il ragionamento sulla posteriorità dei concetti agget-

tivi rispetto a quelli sostantivi si applica esclusivamente ai concetti universali, che sono già stati "astratti" dalla loro *confusio* originaria. Nel capitolo 6 della seconda parte del *De demonstrationibus*, nell'affrontare il discorso dell'anteriorità dei termini che fungono da *subiectum* rispetto a quelli che fanno da *passio*, Buridano prende in considerazione questa ipotesi:

> Et respondent aliqui quod conceptus confusus passionis quo confuse simul concipiuntur suppositum et appellatum, prior est conceptu subiecti quod suppositum concipitur sine appellato; sed comparando ad invicem conceptus quibus distincte concipimus suppositum et appellatum, conceptus suppositi, qui vocatur 'subiectum', est prior conceptu appellati, qui vocatur 'passio'.[51]

Come si vede, però, il maestro piccardo riporta tale prospettiva come un'opinione altrui; e, in effetti, pur senza argomentare contro essa, immediatamente dopo egli avanza un'idea che gli sembra addirittura più probabile:

> Vel potest probabilius dici [...] quod omnis passio est suo subiecto proprio vel communi posterior secundum conceptum. Quia si sit passio substantiva vel in neutro genere substantivata, tunc ipsa habet conceptum complexum ex conceptu suppositi et conceptu appellati, et complexum est naturaliter posterius eis ex quibus complectitur. Si autem passio sit adiectiva adiective sumpta, tunc habet conceptum rei appellatae per modum adiacentis alteri. Et talis conceptus semper praesupponit conceptum substantivum, quia non intelligo adiacere quin intelligitur alicui adiacere. Ideo rationabiliter omnis passio per suum subiectum definitur tamquam per terminum priorem secundum conceptum, si ipsa sit definibilis per se.[52]

Se da un lato, in questo passo l'autore sottolinea con forza quella che è l'anteriorità del *subiectum* rispetto alla *passio*, dall'altro la sua soluzione sembra rendere il tutto ancora più problematico. Vedere come posteriore l'origine della *complexio* rispetto ai propri elementi costitutivi può sembrare un'ovvietà, eppure proprio nella stessa opera si ammette – e ciò anche in più punti – che il senso giudica sempre mediante un concetto complesso singolare, del tipo di '*hoc album*' e '*hoc magnum*'[53]; ciò pare ancora una volta confermare che l'atto di

51. Buridanus, *DDem*, 8.2.6, p. 58, ll. 15-19.

52. Ivi, pp. 58, l. 19 – p. 59, l. 5.

53. La possibilità che i concetti confusi siano complessi viene caldeggiata molto spesso da Buridano. Ad esempio, nella q. 14 del libro VII della *Metafisica*, egli mostra di considerare i concetti confusi non come sostanziali, ma come accidentali e, quindi, connotativi. Tuttavia, come vedremo tra poco, i concetti connotativi non sono altro che fusioni di concetti semplici. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 14, Mansfeld ed., pp. 95, l. 251 – 96, l. 256: «[I]ntellectus primitus potest intelligere confuse accidens et subiectum

sensazione porta alla formazione di un certo concetto comprensivo al contempo di qualcosa che permette di concepire per *modum subsistentis* e qualcos'altro che fa conoscere *per modum adiacentis*. Sembra abbastanza evidente che, su questi aspetti, le riflessioni di Buridano manifestino una qualche incompatibilità ultima che i pochi elementi a nostra disposizione ci impediscono di dissipare.

A parte tutto ciò, c'è un aspetto ulteriore del passaggio riportato che merita peculiare attenzione, che è la separazione che l'autore pone tra le *passiones* che svolgono la funzione di sostantivo (tra cui rientrano anche gli aggettivi sostantivati in genere neutro) e quelle che fungono propriamente da aggettivo. Nel primo caso, si riferisce a termini del tipo di '*tempus*' e '*album*'[54], che vanno sempre sviluppati – anche a livello concettuale – in un costrutto in cui il loro *subiectum* risulta congiunto con qualcosa che esprima una relazione di adiacenza. Di converso, gli aggettivi che non sono in genere neutro come '*albus*' non presentano questa complessità. Tutto ciò ci dà un'importante indicazione sul tipo di sussistenza che i termini connotativi hanno nella mente.

Gyula Klima ha rilevato come, a differenza dell'approccio che viene di solito attribuito ad Ockham[55], Buridano non abbia bisogno di asserire che le definizioni nominali risultino sinonimiche rispetto ai termini connotativi[56]. Secondo lo studioso ungherese, ciò accade perché il maestro parigino assumerebbe chiaramente l'esistenza di concetti semplici di tipo connotativo, premessa che gli è sufficiente per rendere conto delle funzioni semantiche dei termini a essi subordinati[57]. Questo, però, non risponde totalmente all'idea che Buridano ha

simul, ut intelligendo 'album' aut 'ridens', sed postea videns mutationem accidentis subiecto manente, ut quia hoc modo ridet et postea non ridet, hoc modo est album, postea nigrum, intellectus potest abstrahere conceptum subiecti a conceptu accidentis, et tunc ille conceptus non sit amplius accidentalis, sed substantialis et quidditativus». Allo stesso modo, nella q. 11 del commento all'*Isagoge*, rileva come i concetti confusi portino all'istituzione di nomi concreti come '*album*' o '*dulces*'. Cfr. Buridanus, *QPor*, q. 11, p. 172, ll. 1823-1827.

54. Buridanus, *DDem*, 8.2.4, p. 49, l. 5 – 50, l. 20.

55. Come messo in luce nell'introduzione di questo capitolo, l'interpretazione usuale del pensiero di Ockham, sfidata da studiosi come Panaccio, prevede che per la dottrina matura del *Venerabilis Inceptor* non esistano concetti connotativi di tipo semplice; piuttosto, i termini connotativi esterni corrispondono a livello mentale sempre alle loro *definitiones quid nominis*.

56. Cfr. Klima (2009, p. 105): «By contrast, Buridan [...] simply avoids this trouble by rejecting the claim that all connotative terms would have to have nominal definitions strictly synonymous with (because subordinated to the same complex concepts as) their *definita*, and therefore explicitly endorses strictly undefinable connotative terms subordinated to simple connotative concepts. Therefore, whenever Buridan provides a nominal definition that contains an obviously connotative term, he is not committed to analyzing it any further, for he may just assume that the connotative term in question is subordinated to a simple (and hence semantically unanalyzable) connotative concept».

57. Cfr. ivi, p. 106: «[B]uridan is consistently able to go ahead and provide a semantics for a spoken or written language without having already provided all nominal definitions of all connotative terms, for simply specifying what sorts of *connotata* they relate to what sorts of *significata* will sufficiently characterize their semantic function of the assumption that they relate these *connotata* and *significata* on account of being subordinated to a simple connotative concept».

della materia. Da quello che dice in questo passaggio del *De demonstrationibus*, sembrerebbe che – in realtà – nella mente non esistano concetti "semplici" che abbiano al contempo una funzione di significazione principale e una di connotazione secondaria. Il termine vocale '*tempus*' deve per forza di cose corrispondere a livello mentale a un composto *per modum determinationis et determinabilis*, ove c'è un concetto principale che permette di concepire il moto secondo le modalità della sussistenza, ma c'è anche un concetto aggiuntivo che trasmette adiacentemente la possibilità che questo stesso moto venga misurato.

Al contempo, però, per quanto concerne quelle particelle vocali o scritte che, invece, non hanno una funzione di significazione "diretta" rivolta a quelle *res* che possono divenire *supposita*, ma ne possiedono soltanto una "obliqua" atta alla determinazione degli *appellata*, si può senza problemi stabilire che esse corrispondono ad un concetto semplice. E questo è il caso di '*albus*', che comunica soltanto una disposizione adiacente e, difatti, non può mai fungere da soggetto in una proposizione senza essere apposto a qualche altro termine, determinandone la funzione di supposizione.

Quanto detto potrebbe, forse, trovare un controesempio in un passaggio tratto dal *De suppositionibus*, in cui si dice che '*album*' significa un concetto di tipo semplice: «Termini etiam categorematici aliqui habent conceptus simplices correspondentes, ut 'homo', 'albedo', *vel etiam 'album'*, et alii conceptus complexos, ut 'chimaera', 'vacuum'»[58]. Proprio queste parole, in effetti, hanno permesso a Henrik Lagerlund di inferire che Buridano ammette l'esistenza di concetti connotativi semplici che hanno al contempo sia una funzione di significazione primaria che secondaria[59]. Il problema, però, è che tutto ciò è in evidente contrasto con l'affermazione reiterata, che compare nel *De demonstrationibus*, di come '*album*' corrisponda invece a un concetto complesso. Bisogna da ciò inferire che Buridano sostiene due teorie tra di loro contraddittorie, e ciò proprio nelle stesse *Summulae de dialectica*? Sebbene tale ipotesi non possa esser esclusa *a priori*, sembrerebbe che lo stesso *De suppositionibus* ci fornisca delle indicazioni che permettono di ricondurre queste asserzioni apparentemente antitetiche in una linea di coerenza generale. Nella parte 2 del capitolo 2, nel parlare di quali voci possano divenire soggetto e predicato, Buridano mette in luce come i termini di genere neutro abbiano uno statuto particolare:

58. Buridanus, *DS*, 4.2.4, p. 21, ll. 11-13 (il corsivo è mio).

59. Cfr. Lagerlund (2008, pp. 69-85): «Thirdly, the view outlined here also explains why Buridan holds that 'white' (*album*) corresponds to a simple and appellative concept [...]. 'White' corresponds to a simple concept, because it can be conceived without any circumstances, but it is not an absolute, quidditative concept, since it appellates the whiteness, i.e., it does not only have primary signification. Therefore it is simple and appellative».

> Et tunc dico primo de illis adiectivis non substantivatis in neutro genere. Secundum grammaticum talia non possunt verbo reddere suppositum. Ideo etiam non possunt esse subiecta propositionum propter defectum congruitatis. Sed verbo iam habente suppositum adiectiva possunt apponi ad designandum quid adiaceat subiecto vel ei pro quo supponi subiectum. Tamen verum est quod adiectivum substantivatum in neutro genere potest esse subiectum, quia resolvitur in substantivum et adiectivum, ut 'album' idest 'res alba'.[60]

Insomma, gli aggettivi al neutro non sostantivati non possono fungere da soggetto, ma piuttosto devono accompagnare un termine ulteriore che abbia questo ruolo. Prendiamo, ad esempio, la proposizione '*aliquod album est ens*'. In questo caso, il termine '*album*', anche se al neutro, non significa niente *per modum subsistentis*, ma – piuttosto – ha la sola funzione di connotare qualcosa di adiacente a ciò per cui il pronome '*aliquod*' suppone. Dunque, possiamo ragionevolmente credere che '*album*' corrisponda a un concetto semplice che funge da determinazione del termine mentale corrispondente alla parola '*aliquod*'. Tuttavia, l'autore sottolinea che nel momento in cui un aggettivo al neutro viene "sostantivato", allora il discorso cambia. La proposizione '*album est ens*' è perfettamente congrua dal punto di vista grammaticale, ma ciò proprio in virtù del fatto che il soggetto deve essere risolto in un aggettivo e un sostantivo, per esempio in '*res alba*'. In questo modo, sembra nuovamente chiaro che esso corrisponde a un concetto complesso.

Ritornando, dunque, al passo "enigmatico" del *De suppositionibus*, quando in quella sede Buridano inserisce '*album*' tra i termini che significano un concetto semplice, probabilmente lo fa in considerazione della funzione che esso acquisisce come aggettivo non sostantivato. Che questa sia l'interpretazione corretta da attribuire al passo sembra esser suggerito anche dal fatto che, in effetti, l'idea che i termini connotativi in senso stretto – ovvero, quelli che non possiedono soltanto una significazione *per modum adiacentis*, ma anche una principale – corrispondano a delle complessioni in ambito mentale trova espressione anche in altre opere di Buridano. È il caso della q. 3 sui *Praedicamenta* di Aristotele, ove nel rilevare come molto spesso le voci corrispondano a una *congregatio* di termini mentali, il maestro piccardo propone come esempio

60. Cfr. anche Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 6, Mansfeld ed., p. 42, ll. 125-132: «[M]ultum differunt adiectivum adiective sumptum et adiectivum in neutro genere substantivum, quia adiectivum adiective sumptum numquam ponendum est in oratione sine subiecto suo. Sed quando est substantivum, ponitur sine eo, saltem sine eius expressione. Et quando ponitur adiectivum cum suo substantivo, tunc non ponitur ad significandum vel connotandum subiectum, sed solum ad designandum dispositionem subiecto adiacentem. Nec sic talis terminus est definibilis, sicut dicebatur».

i termini '*cena*' e '*prandium*'; sebbene, difatti, essi designino la stessa azione, che è quella del mangiare, questi vocaboli connotano – grazie a un concetto diverso che si aggiunge a quello principale – un preciso momento del giorno, ovvero rispettivamente la sera e la mattina[61]. Un rilievo che procede sulla stessa linea d'onda compare anche nella q. 1 del libro V del commento sui *Topici*, ove Buridano sottolinea che, a differenza del termine '*ens*', '*unum*' – che come abbiamo detto è connotativo – è subordinato a un concetto complesso che dovrebbe equivalere ad espressioni che indicano l'"indivisibilità" della realtà designata e la sua "separazione" da ogni altro ente[62].

D'altra parte, il fatto stesso che l'autore sia costantemente costretto a specificare il corretto modo di risolvere e interpretare – nel loro uso sostantivato – termini come '*album*' o '*simum*'[63] mostra come essi abbiano una *definitio quid nominis*; e questa può competere soltanto ai termini che corrispondono a un concetto complesso[64]. In effetti, nella q. 5 dell'*ultima lectura* del libro VII della *Metafisica*, Buridano sottolinea che i nomi connotativi possono avere soltanto una *definitio quid nominis* e non quella *quid rei*, di pertinenza esclusiva dei termini semplici di tipo sostanziale:

> Et sic habemus unam conclusionem, scilicet quod accidentis sive termini accidentalis bene est definitio exprimens 'quid nominis'. [...] Alia conclusio ponitur, quod nullus terminus connotativus aliud ab eo, pro quo supponit, habet definitionem simpliciter et pure quidditativam.[65]

Pur non pretendendo, in questa sede, di esaurire un tipo di discorso che sicuramente si dimostra complesso, quanto detto ci restituisce comunque un'idea particolarmente interessante del modo in cui l'autore concepisce le dina-

61. Cfr. Buridanus, *QPrae*, q. 3 p. 24, ll. 262-269: «Et aliquando saepe contingit, quod eundem terminum vocalem nos imponimus ad significandum congregationem plurium terminorum mentalium propter brevitatem. Et sic iste terminus vocalis quantum ad illos diversos conceptus debet poni non solum de uno genere, sed de pluribus aggregate, ut 'cena et 'prandium' conveniunt quantum ad comedere, et differunt, quia hoc est sero et illud mane; et sic quantum ad comedere sunt de uno praedicamento, scilicet de agere, et quantum ad sero vel mane sunt de alio praedicamento, scilicet de quando».

62. Cfr. Buridanus, *QT*, V, q. 1, p. 162, ll. 29-33: «[Q]ui imposuit istum terminum 'unum', qui est proprium entis, subordinavit eum alteri conceptui et conceptui magis complexo quam istum terminum 'ens', nam 'unum' aequivalet isti orationi 'in se indivisum' et 'a quocumque alio ente divisum'; modo ille terminus 'ens' non subordinatur tali complexo conceptui».

63. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 6, Mansfeld ed., pp. 37-43.

64. Cfr. Buridanus, *DPS*, c. 1, p. 27, ll. 23-28: «Unde solus terminus vocalis cui non correspondet conceptus simplex sed complexus habet proprie diffinitionem dicentem quid nominis [...]. Talis enim termini vocalis significatio explicatur per terminos vocales correspondentes conceptibus componitur conceptus complexus correspondens simplicibus ex quibus illi termino»; Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 5, Mansfeld ed., p. 33, ll. 45-47.

65. Ivi, ll. 54-63.

miche intramentali. A partire dalla considerazione di elementi estratti dalla realtà esterna, l'intelletto si mostra capace di operare su questi stessi favorendo, in tal maniera, la creazione di ulteriori contenuti. Da questo punto di vista, nella mente non esiste di per sé alcuna copula mentale, se non nella misura in cui la sua produzione si è resa necessaria per fondere concetti semplici pre-esistenti. In maniera simile, non c'è alcun concetto che permette di *intelligere* qualcosa secondo le modalità dell'adiacenza che può esser prodotto autonomamente, e cioè a prescindere dalla considerazione di una certa unità mentale che funge da *subiectum*. Proprio per questo motivo, non esistono davvero dei concetti semplici di tipo connotativo, se con ciò si intendono delle unità basiche che integrano in sé contemporaneamente diverse forme di referenza alla realtà. Piuttosto, la connotazione che si manifesta al livello dei linguaggi vocali sembra dovuta alla capacità dell'intelletto di aggiungere "particelle adiacenti" ad una base sostanzialmente semplice, generando in tal modo una sorta di struttura "stratificata". Come abbiamo detto, non è affatto semplice comprendere come questa idea possa conciliarsi con la possibilità che la sensazione ci doti già di contenuti già complessi; tuttavia, risulta altrettanto arduo negare che tale impostazione consenta all'autore di rendere conto di tutti i contenuti interni della mente.

7.4. Buridano e il linguaggio mentale come unico vero linguaggio

7.4.1. *I concetti sono davvero segni?*

Non è sfuggito agli studiosi il fatto che Buridano manifesti delle evidenti incertezze ed esitazioni nel caratterizzare i concetti come segni, o comunque nell'attribuire ad essi la proprietà della significazione[66]. Tale dato non può che risultare strano se pensiamo al modo in cui Ockham costruisce la propria teoria del linguaggio mentale. Proprio la possibilità di identificare i concetti con delle tipologie specifiche di segni naturali, difatti, fornisce al *Venerabilis Inceptor* la base da cui partire per reinterpretare in chiave semantica una lunga serie di fenomeni prima retaggio esclusivo della gnoseologia. Tutto ciò ci spinge ad individuare le ragioni per cui, pur condividendo anch'egli una teoria del linguaggio mentale, Buridano pare adottare un approccio diverso proprio su questo punto focale.

66. Cfr. ad. es. Nuchelmans (1973, p. 243); Biard (1989a, p. 201); Van der Lecq (2001, p. 4); Reina (2010 [1959-1960], pp. 117-118).

Joël Biard ritiene che tutto ciò vada collegato alla priorità che il maestro piccardo evidentemente attribuisce al linguaggio "vocale", il quale, risultando il vero depositario di funzioni segniche, viene assunto come oggetto proprio della logica[67]. Si tratta di una linea di pensiero che ha incontrato ampio consenso tra gli studiosi, portando, alle volte, anche ad esiti più drastici. Partendo dal modo in cui il maestro piccardo esclude la possibilità delle *fallaciae* nella sfera concettuale, ad esempio, Jack Zupko rileva come per Buridano la possibilità di un "linguaggio" mentale risulti "insensata". Tutto ciò sarebbe testimoniato proprio dalla riluttanza che egli mostra nell'attribuire la proprietà della significazione naturale ai concetti[68]. Sulle tesi di Zupko mi sono soffermato più diffusamente in un mio precedente articolo, dedicato alle prime tre *conclusiones* che Buridano formula nel capitolo I dei *Sophismata*[69]. In questa sede, tenterò di affrontare la questione da una diversa prospettiva, proponendo una rassegna più ampia dei passi in cui il maestro parigino dà delle indicazioni sulla materia.

Innanzitutto, quello che va rilevato è che, sebbene di numero circoscritto, vi sono comunque delle sedi in cui Buridano utilizza le concettualizzazioni di 'segno' e 'significazione' per parlare dei concetti. Nel caso di '*signum*', l'occorrenza in realtà sembra unica, ma particolarmente interessante. Essa invale in un punto del *Tractatus de differentia universalis ad individuum*, opera sicuramente giovanile, ove si rileva come l'intelletto non comprenda le cose avendole *in prospectu*, poiché piuttosto si avvale di un qualcosa che permane anche quando l'oggetto è momentaneamente assente. Questo qualcosa è per l'appunto un *signum*, termine qui usato per indicare i fantasmi, le specie intelligibili, nonché i concetti stessi:

> Dicendum est quod intellectus non intelligit res habendo eas in prospectu, sed intelligit eas per signum manens post rei absentiam vel omnino post rei corruptionem, scilicet per phantasma seu per speciem intelligibilem, ideo per huiusmodi

67. Cfr. Biard (1989a, pp. 200-201; 2012, pp. 109-11; 2016, p. 450). Ho già menzionato alcuni di questi passaggi nell'*Introduzione*, pp. 26-27.

68. Cfr. Zupko (2003, p. 96): «But it would be a mistake to think of Buridan as defending the existence of mental language as a fully functional mode of discourse, parallel to that of spoken or written languages. It might come as a surprise to modern readers that Buridan never uses the term 'mental language [*lingua mentalis*]', nor anywhere suggests that the affections of the soul constitute what he would call a language. [...] The main reason Buridan does not regard mental language as a possibility worth thinking about is that it would have made no sense to him. If the purpose of language is to communicate one's ideas or intentions to others, then it would be absurd for a "speaker" of mental language to try to communicate with himself, since he already knows his own intentions. Buridan prefers to speak of concepts as "conceiving" their objects, rather than as "signifying" them – though he occasionally uses the "signifying" terminology as well. He appears to reject the idea of a naturally significant mental language»; ivi, p. 39.

69. Cfr. Migliaro (2021b).

> phantasma potest idem conceptus causari in anima sive res sit, sive non sit. Sed tamen quando res est, tunc est signatum correspondens signo, scilicet res correspondens phantasmati et conceptui, sed quando res non est, tunc non correspondet signatum signo, scilicet nihil correspondet illi conceptui vel phantasmati. Si ergo conceptus fuerit per speciem praecisam ab extraneis, tunc non magis signabit individuum a quo causabatur, quam quolibet aliorum, sed indifferenter signabit quodlibet individuorum, sicut prius dicebatur, ideo quodlibet individuum erit sufficienter correspondens illi speciei vel conceptui.[70]

Per quanto concerne, invece, la nozione di significazione, le occorrenze sono sicuramente più numerose. Ad esempio, molto spesso Buridano fa rientrare nella gamma dei *termini significativi* non solo quelli vocali e scritti, ma anche quelli mentali. Ciò accade con particolare ricorrenza nelle sedi in cui l'autore esamina le varie accezioni del concetto di '*universale*' o comunque quando spiega che cosa siano in generi e le specie:

> Alia ponuntur esse universalia in significando vel repraesentando, quia non significant determinate hoc vel illud, sed indifferenter omnia similis generis vel speciei, ut iste terminus 'homo' omnes homines et iste terminus 'color' omnes colores; et sic universalia sunt termini significativi sive in voce sive in mente sive in scriptura.[71]

Sebbene questo modo di procedere ricorra anche in altri contesti[72], decisamente più interessanti sono i passaggi in cui Buridano parla di significazione naturale. Ciò accade in due sedi specifiche, ovvero nel *De propositionibus*, in un breve appunto sulla inapplicabilità della definizione aristotelica del nome ai concetti: «Nomen enim mentale non est vox, sed conceptus in anima, nec significat ad placitum, sed naturaliter»[73]. La seconda occorrenza, invece, si trova nelle *Questioni sugli Elenchi sofistici*, e si dimostra anche maggiormente articolata:

70. Buridanus, *TDUI*, 3, p. 166, ll. 20-31.

71. Buridanus, *QM (U)*, I, q. 7, p. 37, ll. 20-24. Cfr. anche Buridanus, *QPrae*, q. 4, p. 31, ll. 37-40: «Et impossibile est sic accipere esse in subiecto, quia tunc secundae substantiae, quae sunt genera et species et termini significativi vocales vel mentales, essent in subiecto, scilicet in aere vel in anima, quod negat Aristoteles»; Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 7, p. 62, ll. 8-17; Buridanus, *QM (U)*, VII, q. 15, Mansfeld ed., p. 100, ll. 60-65; Buridanus, *QDA (3)*, I, q. 5, § 10, p. 56, ll. 40-48.

72. Buridanus, *QT*, q. 17, p. 73, ll. 7-9: «Tunc sit prima conclusio, quod idem terminus mentalis bene contrariatur pluribus terminis mentalibus – et hoc extreme – aequivalentibus in significando; et ita etiam bene idem terminus vocalis vel scriptus»; Buridanus, *QPrae*, q. 11, p. 83, ll. 165-167: «Et sic manifestum est, quod ista nomina 'relatio' vel 'relativum' in proposito non supponunt nisi pro terminis significativis vel mentalibus vel vocalibus vel forte scriptis».

73. Buridanus, *DPro*, 1.2.1, p. 20, ll. 3-4.

> Prima distinctio sit illa quod terminorum quidam sunt mentales, quidam scripti, quidam vocales. Termini mentales sunt significativi naturaliter. Alii vero termini sunt significativi ad placitum ex impositione voluntaria primi instituentis.[74]

La distinzione tra termini che significano convenzionalmente e quelli che significano naturalmente si mostra, chiaramente, in linea al modo stesso in cui Ockham parla della materia. Quel che è interessante è che proprio nella stessa opera, Buridano si avvale di questo stesso modo di parlare anche in riferimento alle *orationes ypotheticae*, lasciando implicitamente credere che ciò valga anche per le altre tipologie di espressioni mentali:

> Et cum dicebatur: "ipsa fit secundum orationem ypotheticam", dico quod si non posset fieri nisi secundum orationem ypotheticam significativam ad placitum, bene dicerem quod esset fallacia in dictione. Si autem potest fieri absque ista, ut secundum orationem ypotheticam mentalem significativam naturaliter, ipsa debet dici fallacia extra dictionem.[75]

Restando ancora sul lato degli enunciati mentali, le sedi in cui Buridano attribuisce ad essi la capacità di significare non sono nemmeno così pochi. Ad esempio, nella q. 18 del suo ultimo commento alla *Fisica* di Aristotele, egli rileva che delle proposizioni mentali si può dire che significano il vero e il falso se queste parole assumono una valenza ontologica; questo perché le proposizioni possono rimandare solo a degli *entia*:

> Et concedo etiam quod omnis propositio vel enuntiatio vocalis significat verum vel falsum, quia significat propositionem mentalem veram vel falsam. Sed propositio mentalis non amplius significat verum vel falsum nisi sumendo veritatem pro entitate, ita quod haec nomina 'verum' et 'ens' convertantur. Sed sic sumendo dicam quod ita propositio falsa et impossibilis, sicut vera, et negativa, sicut affirmativa, significat verum vel vera, quia significat ens vel entia.[76]

Ovviamente, tale asserzione va inquadrata nel più generale contesto del principio di composizionalità ammesso da Buridano nel caso delle proposizioni, ovvero esse non sono delle unità dotate di significate autonomo, ma piuttosto rimandano a tutto ciò a cui si riferiscono i loro termini costitutivi. E

74. Buridanus, *QE*, 8.3.1, p. 34, ll. 54-57.
75. Ivi, 5.4.2, p. 22, ll. 100-104.
76. Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 18, p. 194, ll. 11-17.

che ciò valga anche nel caso degli enunciati mentali, l'autore lo afferma esplicitamente in altra sede: «Ad aliam quod ista totalis propositio est significativa, concedo, quia vocalis significat mentalem, et mentalis significat veras res extra ratione suorum terminorum»[77].

Se ci fermiamo a questi esempi potremmo quasi pensare che gli studiosi abbiano avuto torto nel caratterizzare come problematico l'atteggiamento che Buridano mostra in riferimento alla possibilità di trattare i concetti come segni. Tuttavia, tale breve rassegna di testi fornisce soltanto una panoramica limitata della questione, che va integrata con dati e considerazioni ulteriori. Un punto delicato, ad esempio, è il fatto che nelle *Summulae de dialectica*, a parte un paio di occorrenze nel *De propositionibus*, non si fa in nessun altro caso riferimento esplicito a una qualsivoglia capacità significativa dei concetti. Un discorso molto simile vale anche per le questioni sul *Peri hermeneias*[78]. Questo è sicuramente un elemento significativo, considerando che queste due opere sono quelle più implicate in problemi di semantica. D'altra parte, anche nelle sedi in cui Buridano cerca di costruire la propria dottrina della significazione, sottolineandone le dinamiche di tipo transitivo, egli sostituisce costantemente il verbo '*significare*' con '*concipere*' non appena la sua attenzione si sposta sui termini mentali. Il risultato, dunque, è che le voci non significano secondariamente ciò che viene significato dai concetti, ma piuttosto le *res conceptae*, ovvero le realtà che sono concepite per mezzo dei termini mentali stessi:

> Item, vocum incomplexarum quaedam sunt categorematicae, quaedam syncategorematicae et quaedam mediae seu mixtae. [...] Dicuntur autem pure categorematicae, quia non solum significant conceptus quos immediate significant, sed etiam res illis conceptibus conceptas.[79]

Questo modo di esprimersi è così usuale e tipico che difficilmente ci si può discostare dall'opinione comune concernente le difficoltà che Buridano mostra

77. Buridanus, *QM (E)*, q. 12, § 429, p. 98, l. 37 – 99, l. 1. Cfr. ivi, § 427, pp. ll. 20-22: «Concedo ergo. <Quando> tu dicis quod est ita sicut ipsa significat, dico quod verum est in mente, quia isti propositioni vocali correspondet una mentalis negativa que significatur per istam vocalem».

78. L'unico riferimento, in questo caso, è alla capacità del verbo mentale di *consignificare* il tempo; tuttavia, in quest'opera, non si parla mai di significazione o di segni, in senso proprio, nel caso dei concetti. Cfr. *supra*, c. 4, p. 337.

79. Buridanus, *DS*, 4.2.3, p. 18, ll. 13-19. Cfr. anche ivi, p. 19, ll. 12-23: «[A]liquae voces impositae sunt ad significandum per se ultra illos conceptus res conceptas illis conceptibus, ut iste terminus 'asinus' asinos, iste terminus 'albus' albedinem, iste terminus 'hodie' vel 'eras' tempus aliquod»; ivi, 4.3.2, p. 39, ll. 18-20; Buridanus, *DDem*, p. 31, ll. 18-19: «Propter quod sciendum est quod dictiones vocales impositae sunt ad significandum conceptus nostros in mente et mediantibus eis res conceptas significamus»; Buridanus, *QPer*, I, q. 2, p. 10, ll. 6-23; Buridanus, *QPrae*, p. 74, ll. 130-133; Buridanus, *DPS*, c. 2, pp. 37, l. 18 – 38, l. 2.

nel considerare i concetti come dei "segni". A rendere ancora più interessante l'atteggiamento del maestro piccardo interviene il fatto che esistono almeno due passi, in cui egli sembra negare la possibilità che dei concetti si possa parlare in termini di significazione. Il primo è tratto proprio dal *De propositionibus*, ove si rileva che mentre le *orationes* scritte significano quelle vocali, le quali rimandano a loro volta a quelle mentali, queste ultime non significano cose diverse:

> Notandum etiam quod scriptura non dicitur oratio nisi quia significat orationem vocalem, nec vocalis dicitur oratio nisi quia significat orationem mentalem. Sed oratio mentalis non amplius dicitur oratio quia significet ultra in re aliam orationem, sed quia est complexio plurium conceptuum in anima quos non oportet significare diversas res.[80]

Questo passo sembra in evidente contraddizione con quanto detto poco fa sulla validità del principio di composizionalità per le proposizioni mentali. Tuttavia, tale apparente problematicità si attenua se consideriamo che, in questo contesto, l'autore intende semplicemente negare che gli enunciati mentali si differenzino solo in base alla diversità delle cose cui si riferiscono nella realtà. Proposizioni come '*Deus est*' e '*Deus non est*' risultano inequiparabili pur essendo unica la *res* a cui rimandano, ovvero Dio, e ciò per la presenza di diversi sincategoremi che ne modificano le modalità di significazione[81].

Ben più forte, e intrigante, è un passaggio della q. 10 dell'*ultima lectura* del libro IV della *Metafisica*, che qui citiamo nell'edizione parigina del 1518:

> Ad aliam de significatione propositionis ego dico quod omnis propositio vocalis significat aliquid vel aliqua, quia significat propositionem mentalem apud animam existentem; ideo dicitur de illa primo *Peri hermeneias* quod enuntiatio, scilicet vocalis, est oratio verum vel falsum significans; propositio autem mentalis proprie loquendo non significat res. Unde in primo *Peri hermeneias* habetur quod voces sunt signa passionum quae sunt in anima, sed non quod passiones animae sunt signa rerum, sed quod sunt earum naturales similitudines; unde termini mentales sunt significationes et intentiones rerum.[82]

80. Buridanus, *DPro*, 1.1.6, pp. 17, l. 25 – 18, l. 2.

81. Cfr. ivi, p. 18, ll. 16-23: «Sed statim tu quaeres: "si in rebus significatis vel re significata non sit aliqua complexio, quid ergo significat oratio mentalis qua scilicet intellectus dicit Deum esse Deum vel Deum non esse Deum?" Respondeo quod nihil ad extra plus vel aliud significat una dictarum orationum quam alia. Neutra enim significat aliud quam Deum ad extra; sed alio modo significat affirmativa et alio modo negativa, et illi modi sunt in anima illi conceptus complexivi quos secunda operatio intellectus addit supra simplices conceptus, qui designantur per illas copulas vocales 'est' et 'non est'».

82. Buridanus, *QM (U)*, IV, q. 10, Badius ed., f. 20va.

Il primo aspetto che può essere segnalato è che il testo della Cinquecentina presenta evidenti corruttele. Dopo aver asserito che le proposizioni mentali non significano le cose, un attimo dopo si identificano i termini mentali con le *significationes*. In un suo articolo, Stefano Caroti ha corretto il testo eliminando il '*non*' tra «proprie loquendo» e «significat res»[83]. La liceità di questa correzione, tuttavia, può esser confermata soltanto attraverso un confronto con i manoscritti che riportano l'opera; a tal fine, in questa sede, ne ho consultati 5: 1. Carpentras, Bibliothèque Inguimbertine cod. 292, ff. 45ra-118rb (Ca); 2. Greifswald, Bibliothek des Geistlichen Ministeriums (Dombibliothek St. Nikolai), 26.D.I, ff. 14ra-147vb (Gr); 3. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14176, ff. 117ra-191vb (Pa); 4. Salamanca, Universidad de Salamanca, Biblioteca General Histórica, 1882, U.C. II, ff. 142r-297v (Sa); 5. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. VI. 204a (2676), ff. 1ra-87rb (Ve)[84]. Quel che è emerso dal raffronto è che, in effetti, questi testimoni presentano diverse *lectiones* di questo passaggio. Gr e Pa, ad esempio, riportano la negazione:

Secundum codicem Gr, f. 41vb

Ad aliam de significatione propositionis dico quod omnis propositio vocalis significat aliquid vel aliqua quia significat propositio mentalis apud animam existentem. [...] Propositio autem mentalis *proprie loquendo non significat res.* Unde in primo *Peri hermeneias* habetur quod voces sunt signa passionum quae sunt in anima, sed non dicitur quod passiones tunc sunt signa rerum, sed earum naturales similitudines. Unde termini mentales sunt *similitudines et intellectiones* rerum.

Secundum codicem Pa, f. 134ra

Ad aliam de significatione propositionis ego dico quod omnis propositio vocalis significat aliqua vel aliquid quia significat propositionem mentalem apud animam existentem. [...] Propositio autem mentalis *non proprie loquendo significat res.* Unde in primo *Peri hermeneias* habetur quod voces sunt signa passionum quae sunt in anima, sed non sequitur quod passiones (sive *add. sed del.*) autem sunt signa rerum, sed quod sunt earum naturales similitudines. Unde termini mentales sunt *similitudines et intellectiones* rerum.

Come è possibile vedere, in entrambe le versioni il termine '*significationes*' viene sostituito da '*similitudines*', facendo in tal maniera venir meno le difficol-

83. Cfr. Caroti (2002, p. 395).

84. La discussione sulle varie versioni del commento alla *Metafisica* di Buridano è ancora aperta. Per una panoramica sulla stato della ricerca, cfr. Mansfeld (2015, pp. lviii-lxi). Il manoscritto di Salamanca non è menzionato nel lavoro della Mansfeld né da Michael (1985, II, pp. 792-815), tuttavia esso è utilizzato dalla van der Lecq nella sua edizione preliminare due libri dell'*ultima lectura* sulla Metafisica. Altri manoscritti che riportano l'*ultima lectura* sono: Wien, Bibliothek d. Dominikanerkonvents, 187/153, ff. 2-133r; Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf, CA 2° 315, ff. 1ra-108ra. Più problematici sono i manoscritti Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf, CA 2° 322, ff. 1ra-100ra e Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. Latin 15888, ff. 73ra-85vb. Secondo de Rijk (2008), il primo manoscritto conterebbe ai ff. 39ra-100ra soltanto le questioni dei libri VI-XII nella versione dell'ultima *lectura*, mentre ai ff. 1ra-39ra si troverebbe una versione differente del commento di Buridano alla *Metafisica*. Quanto al secondo manoscritto, esso tramanda solo alcuni estratti, tra i quali non figura la questione oggetto di analisi in questa sede.

tà che, invece, la Cinquecentina generava. Questa scelta è emulata anche dai testimoni Sa e Ca. Tuttavia, questi non riportano la negazione quando si parla della capacità di significazione delle proposizioni mentali:

Secundum codicem Sa, f. 172r

Ad aliam de significatione propositionis termini dico quod omnis propositio vocatur significare aliquid vel aliqua quia significat propositionem mentalem apud animam existentem [...]. *Propositio autem mentalis proprie loquendo significat res.* Ut habetur primo *Peri hermeneias* quod voces sunt signa passionum quae sunt in anima, sed non dicitur quod passiones animae dicitur signa rerum, sed quod sunt earum naturales similitudines. Unde termini mentales dicuntur *similitudines et intellectiones* rerum.

Secundum codicem Ca, f. 64rb

Ad aliam de significatione propositionis ego dico quod omnis propositio vocalis significat aliqua vel aliquid quia significat propositionem mentalem apud animam existentem [...]. *Propositio autem mentalis* (non *add. sed del.*) *proprie loquendo significat res*. Ut habetur primo *Peri hermeneias* quod voces sunt signa passionum quae sunt in anima. Sed non dicitur quod passiones animae sunt signa rerum, sed quod sunt earum naturales similitudines, unde termini mentales sunt *similitudines et intellectiones* rerum.

Il codice Ca, dunque, presenta un '*non*' che viene poi cassato. Si tratta di una correzione che non può che suscitare interesse; plausibilmente, lo scriba ha ricopiato quel '*non*' da un testo preesistente, decidendo poi di emendarlo sulla base di una congettura personale. A conferma ulteriore delle difficoltà che suscitano tali passaggi, Ve presenta una lacuna, e ciò proprio nel punto in cui si parla della (in)capacità delle proposizioni mentali di significare le cose:

> Ad aliam de significatione propositionis dico quod omnis propositio vocalis significat aliquid vel aliqua, quia significat propositionem mentalem apud animam existentem. Immo de illo dicitur primo *Peri hermeneias* et ibi habetur quod voces sunt signa passionum quae sunt in anima, sed non dicitur quod passiones animae sint, sed quod sunt eorum naturales similitudines. Unde termini mentales sunt *intellectus et similitudines* rerum.[85]

Tutto ciò rende difficile capire quale sia la *lectio* da approvare. La soluzione di Sa e Ca ha il vantaggio di essere maggiormente coerente con tutti quei passaggi in cui l'autore parla di significazione nel caso dei concetti. Tuttavia, sembra che – invece – il testo originario sia maggiormente vicino a quanto trasmesso da Gr e Pa e, dunque, anche dalla Cinquecentina. Se guardiamo alla struttura dell'argomentazione, Buridano cerca in effetti di negare – e ciò sulla base stessa di quanto dice Aristotele nel *Peri hermeneias* – che i concetti siano *signa*, per mostrare come essi consistano piuttosto in delle somiglianze o del-

85. Ivi, Ve, f. 19vb.

le intellezioni[86] delle cose. Se eliminassimo quel '*non*', non si capirebbe il suo utilizzo dei '*sed*' avversativi, che hanno il chiaro intento di tenere su due piani separati il discorso sui termini vocali e mentali. Ma se le cose stanno così, come si concilia questo passaggio con quelli in cui l'autore attribuisce la significazione ai concetti? Pur parlando anche in questo caso di negazioni e quindi di una determinata tipologia di termini sincategorematici, sembra che le sue affermazioni siano troppo forti per essere smorzate da una semplice "contestualizzazione", come nel caso del *De propositionibus*. Probabilmente, la risposta a questo dilemma risiede nell'espressione '*proprie loquendo*', che suggerisce che l'autore non stia negando "in assoluto" che le proposizioni mentali significano, ma solo in un determinato senso.

Nel capitolo 4[87], abbiamo visto come Buridano attribuisca alla significazione alcune caratteristiche precise: 1. la capacità di produrre un contenuto cognitivo; 2. una finalità di tipo comunicativo; 3. l'atemporalità; 4. l'indifferenza al contesto; 5. la transitività. Ma se riflettiamo con attenzione su tali elementi, emerge con estrema chiarezza che almeno le prime due caratteristiche non potrebbero mai esser chiamate in causa per descrivere le funzioni dei concetti. Questi, difatti, non vengono usati al fine di un *intellectum constituere* o per richiamare alla memoria l'*intentio* della cosa nella mente di chi ascolta, il che rende abbastanza evidente la distanza che li separa dai segni di tipo convenzionale. Le voci e le lettere scritte che siano state oggetto di un atto di istituzione significano "sempre" qualcosa[88]; questo vale addirittura per le particelle sincategorematiche, come le negazioni, le congiunzioni e così via, dato che si può sempre dire che la loro pronunciazione serve a chiamare nella mente di chi ascolta un certo *conceptus complexivus* che quindi primariamente significano.

Tuttavia, lo stesso ragionamento non può esser fatto nel caso dei concetti. A differenza del proferimento, l'atto di intellezione della *res*-uomo è già esso stesso un concetto che, dunque, non è atto alla produzione di un termine mentale ulteriore, né tantomeno può generarlo in un altro individuo. Certo, può essere detto che esso "significa" nel senso che rimanda alla *res*-uomo che permette di conoscere[89]. Tuttavia, è chiaro che in questa maniera si sta già facendo riferimento a un'altra accezione del significare, che non corrisponde a quella originaria dell'*intellectum constituere* e che, oltretutto, non può essere ap-

86. Da questo punto di vista, anche il termine '*intellectus*', che compare in Ve al posto di '*intellectiones*', sembra costituire una *lectio* inappropriata.

87. Cfr. *supra*, c. 4, pp. 322-336 e pp. 345-353.

88. Cfr. anche Buridanus, *QPer*, I, q. 2, p. 9, l. 31 – p. 10, l. 2.

89. È probabilmente questo il motivo per cui nella *secunda lectura* delle sue *Quaestioni sul De anima*, l'autore sdoppia il livello, arrivando a dire che i concetti "significano" le cose "concepite" («conceptus animae significant res conceptas»). Cfr. Buridanus, *QDA (2)*, III, q. 11, *Appendice I*, § 7, pp. 570, l. 37 - 571, l. 48.

plicata ai concetti sincategorematici, che rimarrebbero in ogni caso estromessi dall'ambito della significatività.

Proprio tutto ciò emerge dai passaggi delle questioni sulla *Metafisica*. Il parlare "propriamente" di significazione non vorrebbe dire nient'altro che riferirsi alla capacità di un certo dispositivo di causare la genesi di un contenuto mentale. È per questo, dunque, che le proposizioni vocali significano e, in generale, tutte le voci istituite sono *signa*; ma ciò non può valere per i concetti.

7.4.2. *La semantica è un fatto "mentale"*

Assodato che i concetti non possono esser considerati significativi in senso proprio e assoluto, non per questo bisogna credere che abbia ragione Zupko nell'osservare che, secondo Buridano, non esiste alcun vero linguaggio mentale. L'insostenibilità di questa ipotesi viene fuori se consideriamo che, a differenza di ciò che accade per la significazione, il maestro parigino definisce altre nozioni sintattico-semantiche sulla base di un'evidente primarietà del piano concettuale. Non è affatto raro, ad esempio, che egli affermi che soltanto quelli mentali possono esser definiti '*termini*' in senso proprio e principale; mentre ciò non può valere per le voci o le lettere scritte, poiché esse lo sono in maniera attributiva, ovvero nella misura in cui rappresentano quelli mentali:

> Et horum terminorum aliqui vocantur mentales et aliqui vocales et alii scripti, sicut est de propositionibus. Sed primi et principales sunt mentales. Nam scripti vel vocales non dicuntur termini, nec universales nec singulares, nisi ea ratione qua repraesentant nobis terminos mentales universales vel singulares. Ideo solum hic curamus de mentalibus.[90]

> [M]etaphysicae subiectum proprium est unus terminus et proprie loquendo est terminus mentalis: quoniam termini vocales et scripti (et scripti *om*. ed.) non dicunt nisi termini per attributionem ad mentales. Et quando quaeritur ubi est ille terminus utrum in mente tua an in mente mea, respondentur quod si habes metaphysicam, tu habes metaphysicam tuam in mente tua et ego meam in mente mea; et sic proportionabiliter et de aliis subiectis.[91]

Allo stesso modo, nel *De suppositionibus* si rileva che la possibilità di individuare le parole vocali o scritte come generi o specie deriva da una forma

90. Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 7, I, p. 62, ll. 16-20.
91. Buridanus, *QM (U)*, IV, q. 4, Badius ed., f. 15va (Ca, f. 59rb; Pa, f. 129ra).

"figurata" di parlare. Difatti, così come l'urina viene detta "sana" non perché lo sia davvero, ma poiché può costituire un'evidenza del fatto che l'animale da cui proviene sia in salute, anche per i segni convenzionali vale un principio simile; ovvero, gli unici universali in senso proprio sono i concetti, e soltanto nella misura in cui riconducono a questi ultimi lo divengono – in un senso improprio – anche le voci e le lettere scritte:

> Ideo cum genera et species sint universalia secundum praedicationem, apparet quod species et genera sunt tales conceptus animae. Verum est quod consequenter termini vocales dicuntur etiam species et genera, ut istae voces 'homo' et 'animal', sed non dicuntur universalia vel genera aut species principaliter, immo figurative secundum attributionem ad illos conceptus universales, eo quod secundum eos impositi sunt ad significandum res alias, sicut urina ex eo dicitur sana quia significat sanitatem animalis.[92]

Questo ragionamento vale anche, e soprattutto, nel caso delle nozioni aletologiche. Tutto ciò che di vero o di falso esiste non può che coincidere con una proposizione mentale, capace di esprimere qualcosa sulla realtà stessa. Di converso, per quelle vocali o scritte non si può parlare di verità e di falsità, se non – ancora una volta – in un senso più che derivato:

> Omnis enim propositio est vera vel falsa, et omne verum vel falsum est propositio, prout logici utuntur istis terminis 'verum' et 'falsum'. Ita solet dici, et hoc est verum si loquamur de propositionibus mentalibus et de vero et falso principaliter dictis et non secundum attributionem ad aliquod secundum verum vel falsum. Omnis enim propositio mentalis est vera vel falsa et omne similiter verum vel falsum est propositio mentalis prout de vero vel falso loquitur logicus. Si enim propositio vocalis sit vera, hoc non est nisi quia significat mentalem veram proferentis, vel quia constituit mentalem veram in animo audientis. Et hoc est attributive, sicut urina dicitur sana solum ex eo quod significat sanitatem animalis; vel cibus dicitur sanus quia est effectivus sanitatis animalis.[93]

Il passo in oggetto è tratto dal *De suppositionibus*, ma la cosa di estremo rilievo è che questo ragionamento sulla verità viene riproposto in maniere più o meno equiparabili in un gran numero di opere dell'autore: nel *De propositionibus*, nelle questioni sulla *Fisica*, la *Metafisica*, il *De anima*, l'*Isagoge* e così via[94].

92. Buridanus, *DS*, 4.3.2, pp. 39, l. 23 – 40, l. 3.
93. Ivi, 4.1.3, p. 11, ll. 3-12.
94. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, VI, q. 6, Badius ed., f. 37vb (Ca, f. 80vb; Pa, f. 149va-b); Buridanus, *DPro*,

C'è, tuttavia, un ulteriore aspetto che vorrei sottolineare. Le espressioni '*secundum attributionem*', '*figurative*', '*repraesentative*', nonché l'esempio della *sanitas* e dell'*urina* che Buridano ripropone costatemente, sono evidentemente tratti dal linguaggio dell'analogia, nozione di importanza miliare per la teologia medievale. Stando alla definizione che il maestro parigino dà nei *Praedicamenta*, sia l'equivocazione che l'analogia presuppongono che una parola sia subordinata a più concetti; tuttavia, un termine è equivoco soltanto se ha ricevuto diversi atti di imposizione tra di loro "indipendenti"[95]. Di converso, l'analogia sussiste quando un certo termine, dopo aver ricevuto un'imposizione principale, acquisisce secondariamente nuovi significati dati da concetti che presentano una qualche somiglianza o convenienza con quello dato dal significato principale, che risulta sempre presupposto.

È chiaro che Buridano presuppone tutto ciò quando spiega il modo in cui determinate nozioni di semantica si applicano ai livelli convenzionali. Parole come '*terminus*', '*propositio*', '*verum*', '*falsum*', '*species*' e così via, sono state istituite per significare solo ed esclusivamente i concetti; proprio per questo, quando utilizzate in riferimento alle voci o alle lettere scritte esse perdono la loro valenza semantica originaria, per acquisire un senso debilitato e meno proprio, teso a segnalare la relazione peculiare che queste tipologie di segni convenzionali hanno con ciò che è presente nella mente. Per dirla in altri termini, i segni esterni non sono altro che delle "immagini" e delle raffigurazioni metaforiche di ciò che solo può aver luogo nel pensiero. Proprio per questo, non solo non si può negare che per Buridano i concetti diano vita a una vera e propria forma di discorso, ma, anzi, quello mentale è l'unico che merita di esser contrassegnato come un 'linguaggio'; di converso, le articolazioni esterne danno vita a una forma linguistico-discorsiva in un senso meramente allegorico.

Se da un lato quanto detto ci restituisce un'idea molto diversa rispetto a quella portata avanti da studiosi come Biard e Zupko, dall'altro, però, potremmo chiederci quale sia il motivo che spinge Buridano a sottolineare con così tanta intensità il ruolo di primarietà del linguaggio mentale. Questo punto può essere chiarificato ulteriormente prendendo in considerazione un passo

1.3.1, p. 29, ll. 1-7; Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 18, p. 191, ll. 3-9; Buridanus, *QDA (3)*, III, q. 12, § 13, pp. 828-830, ll. 78-86.

95. Cfr. Buridanus, *QPrae*, q. 1, p. 5, ll. 60-66: «[A]equivocatio proprie dicta secundum propriam impositionem nominis distinguitur contra analogiam. Conveniunt enim aequivocatio proprie dicta et analogia, quia utrobique vox significat plura secundum diversos conceptus. Sed differunt, quia in analogia unus conceptus et una impositio habet attributionem ad alium vel aliam, in aequivocatione autem proprie dicta vox aequaliter imponitur ad significandum plura; quia secundum utrumque conceptum imponitur ad significandum aliqua, ac si nihil significaret secundum alium conceptum»; Buridanus, *DDem*, 8.1.6, p. 15, ll. 1-5; Buridanus, *DF*, 7.3.4, Hubien ed.

tratto dalla q. 9 dell'*ultima lectura* del libro V della *Metafisica*, ove, in riferimento al problema delle relazioni, il maestro piccardo chiama nuovamente in causa la dottrina dell'analogia:

> Et dico quod proprie loquendo relatio est quidam conceptus animae quo anima intelligitur hoc in comparatione ad illud et nomen impositum secundum talem conceptum vocatur 'terminus relativus' sive 'respectivus'. Et videtur esse terminus pertinens ad praedicamentum 'ad aliquid', quod autem proprie loquendo relatio sit talis conceptus potest sic persuaderi, quia sicut actio est actus ipsius agentis, scilicet secundum quem agens dicitur agere, et visio est actus ipsius (*om.* ed.) videntis secundum quem videns dicitur videre, et ita rationabile est quod relatio sit actus referentis quo referens referre dicitur sive comparare hoc ad illud, modo referens sive comparans hoc ad illud non est nisi anima intelligens hoc in ordine ad illud, et ideo relatio est actus animae quo anima sic referet et comparat, et ille actus est conceptus praedictus, fundamentum autem huius relationis posset vocari conceptus absolutus illius rei quo anima sic comparat [...] Et sicut urina dicitur sana significative ex (*om.* ed.) eo quod designat veram sanitatem animalis, ita ille terminus vocalis similis potest vocari relatio, quoniam designat veram relationem quae (quoniam ed.) est actus (conceptus *add.* ed.) animae.[96]

Insomma, la coincidenza tra il termine relativo e il concetto stesso è qualcosa di "obbligato". La *relatio*, difatti, presuppone che vi sia un qualche agente che compari o metta in connessione – secondo delle specifiche modalità – una certa cosa con un'altra, ma è chiaro che ciò non può che esser fatto da un essere intelligente. Tuttavia, l'atto con cui l'anima confronta tra di loro quanto già ha previamente acquisito non è altra cosa che un concetto a sua volta. Questo ragionamento può essere trasposto, *mutatis mutandis*, anche agli altri casi.

Dunque, il motivo che porta Buridano a sottolineare la primarietà del livello mentale deriva dal fatto che ci sono determinate dinamiche che possono aver luogo solo in quella sede. Le vere relazioni costituiscono delle azioni di comparazione, ma – come abbiamo precisato nel capitolo 3[97] – tutti i concetti categorematici sono in generale degli atti conoscitivi di qualche tipo; da ciò consegue che in ogni caso essi si fanno portavoce di un qualcosa che non può essere mai imitato dai segni convenzionali. Proprio per questo motivo, le voci e le lettere sono costrette a "significare", ovvero perché devono chiamare in causa e portare alla luce gli unici elementi che funzionano da portatori di cono-

96. Cfr. Buridanus, *QM (U)*, V, q. 9, Badius ed., f. 33rb (Ca, f. 75rb; Pa, f. 193va-b).
97. Cfr. *supra*, c. 3, pp. 278-284.

scenza, che sono i concetti stessi. Ma in questo trasferimento continuo dell'attenzione al piano mentale l'aspetto linguistico non viene soppiantato e messo fuori gioco, come mostra la continua utilizzazione delle nozioni di "termine", "proposizione", "verità", "falsità" e così via in riferimento ai concetti. Piuttosto, nella mente la semantica trova il suo fondamento ultimo e la sua vera ragion d'essere, poiché si collega a qualcosa di più primitivo e basilare; ovvero una pienezza di contenuto cognitivo, che consente di rendere sensato ogni legame di riferimento con la realtà.

7.5. Le supposizioni del linguaggio mentale in Ockham e Buridano

Sebbene Ockham affermi che la significazione competa "primariamente" ai concetti – almeno se assunti nelle funzioni naturali – e possa soltanto in un secondo momento giungere anche alle voci, egli non si spinge mai così in là da mettere in discussione l'applicabilità di determinate nozioni semantiche ai livelli convenzionali; anzi, l'autore ci dà ampie ragioni per credere che, dopo l'atto di istituzione, tra il discorso mentale e quelli vocali e scritti si determini una sorta di uniformità di intenti e operazioni che li rende strutture largamente "autonome". Non è un caso allora che quando parla dei rapporti tra i diversi livelli di linguaggio, il francescano inglese faccia molto spesso uso della nozione di 'proporzionalità'. Prescindendo dal già citato caso della significazione o della strutturazione sintattico-grammaticale[98], un esempio particolarmente rilevante è quello della verità. A differenza di Buridano, Ockham non mostra alcuna difficoltà ad affermare che sia le proposizioni mentali che quelle vocali – e per estensione, anche quelle scritte – possono esser vere e riconosciute come tali, come emerge da un passaggio esemplificativo dell'*Ordinatio*:

> [S]icut ista propositio prolata 'omnis homo est risibilis' vere scitur, – sicut enim ipsa est vera ita vere scitur, quia omne verum potest sciri […] –, ita propositio in mente quae nullius linguae est vere scitur. Nunc autem ita est quod scientia aliquarum talium propositionum prolatarum est realis et aliarum rationalis, et tamen ista scita et omnes partes istorum vere sunt voces. Quia tamen partes aliquarum

98. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 3, OPh, I, p. 12, ll. 40-43: «Similiter sicut istae propositiones vocales 'homo est homo' et 'homo non est hominis' habent distincta praedicata variata per casus, sic proportionaliter dicendum est de propositionibus in mente correspondentibus»; Ockham, *EPrae*, Pro., OPh, II, p. 136, ll. 38-42: «Et ignorantia istius intentionis Aristotelis in hoc libro facit multos modernos errare, credentes hic multa dicta pro rebus, quae tamen pro solis vocibus – et proportionaliter pro intentionibus seu conceptibus in anima – vult intelligi»; ivi, c. 7, § 1, pp. 157, l. 11 – 158, l. 14; ivi, p. 158, ll. 20-26; Ockham, *EPer*, I, c. 5, OPh, II, § 3, p. 401, ll. 79-88.

> supponunt et stant non pro se ipsis, scilicet vocibus, sed pro rebus extra, puta pro subiectis, ideo illarum propositionum scientia dicitur realis; aliae autem partes aliarum propositionum stant pro ipsis conceptibus mentis, ideo scientia illarum potest dici rationalis vel logicalis. Et tamen omnes propositiones tales et omnes partes earum sunt voces, et solum dicuntur ad diversas scientias pertinere quia partes diversarum pro diversis supponunt, quia aliquae supponunt pro rebus, aliquae pro conceptibus mentis, et aliquae pro ipsis vocibus. Igitur eodem modo *proportionabiliter* est de propositionibus in mente, quae vere possunt sciri a nobis pro statu isto, quod omnes termini illarum propositionum sunt tantum conceptus.[99]

Secondo Ockham, dunque, la proporzionalità tra il valore di verità attribuibile agli enunciati mentali e vocali deriva dalla capacità che essi possiedono di dar vita e fondare le diverse tipologie di scienze; ma tutto ciò ha origine ancor più profonda nella loro attitudine alla supposizione. Questo rappresenta sicuramente uno dei punti più originali e innovativi del pensiero ockhamiano, nonché l'esito più puro del suo tentativo di semanticizzare la mente: se i concetti funzionano davvero come segni, allora deve essere sempre possibile per essi non solo assumere la supposizione personale, ma anche quella materiale e semplice. Se così non fosse, allora il linguaggio mentale non potrebbe essere impiegato per lo sviluppo di determinate tipologie di scienze, ovvero tutte quelle in cui i termini non sono utilizzati per stare per le cose della realtà esterna. A nulla vale il fatto che tale passo compaia nell'*Ordinatio*, poiché la possibilità che anche in concetti godano di piene capacità di supposizione viene sottolineata anche nelle sue opere più mature, e in particolar modo nella *Summa logicae*:

> Sicut autem talis diversitas suppositionis potest competere termino vocali et scripto, ita etiam potest competere termino mentali, quia intentio potest supponere pro illo quod significat et pro se ipsa et pro voce et pro scripto.[100]

Proprio sull'eventualità che i concetti possano avere *suppositio materialis* Buridano ha parecchio da ridire. In un passo del trattato VII delle *Summulae de dialectica*, ovvero quello dedicato alle fallacie, il maestro parigino rileva che la connessione dei termini mentali con la realtà è così stretta da consentire loro

99. Ockham, *Ord.*, I, d. 2, q. 4, OTh, II, pp. 136, l. 18 – 137, l. 1 (il corsivo è mio).

100. Cfr. Ockham, *SL*, I, c. 64, OPh, I, p. 197, ll. 56-59. Cfr. ivi, I, c. 67, p. 206, ll. 16-19: «Et potest ista suppositio non tantum competere voci sed etiam scripto et parti propositionis mentalis, sive sit propositio sive pars propositionis et non propositio. Unde breviter, omni complexo et incomplexo competere potest».

di assumere unicamente la supposizione personale. Ciò è dovuto alla costituzione intrinseca dei concetti, che, essendo assunti dalle cose, risultano ad esse simili, e per ciò stesso condivisi da tutti gli uomini:

> Sciendum est ergo [...] quod suppositio materialis non est nisi ratione vocis significativae: nullus enim terminus in propositione mentali supponit materialiter, sed semper personaliter, quia non utimur terminis mentalibus ad placitum, sicut vocibus et scripturis, numquam enim eadem oratio mentalis diversas significationes vel acceptiones habet: eaedem enim omnibus passiones animae sunt et etiam res quarum ipsae sunt similitudines, ut habetur primo *Peri Hermeneias*. Unde ego dico quod propositio mentalis correspondens huic propositioni prout est vera 'homo est species' non est propositio in qua subicitur conceptus specificus hominum, sed est propositio in qua subicitur conceptus quo concipitur conceptus specificus hominum, et ille iam supponit non pro se, sed pro conceptu specifico hominum.[101]

Dunque, è chiaro che per Buridano soltanto le voci o le lettere scritte possono essere assunte secondo una funzione che non corrisponde a quella della loro significazione principale. Di converso, tutti gli usi non significativi dei segni convenzionali possono essere trasposti nell'ambito dell'*oratio mentalis* se, e solo se, si cambia la struttura della frase in maniera tale che i concetti suppongano personalmente per ciò per cui le voci o le lettere scritte suppongono materialmente. Per chiarificare meglio questo punto, può essere utile prendere in considerazione la proposizione vocale '*homo est species*'. Secondo Ockham, la *vox* che funge da soggetto in tale enunciato può essere assunta sia in supposizione personale che semplice. Nel primo caso la proposizione sarà falsa e, d'altra parte, non potrebbe essere altrimenti, dato il suo presupposto nominalistico. Nel secondo, invece, essa sarà veritiera, poiché la specie costituisce un concetto di seconda intenzione capace di raggruppare e significare gli atti di intellezione che hanno una connessione diretta con la realtà esterna. Il punto è che, dunque, sia nel caso della supposizione personale che per quella semplice la proposizione vocale '*homo est species*' ha un unico corrispettivo mentale, in cui il soggetto può assumere una funzione suppositiva oppure l'altra a seconda dei casi.

Per Buridano, invece, il discorso prende una piega molto differente. La proposizione vocale '*homo est species*', difatti, significa diverse proposizioni mentali, a seconda del fatto che il soggetto venga assunto in supposizione personale o materiale – intesa, quest'ultima, nel senso che quella semplice ha per

101. Buridanus, *DF*, 7.3.4, Ebbesen ed., p. 156.

Ockham[102]. Nel primo caso, difatti, l'enunciato mentale chiamato in causa avrà come soggetto quel concetto per mezzo di cui si conoscono indifferentemente gli uomini; nel secondo, '*homo*' corrisponderà a un atto mentale che permette di concepire il concetto stesso di uomo. Questo diverso atto conoscitivo supporrà personalmente per ciò per cui sta '*homo*' quando usato in supposizione materiale, rendendo, dunque, veritiera la proposizione '*homo est species*'.

Com'è intuibile, le differenze cruciali tra le due teorie hanno ricevuto notevole attenzione da parte degli studiosi che si sono, addirittura, interrogati su quale delle due sia la più sostenibile[103]. Tuttavia, ciò che mi preme indagare in questa sede sono le ragioni che hanno condotto i due autori a esiti così divergenti. Panaccio ha argomentato che, in ultima istanza, il nodo fondamentale della questione sta nel fatto che Ockham ammette la possibilità di equivocazione nel linguaggio mentale, mentre lo stesso non si può dire di Buridano:

> On the whole – and this will be my provisional conclusion –, no second-order Buridanian theory, whether descriptional or intuitivistic, seems clearly superior to Ockham's straightforward acceptance of simple supposition in mental language. The key difference, in the end, is that Ockham's theory allows for the possibility of use/mention ambiguities within mental language, while Buridan's approach, whatever it is exactly, does not.[104]

È indubitabile che lo studioso abbia colto uno dei punti centrali della questione. Nel passaggio riportato poco fa delle *Summulae de dialectica*, in effetti, Buridano esclude categoricamente che una stessa *oratio mentalis* possa esser assunta secondo diverse accezioni («numquam enim eadem oratio mentalis diversas significationes vel acceptiones habet»), asserzione che tira fuori dal discorso ogni possibilità di equivocazione[105]. Di converso, Ockham ammette esplicitamente un'eccezione.

Nella parte III-4 della *Summa logicae*, il *Venerabilis Inceptor* elenca tre diverse modalità d'equivocazione. Due di esse sono già state brevemente richiamate in riferimento a Buridano[106]. La prima, denominata *aequivocatio a casu*, si verifica

102. Cfr. Buridanus, *QPor*, q. 6, p. 145, ll. 829-836.

103. Cfr. Spade (1980; 2007, pp. 266-268); King (1985, pp. 39-40); Berger (1991); Klima (2009, pp. 31-32); Panaccio (2013).

104. Ivi, pp. 383-384.

105. Cfr. anche Buridanus, *DDem*, 8.1.6, p. 14, ll. 16-20: «Terminus autem aequivocus est terminus significativus vocalis aut scriptus, et non terminus mentalis [...]. Et est terminus vocalis aequivocus cui secundum omnes suas significationes vel omnia significata non correspondet in mente unus conceptus, sed diversi, secundum diversas eius significationes. Et est eius divisio in alios terminus, vel orationes, quorum, vel quarum, unicuique correspondet unus conceptuum illi termino aequivoco correspondentium».

106. Cfr. Ockham, *SL*, III-4, c. 2, OPh, I, p. 753, ll. 47-56; Ockham, *EElen*, I, OPh, III, § 7, p. 20, ll. 9-13.

quando un termine subisce più atti di imposizione e acquisisce significati tra loro indipendenti. Ockham menziona il caso di uno stesso fonema che viene utilizzato in diverse lingue, anche se con valori evidentemente diversi, come accade per la parola '*me*' che esiste sia in latino che in inglese. La seconda è l'*aequivocatio a consilio*, ovvero quella analogica, e si ha quando un termine originariamente imposto per significare un oggetto acquisisce successivamente ulteriori significati sulla base di un atto secondario, strutturalmente connesso e subordinato a quello originario e principale[107]. È ciò che accade, ad esempio, quando la parola '*homo*' viene usata non solo per gli uomini reali, ma anche per quelli raffigurati in un dipinto o rappresentati in una statua. L'ultimo tipo di equivocazione, invece, non dipende da diversi atti di imposizione indipendenti né da una *ratio* analogica, ma dalle varie forme di supposizione che un termine può assumere[108]. Ebbene, proprio in riferimento a quest'ultima modalità, Ockham non ha problemi ad asserire che essa si ritrova anche nelle proposizioni mentali:

> Et est notandum quod iste tertius modus aequivocationis potest reperiri in propositione pure mentali, quamvis duo primi modi non habeant locum nisi in signis ad placitum institutis. Unde ista propositio mentalis 'homo est species' distingui potest, eo quod subiectum potest supponere significative vel pro se ipso. Et sic de consimilibus est dicendum.[109]

Rispetto al punto segnalato da Panaccio, che sicuramente rimane veritiero, possiamo tuttavia suggerire che alla radice del diverso approccio di Ockham e Buridano al tema delle fallacie e delle equivocazioni nel linguaggio mentale vi sia un elemento ancora più fondamentale: ovvero, il loro pensiero sull'eventualità che i concetti possano esser soggetti ad un uso "volontario" o di tipo convenzionale. Sempre nel già più volte menzionato passo del trattato VII delle *Summulae de dialectica*, Buridano nega esplicitamente che i termini mentali possano essere utilizzati *ad placitum* così come le voci e le lettere scritte («quia non utimur terminis mentalibus, ad placitum, sicut vocibus et scripturis»). Di converso, se esaminiamo attentamente alcuni assunti alla base delle affermazioni di Ockham, emerge come egli si dimostri disposto ad aprire le porte proprio a quella possibilità quasi veementemente scartata dal maestro piccardo. Nel c. 65 della parte I della *Summa logicae*, ad esempio, il *Venerabilis Inceptor*

107. Cfr. *supra*, p. 522.

108. Cfr. Ockham, *SL*, III-4, c. 4, OPh, I, p. 759, l. 2 – 760, l. 8; Ockham, *EElen*, I, OPh, III, § 9, p. 24, ll. 3-8.

109. Ockham, *SL*, III-4, c. 4, OPh, I, p. 7, p. 763, ll. 113-118.

afferma che per fare in modo che un termine assuma una supposizione diversa da quella personale, può bastare la *voluntas* di chi ne fa uso:

> Notandum est etiam quod semper terminus, in quacumque propositione ponatur, potest habere suppositionem personalem, nisi ex voluntate utentium arctetur ad aliam, sicut terminus aequivocus in quacumque propositione potest supponere pro quolibet suo significato nisi ex voluntate utentium arctetur ad certum significatum.[110]

Ma se questa può esser considerata un'attestazione ancora contestabile, una prova ben più forte ci proviene dal modo in cui l'autore tratta la causa che dà origine alle equivocazioni:

> Et si quaeratur quare tales propositiones sunt distinguendae, de quibus dantur praedictae regulae, dicendum quod sicut non potest dari ratio quare aliqua dictio est aequivoca nisi voluntas utentium, ita non potest dari aliqua ratio quare oratio est aequivoca nisi voluntas utentium.[111]

Insomma, l'unica ragione per cui un termine – o perfino una locuzione complessa – può dirsi equivoco risiede nel suo impiego volontario. Tuttavia, dal momento che Ockham riconosce una certa equivocità anche nei concetti, si deve ammettere che anche questi siano soggetti a un uso *ad placitum*. Questo non può non richiamare alle mente la posizione espressa dal *Venerabilis Inceptor* nell'*Ordinatio*, sul modo in cui l'intelletto giunge alla formazione di concetti sincategorematici, connotativi, negativi etc. È chiaro, in questa sede non si parla tanto di atti di istituzione dei termini mentali, quanto di un loro "utilizzo" libero. Tuttavia, lo spiraglio che l'autore ci offre resta lo stesso: ci sono funzioni dei concetti che non sono di per sé date, ma dipendono strutturalmente da un intervento da parte della volontà.

A tale osservazione, si potrebbe obiettare che se tra la teoria della supposizione dei termini mentali e la discussione dell'acquisizione dei concetti *non absoluti* vi fosse davvero una linea di continuità, allora l'autore avrebbe dovuto ammettere tutte e tre le tipologie di equivocazione nell'ambito della mente, e non soltanto una di esse. Asserendo, ad esempio, che i concetti non possono

110. Ivi, I, c. 65, p. 197, ll. 3-7.

111. Ivi, III-4, c. 5, p. 768, ll. 122-126. Cfr. anche ivi, c. 3, p. 757, ll. 29-31: «Et si quaeratur causa et ratio huius, dicendum est quod principalis ratio istius est voluntas utentium, et ideo si placeret utentibus, posset utraque distingui, hoc tamen usus non habet»; ivi, c. 11, p. 825, ll. 213-216: «Et si quaeras, unde est hoc quod aliud significat in una propositione et in alia, dicendum est quod causa quare ista vox significat aliud in una propositione et in alia non potest esse nisi voluntas utentium, qui sic volunt uti».

essere equivoci nel primo modo dei modi dapprima identificati, Ockham nega che essi possano acquisire "diversi" significati, dovuti alla ricezione di molteplici atti di imposizione, che era proprio la possibilità a cui si apriva nell'*Ordinatio*. Rispetto a tutto ciò, però, ci sono almeno due importanti considerazioni da fare. La prima è che, in questa sede, non intendo negare che su tale punto il pensiero ockhamiano possa aver conosciuto variazioni più o meno sensibili, portandolo magari a ridefinire, rispetto alle sue opere giovanili, le modalità e le circostanze in cui la volontà può e deve intervenire sui concetti, per dotarli di nuove funzioni. Tuttavia, sembra indiscutibile che la possibilità che, in un modo o nell'altro, anche i termini o le espressioni mentali possano essere utilizzati convenzionalmente, per fare in modo che essi stiano per qualcosa che non significano naturalmente, rappresenta un assunto fondamentale dell'intera dottrina semantica del *Venerabilis Inceptor*.

In secondo luogo, c'è da rilevare che anche l'esclusione delle prime due tipologie di equivocità dai concetti può essere contestualizzata entro un quadro più ampio, che rende compatibile tale punto con la dottrina espressa nell'*Ordinatio*. Per riprendere un suggerimento di Normore[112], possiamo immaginare che Ockham concepisca due tipologie di linguaggio mentale. Il primo sarebbe quello formato da concetti dotati di significazione naturale, capaci di fondare la capacità di rimando delle voci. Il secondo, invece, comprenderebbe in sé tutte quelle particelle mentali re-istituite autonomamente dalla volontà, processo che, alle volte, avviene proprio per mezzo di un'imitazione dei linguaggi esterni. Pur essendo diversi per origine e funzionamento, essi convivono all'interno della stessa mente; d'altra parte, non potrebbe essere altrimenti, poiché i concetti re-imposti sono gli stessi dapprima acquisiti dalla realtà, e quindi dotati di una funzione di rimando che è frutto di un processo naturale. Da questo punto di vista, allora, il discorso sulle proprietà del concetto cambia a seconda della prospettiva da cui viene considerato.

In quanto segno naturale, un termine mentale non può mai essere equivoco nel primo o nel secondo modo. Questo perché la propria funzione di significazione non può conoscere variazioni di qualche tipo. Non essendo, difatti, subordinato a nulla, è impossibile che qualcuno si confonda sulla possibilità che esso riceva la propria significazione da un certo segno oppure un altro, che corrisponde alla prima modalità di equivocazione. Al contempo, quand'anche due concetti siano simili nelle loro funzioni, non possono essere scambiati o confusi tra di loro come accade nel caso dell'analogia.

Il discorso, però, prende una piega differente se il termine mentale viene as-

112. Cfr. Normore (1991, pp. 59-60).

sunto nella sua valenza *ad placitum*. A quel punto, esso ammetterebbe non solo dei cambiamenti nella propria significazione, ma potrebbe anche divenire equivoco nei primi due modi. Se un concetto può essere subordinato ad una certa *vox* mediante un atto di imposizione, nulla impedisce che questo processo si ripeta più volte in riferimento a termini vocali differenti. Al contempo, la possibilità stessa che imiti nel significato una parola proferita che può divenire oggetto di un uso metaforico, apre la strada alla seconda tipologia di equivocazione. Questo non è tutto. Come abbiamo visto, nella sua valenza naturale, il concetto possiede soltanto determinate proprietà logico-grammaticali, ovvero quelle che hanno una funzione specifica nella determinazione del valore di verità dell'enunciato; tuttavia, in quanto segno istituito, può acquisire anche tutte le caratteristiche grammaticali che competono a ciò di cui imitano il significato. E, dunque, il concetto di 'uomo' acquisito dalla realtà sarebbe soltanto di caso nominativo e di numero singolare; tuttavia, al termine mentale reimposto a significare ciò a cui rimanda la parola proferita 'uomo' andrebbe attribuito anche il genere maschile e la figura del nome semplice. Con questa precisazione, potrebbe addirittura divenire chiaro il perché, nell'*Ordinatio*, il *Venerabilis Inceptor* riteneva plausibile trasferire ai nomi mentali anche proprietà grammaticali (ad esempio il genere maschile della parola '*homo*') che invece scarta nelle opere più mature.

Ovviamente, è difficile capire se questa possa essere o meno l'idea di Ockham, anche se l'asserzione contenuta nei *Quodlibeta* sui sincategoremi mentali potrebbe andare verso questa direzione. Tuttavia, in mancanza di prove ulteriori, la soluzione proposta non può che rimanere ipotetica[113]. C'è, però, da notare che essa non sarebbe nemmeno così atipica in ambiente medievale[114]. Un caso interessante, ad esempio, è quello del maestro nominalista Pietro d'Ailly, che nel suo trattato sui concetti distingue i termini mentali "propriamente detti" da quelli "impropriamente detti", caratterizzando tale distinzione in maniera simile a come aveva fatto lo stesso Ockham:

> [T]erminorum mentalium quidam est terminus mentalis proprie dictus, alius improprie dictus. Terminus mentalis improprie dictus est conceptus vocis vel scrip-

113. La possibilità che, per l'Ockham maturo, i concetti possano cambiare il loro significato è caldeggiata anche da Conti (2022), che ha cercato di dimostrare tutto ciò in un *workshop* da lui tenuto per l'Università di Bonn nel mese gennaio di 2022. Alessandro Conti, che ringrazio sentitamente, mi ha gentilmente inviato il testo scritto del suo intervento; e anche se nel suo *paper* egli muove da considerazioni diverse, arrivando ad esiti parzialmente differenti da quelli proposti in questa sede, il suo testo e le sue parole hanno avuto valore d'ispirazione per la mia ricerca.

114. La distinzione tra due generi di *enuntiatio mentalis* – che in fin dei conti è d'origine agostiniana – compare anche nel *Prologo* del *Commento alle Sentenze* scritto da Gregorio da Rimini. Su tali punti, cfr. anche Meier-Oeser (1997, pp. 109-110).

> turae sinonimae tali voci. Et dicitur talis conceptus terminus mentalis improprie dictus quia talis conceptus, licet significet naturaliter proprie vocem vel scripturam cuius est naturalis similitudo, potest tamen cum hoc significare ad placitum et subordinari alteri conceptui qui solum naturaliter significat. Verbi gratia, conceptus huius vocis 'homo' naturaliter proprie significat illam vocem 'homo', quia est eius naturalis similitudo; sed ad placitum significat omnes homines singulares, et ut sic subordinatur in significatione illi conceptui qui naturaliter proprie est repraesentativus omnium hominum. Ex quo sequitur quod idem terminus mentalis improprie dictus et significativus naturaliter et ad placitum.[115]

È chiaro che la proposta di Pietro d'Ailly procede su di una linea molto simile a quella ockhamiana. Anche qui, difatti, si prevede che uno stesso atto mentale dotato di significazione naturale, derivante dal suo essere una somiglianza di una certa realtà, possa al contempo acquisire una nuova funzione, e ciò per un atto di istituzione. Il punto intrigante, però, è che alla fine della stessa opera, che si conclude con un capitolo dedicato alle voci, Pietro d'Ailly afferma che tutto ciò che ha appena detto su queste ultime vale anche per i termini mentali impropriamente detti, oltre che per le lettere scritte, e ciò per la loro comune capacità di significare per convenzione[116]. Naturalmente, poco prima non erano mancate affermazioni sulla possibilità che una *vox* sia equivoca proprio per la possibilità che risulti subordinata a concetti non sinonimi[117].

La direzione non cambia negli *Insolubilia* di Pietro d'Ailly, testo che solitamente accompagna, nei manoscritti, quello dedicato ai concetti. Nel capitolo secondo, ad esempio, l'autore afferma che nel caso delle proposizioni vocali, scritte oppure mentali *improprie dictae*, può capitare che uno stesso enunciato risulti al contempo vero e falso. Questo perché, nella sua convenzionalità, esso può corrispondere a più enunciati concettuali "propriamente detti", dotati di valore di verità differente. Ciò vuol dire, nuovamente, che per i concetti istituiti si apre la possibilità dell'equivocazione[118].

115. Petrus de Alliaco, *Conceptus*, Durante Gerleri ed., Petrus le Dru, Parisiis 1495, ff. A2ra-A7ra, in part. f. A3ra.

116. Cfr. ivi, f. A7ra: «Et hec de terminis vocalibus dicta sufficiant. De terminis scriptis et mentalibus improprie dictis penitur uniformiter dicendum est sicut de vocalibus, quia sic ad placitum significant».

117. Cfr. ivi, f. A6vb: «[S]i aliquid idem terminus vocalis dicitur capi prime intentionaliter et secunde intentionaliter, hoc est dictum primae intentionis et secundae intentionis, hoc non potest esse univoce, sed omnis talis terminus qui sic potest capi est terminus aequivocus, quia in significando subordinatur pluribus conceptibus totalibus non sinonimis. Impossibile est ergo eundem terminum vocalem univoce acceptum esse primae intentionis et secundae intentionis».

118. Cfr. Petrus de Alliaco, *Insolubilia*, Durante Gerleri ed., Petrus le Dru, Parisiis 1495, ff. A7rb-C7va, in part. f. B2ra-b: «[E]adem propositio vocalis aut scripta aut mentalis improprie dicta potest esse simul vera et falsa. Patet quia cum quilibet talis ad placitum significet, sibi potest correspondere duplex

Se ammettiamo che Ockham sostenga nella sua maturità un'idea simile a quella che sarà propria di Pietro d'Ailly, si potrebbero – forse – reintegrare in una linea di coerenza generale quei luoghi in cui egli parla del linguaggio mentale in maniere differenti. In mancanza di prove ulteriori, però, bisogna sospendere ogni giudizio finale. In ogni caso, c'è un'ultimissima considerazione da fare.

Anche l'ammissione meno radicale, che vedrebbe l'Ockham maturo attribuire soltanto la terza tipologia di equivocazione ai concetti, ha delle implicazioni molto rivoluzionarie, anche se fortemente controintuitive. Questo perché il *Venerabilis Inceptor* sta comunque implicitamente ammettendo che un atto di pensiero può esser usato per riferirsi a ciò che non riguarda davvero; ciò pone un distacco inalienabile tra il contenuto del pensiero stesso e la sua funzione semantica. Ovvero, quando si richiama alla mente un certo concetto, come ad esempio quello di 'uomo', secondo Ockham non c'è nulla di strano nella possibilità che esso venga usato per stare per qualcosa che non rispecchia le realtà a cui esso è intenzionalmente rivolto, ovvero gli uomini. Detta in maniera più semplice, può capitare che nel richiamare alla mente un certo oggetto, in realtà, non lo si stia pensando veramente; piuttosto, si utilizza – *ad placitum* – quel pensiero come segno per supporre per qualcosa di differente dal suo significato, ovvero per sé stesso – nel caso della supposizione semplice – o per un suo corrispettivo vocale e scritto – se occorre la supposizione materiale. È evidente che questo esito è reso possibile dal tentativo portato consapevolmente avanti dall'autore di separare tra di loro la semantica dalla gnoseologia. Tuttavia, ciò non risolve del tutto il paradosso insito nell'idea che si possa "non pensare davvero a ciò che richiamiamo alla mente".

Se così stanno le cose, non sorprende il fatto che molti studiosi[119] abbiano spesso reputato la soluzione di Buridano maggiormente coerente e sostenibile. Ciononostante, anch'essa non è esente da criticità. Harald Berger, ad esempio, ha rilevato come nonostante gli evidenti vantaggi della sua teoria, «Buridan's

mentalis, una vera et alias falsa». Si guardi anche al modo in cui estende la possibilità di una *reflexio* su sé stessa alle proposizioni mentali. Cfr. ivi, f. C4rb: «[Q]uolibet modo reflexionis supra dicto, propositio vocalis, scripta, aut mentalis improprie dicta potest habere ex distinctionibus supra dictis. Et ratio diversitatis quare talis propositio potest habere reflexionem supra se et non propositio mentalis proprie dicta est haec: quia talis propositio est signum ad placitum significans».

119. Cfr. Dutilh Novaes (2004-2014, II, p. 450): «[W]hile Ockham ascribed different kinds of supposition to terms in mental language as well (yielding a few counterintuitive results related to equivocation in mental language), Buridan only allowed for personal supposition in mental language, whereas in written and spoken language both, personal and material supposition could occur. In this respect too Buridan's position was more coherent, as argued in the literature»; Spade (1980, pp. 21-22); Berger (1991, pp. 36-37). Per una posizione diversa, cfr. nuovamente Panaccio (2013).

new stand, in the end, renders supposition theory superfluous»[120]. Forse, su questo punto possiamo avanzare una proposta interpretativa ulteriore. Più che renderla "superflua", la soluzione di Buridano converte la distinzione tra le varie tipologie di supposizione in una teoria che ha lo scopo precipuo di identificare le variazioni nella funzione referenziale dei termini convenzionali, sulla base dell'*intentio*, o meglio, del concetto originario del soggetto che ne fa uso. In fin dei conti, il punto dell'autore è che quando si utilizza una certa *vox* con diverse supposizioni, in realtà, non si fa altro che replicare ciò che avviene ogniqualvolta un termine viene impiegato equivocamente o in senso analogico: ovvero, il concetto che ha in mente chi usa una parola nel suo valore significativo non è lo stesso che possiede chi le dà un senso materiale.

Tutto ciò potrebbe far credere che nel limitare le tipologie di supposizioni assegnabili ai concetti, Buridano restringa fortemente le loro funzioni semantiche, il che potrebbe esser visto come una prova del fatto che, come è stato sostenuto, egli non veda quello mentale come il linguaggio più "vero" e "prioritario"[121]. In realtà, ancora una volta le cose non sembrano stare proprio in questa maniera. È pur vero, difatti, che i concetti non possiedono supposizione materiale; tuttavia, va anche detto che, di converso, le voci e le lettere scritte non sono in grado di supporre personalmente per alcunché, come Buridano sottolinea proprio nel trattato VII delle *Summulae*:

> Unde licet suppositiones materiales pertineant ad terminos significatiuos ad placitum, tamen suppositiones personales, tam confusae quam determinatae, et tam distributiuae quam non distributiuae, pertinent ad terminos et ad propositiones mentales, non ad uocales uel scriptas, nisi consequenter, prout repraesentant mentales.[122]

Il ragionamento dell'autore segue molto da vicino quanto discusso nel paragrafo precedente. Non soltanto quando si applicano le nozioni di "termine", "proposizione", "verità", "relazione" etc. ai segni convenzionali si tratta di un modo attributivo e derivato di parlare, ma lo stesso vale per la supposizione personale. Questa, difatti, è di pertinenza esclusiva dei termini che sono parte delle proposizioni mentali, affermazione che non può esser presa sottogamba. Se, difatti, il vero scopo ultimo di termini e nomi è quello di stare per le cose reali, allora la verità è che non esiste alcun linguaggio se non quello mentale.

120. Berger (1991, p. 37).
121. Cfr. nuovamente Zupko (2003, p. 96).
122. Buridanus, *DF*, 7.3.10, Hubien ed.

Tutti gli altri costituiscono più che altro delle "metafore", che hanno il solo scopo di portare alla luce e trasmettere pensieri, ma sono – in ultima istanza – totalmente incapaci di imitarne le profondità. Il risultato è che la supposizione materiale deve essere ricondotta alla funzione referenziale di tipo personale di un atto conoscitivo. Ovvero, la *vox* '*homo*' assunta significativamente corrisponde ad un concetto che sta "personalmente" per gli esseri umani; se la stessa emissione vocale viene adoperata per stare per sé stessa, allora corrisponde a un concetto che suppone personalmente non più per gli uomini, ma per tale *vox*.

Tutto ciò rende evidente, ancora una volta, la fondamentalità del discorso mentale, il quale assume a tutti gli effetti le vesti di un linguaggio ideale capace di direzionare e fondare ogni articolazione convenzionale. Ma questo risultato è diretta conseguenza dell'impossibilità ultima di separare il discorso semantico da quello gnoseologico. Ciò porta Buridano non solo a reputare assurda l'eventualità che un concetto stia per ciò per cui non è rivolto intenzionalmente, che era la prospettiva ammessa da Ockham, ma anche a considerare la funzione stessa di referenza come fondata sull'ineliminabile apporto conoscitivo dell'atto mentale.

Conclusioni

Una conclusione può difficilmente esser proficua se non rappresenta quel momento che tiene insieme – *a posteriori* – i vari *step* di un percorso, dando loro una linea di coerenza e di continuità generale. Per questo motivo, essa deve implicare uno sguardo indietro, a ciò da cui tutto ha preso vita, nonché a quei quesiti lasciati aperti, che sperano finalmente di trovare risposta. Questo è esattamente il compito che mi prefiggo in queste pagine conclusive, che ho articolato in due parti distinte. Nella prima, farò ritorno al problema che ha dato l'avvio alla presente trattazione, ovvero quello della significazione, al fine di offrire qualche ragguaglio conclusivo sulla distanza che c'è tra Ockham e Buridano su questo punto. Nella seconda parte, discuterò tre questioni lasciate in sospeso fino ad ora: 1. il ruolo che il nominalismo – e dunque l'ontologia – svolge nei sistemi dei due autori; 2. il problema dell'ockhamismo di Buridano; 3. la sostenibilità dell'interpretazione caldeggiata da Joël Biard ed altri sulle vere ragioni di distanza tra le dottrine semantiche dei due filosofi. L'analisi di questi punti sarà accompagnata, per quanto possibile, da una ricapitolazione generale dei risultati maturati nel corso della ricerca.

Come abbiamo visto, a differenza di Ockham, Buridano asserisce che le voci significano sempre e comunque in maniera immediata i concetti, e non le cose. Non posso fare a meno di rilevare, però, come l'approccio del maestro piccardo manifesti alcuni rischi di fondo. Russell L. Friedman e Jenny E. Pelletier rilevano che, nel ritornare alla prospettiva di Aristotele e Boezio, Buridano adotta «la posizione più tradizionale e maggioritaria»[1]. Questa affermazione può esser valida se rapportata ad un quadro storico più ampio; tuttavia, nel preciso frangente temporale in cui il maestro pic-

1. Cfr. Friedman, Pelletier (2014, p. 398): «Buridan argued [...] that spoken and written words immediately and directly signify the concepts that they are subordinate to although they ultimately signify the very things that are conceived by concepts. [...] In this regard, Buridan adopted the more traditional and majority position, stemming from Boethius».

cardo comincia la propria opera di produzione filosofica, la tendenza a vedere i concetti come significati primari delle voci non era affatto "maggioritaria". Il periodo che va dagli ultimi anni del secolo XIII e i primi tre decenni del secolo XIV era stato praticamente dominato da una tendenza "estensionalista".

In ambito oxoniense, ad esempio, l'idea che le parole proferite potessero significare immediatamente le cose era chiaramente sostenuta – sebbene non sempre in forme necessariamente sovrapponibili – anche da autori che avevano molto da ridire sulla filosofia ockhamiana, come Chatton[2], Burley[3] o Adamo Wodeham[4]. Parimenti, in ambiente continentale la posizione anti-boeziana trova di comune accordo innumerevoli maestri, di diverso *background* filosofico. È il caso di due rinomati e fini logici come Gerardo Odone[5] e Tommaso Manlevelt[6], il primo di area realista, l'altro fervente nominalista; o ancora la stessa scia è seguita dai teologi domenicani Erveo Natale[7] e Durando di San Porciano[8], nonché dal famoso maestro averroista Giovanni di Jandun[9]. Anche molti autori modisti seguono questa tendenza, nonostante la rigida corrispondenza da essi ammessa tra *modi essendi*, *modi intelligendi* e *modi significandi*. Oltre il già menzionato caso di Simone di Faversham[10], accademicamente attivo fino al primo decennio del secolo XIV, altri importanti maestri modisti, operanti in diverse zone d'Europa,

2. Cfr. Gualterius de Chatton, *Reportatio super Sententias*, I, d. 22, q. u., a. 1, Key, Etzkorn edd., II, p. 137, l. 28 – 138, l. 6. Per non appesantire eccessivamente le note, in questa raccolta di posizioni, riporterò per intero solo i passaggi tratti da manoscritti medievali o da trascrizioni inedite.

3. Cfr. Gualterius Burlaeus, *Commentarius in librum Perihermeneias Aristotelis (Commentarius medius)*, q. 1, Brown ed., §§ 13-16, pp. 54-56.

4. Adam de Wodeham, *Lectura secunda*, 3 voll., G. Gál, R. Wood edd., Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1990, III, § 4, pp. 281, l. 1 – 282, l. 6; § 6 pp. 285, l. 1 – 286, l. 41.

5. Cfr. Giraldus Odonis, *De secundis intentionibus*, I, a. 6, c. 6, *Opera philosophica*, II, § 218, pp. 488, l. 30 – 489, l. 4.

6. Cfr. Thomas Maulevelt, *De suppositionibus*, trascrizione inedita di S. Read, sulla base del ms. Edinburgh, University Library, 138, ff. 65r-v: «Ad illud respondetur negando primam particulam scilicet quod voces significant intentiones anime saltem in mente nisi voces imponerentur ad significandum intentiones anime quia si sit tunc dicendo 'homo est animal' intellectus audientis referetur ad intentiones anime et non ad rem ad extra quod est falsum apud Aristotelem. Probatur sic per hoc quod dicit voces sunt earumdem. Et non vult quod voces significent passiones anime sed quod voces sint signa notificanda secundarie easdem res quas passiones anime significant primarie».

7. Cfr. Hervaeus Natalis, *Quodlibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus*, II, q. 8, Venetiis 1513, f. 50rb.

8. Cfr. Durandus a Sancto Porciano, *In Petri Lombardi Sententias theologicas commentariorum libri IIII*, I, d. 27, q. 2, Venetiis ed., f. 77rb.

9. Cfr. Johannes de Janduno, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, IV, 4, apud Hieronymum, Venetiis 1560, col. 272.

10. Cfr. *supra*, c. 1, pp. 116-118.

come Enrico di Bruxelles[11], Gentile da Cingoli[12] o Rodolfo il Bretone[13], sostengono la possibilità di una significazione diretta delle cose da parte dei segni vocali.

Nemmeno Pietro Aureoli, la cui dottrina della conoscenza presenta alcuni aspetti in comune con quella di Buridano, può dirsi propriamente fautore della originaria posizione aristotelico-boeziana. Egli, difatti, afferma che le voci non rimandano in senso proprio né alle specie, né alle intellezioni, ma nemmeno alle cose nel modo in cui sussistono nel mondo esterno. Piuttosto, i significati delle parole vanno identificati nelle *res* divenute oggetto di conoscenza e, dunque, assunte nel loro *esse apparens*, soluzione che costituisce sicuramente un'importante compromesso tra la *littera* originaria del *Peri hermeneias* e le tendenze più estensionaliste:

> Non enim voces significant species rerum, aut intellectiones earum quae sunt in anima subiective. Sed nec res ipsas prout sunt extra [...]. Significant ergo voces res ipsas prout sunt in anima obiective constitutae in quodam esse apparenti et praesenti actui cognitivo, et isti sunt conceptus mentis obiectivi. Secundum quod commentator Ammonius, super librum *Periermenias*, exponit illud Philosophi voces sunt notae earum passionum quae sunt in anima, vocat enim (secundum eum) Philosophus 'passiones', non 'motum appetitus sensitivi', nec 'ipsam apprehensionem factam in intellectu a re', sed ipsam rem prout est in intellectu.[14]

Ovviamente, con ciò non intendo dire che nei primi decenni del secolo XIV oramai più nessuno sosteneva la posizione aristotelico-boeziana originaria, individuando nelle intellezioni e non nelle *res* – che poi siano viste come al di

11. Cfr. Henricus de Bruxella, *Quaestiones super Metaphysicam*, ms. Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, Vat. lat. 2173, f. 116vb: «Et ideo dicendum est aliter praemittendo quod distincta sunt nomina: quaedam sunt nomina secundae impositionis, sicut 'genus', 'species' et 'universale' et consimilia; alia sunt nomina primae impositionis [...]. Modo dico quod nomina secundae impositionis significant conceptus (conceptae *a. c.*), sed alia significant res».

12. Cfr. Gentilis de Cingulo, *Sententia super libro Perihermenias*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A.4.48, f. 40rb: «Et videtur de hoc quod dicit Philosophus quod voces sunt primo notae, id est signa, similitudinum, quod istud non est verum de quacumque voce. Nam voces quae significant res extra animam existentes non sunt primo signa passionum, sicut ista vox 'asinus' non primo significat passionem, quod patet, quia cum ista sit vera 'asinus est substantia', sequeret quod illa species sic esset substantia quod est falsum. Bene tunc est verum quod aliqua voces significant primo passiones rerum existentes in anima sicut ista vox complexa 'species asini' vel 'forma' vel 'similitudo'».

13. Cfr. Radulphus Brito, *Quaestiones super Peri hermeneias*, q. 3, in Pinborg J., *Bezeichnung in der Logik des XIII. Jahrhunderts*, in Zimmermann A. (ed.), *Der Begriff der* Representatio *im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1971, pp. 238-241, in part. p. 275.

14. Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 27, II, R.L. Friedman, C. Schabel, W.O. Duba edd., pp. 41-42, ll. 1540-1548.

fuori della mente o nell'essere che hanno nella mente – l'oggetto primario della significazione delle voci[15]; anzi, sarebbe sicuramente una forzatura storiografica volersi spingere a tanto. Tuttavia, il quadro tracciato dà bene l'idea di quali fossero le tendenze del periodo. Proprio per questo motivo, stupisce la maniera alquanto "a-problematica" in cui Buridano sostiene la propria posizione. Nonostante la *magna altercatio* fosse oramai sorta, egli non dedica nessuna *quaestio* al problema della significazione delle voci, né si premura di rispondere alle argomentazioni – o quantomeno di esporre le idee – di chi ha una posizione differente dalla sua. A conti fatti, la visione originaria aristotelico-boeziana non viene mai problematizzata o messa in discussione, quanto piuttosto assunta come veritiera o, alcune volte, placidamente accreditata da una serie di constatazioni che la renderebbero incontestabile. Il problema, però, è che le evidenze che porta avanti non sono davvero così conclusive.

Partendo dal gradino più basso dei livelli di linguaggio, nel capitolo I dei *Sophismata*, ad esempio, Buridano rileva come il fatto che le parole scritte significhino primariamente le voci è dimostrato dal modo in cui i bambini apprendono l'alfabeto: ovvero, essi devono imparare a "pronunciare" le lettere e, dunque, a tramutarle in voci[16]. Ma Ockham avrebbe potuto rispondere che, in realtà, questo argomento dimostra non che le *litterae* significano le *voces*, ma che le prime sono "subordinate" alle seconde. Oppure, sempre nella stessa opera, Buridano evidenzia che la possibilità di esistenza di termini non-sinonimi che hanno gli stessi *supposita*, come ad esempio i trascendentali '*ens*' e '*unum*', può essere spiegata soltanto ammettendo che le parole proferite significano immediatamente i concetti[17]. Anche qui, però, il *Venerabilis Inceptor* avrebbe potuto individuare una risposta alternativa, chiamando in causa la dottrina della connotazione. Nessuno dei trascendentali '*ens*', '*unum*', '*verum*', '*bonum*' sta

15. Tale posizione viene sostenuta, ad esempio, da Giovanni Aurifaber nella *Determinatio de modis significandi*, composta ad Erfurt intorno al 1330. Cfr. Johannes Aurifaber, *Determinatio de modis significandi*, Pinborg ed., p. 225. Per un confronto tra le teorie logico-semantiche di Aurifaber e quelle di Buridano, cfr. Migliaro (2024a).

16. Cfr. Buridanus, *DPS*, c. 1, p. 18, ll. 13-19: «Et est prima conclusio quod litterae scriptae significant voces prolatas vel proferendas [...]. Hoc apparet: quia magistri, docentes pueros alphabetum, docent eos ad quid significandum impositae sunt tales litterae, et non docent eos nisi taliter vociferare. Et taliter vociferare docent ad litteram 'b' et ad litteram 'c', quod non est nisi quia illae litterae sunt impositae ad significandum diversas voces».

17. Cfr. ivi, p. 19, ll. 8-19: «Secunda conclusio est quod voces significativae significant passiones, id est conceptus animae [...]. Secundo hoc patet: quia sunt diversae voces significativae et non synonymae, sed habentes diversas significationes, quae tamen omnino praeter conceptus non significant diversas res, sed easdem; et supponunt pro eisdem convertibiliter, ut 'ens' et 'unum', 'idem','diversum', 'quantitas', 'essentia', etc.; igitur horum terminorum non sunt sic diversae significationes propter res extra diversas, sed solum propter diversos conceptus designatos per illos terminos mediantibus quibus significant illas (alias ed.) res». La precedente citazione conteneva delle correzioni apportate da Ria van der Lecq, che ho omesso perché non necessarie.

per qualcosa di diverso da ciò a cui rimandano anche gli altri[18]. Eppure, se '*ens*' significa le cose che esistono in un'unica maniera, ovvero *in recto*, gli altri trascendentali significano quegli stessi enti sia in *recto* che *in obliquo* (o negativamente) a seconda di quanto comunicato dalle loro *definitiones quid nominis*.

A tutto ciò si aggiunge un fattore ulteriore. Come abbiamo visto, anche Buridano – e ciò in continuità con la maggior parte della tradizione medievale – ammette che i nomi significano ciò che per loro tramite viene conosciuto[19]. Ma questo principio era stato declinato da molti autori del secolo XIII in senso "estensionale" e anti-boeziano proprio per evitare di dover asserire che l'intelletto conosce immediatamente ciò che si trova già in sé stesso, ovvero i concetti, esito capace di condurre la scienza verso una forma di solipsismo. Gli unici che non lo avevano fatto continuavano, invece, ad adottare la soluzione di Tommaso d'Aquino, basata su questa linea di ragionamento: l'intelletto comprende solo ciò che è universale, ma quest'ultimo non sussiste come tale nella realtà; e, dunque, l'oggetto dell'atto di conoscenza va individuato in una *conceptio* che riflette la natura delle cose astratta dalle loro proprietà individualizzanti. Proprio per questo motivo, e a motivo del parallelismo tra *intelligere* e *significare*, tale *conceptio* diviene anche ciò a cui le voci primariamente si riferiscono.

Il problema è che Buridano non può sostenere una posizione simile. Egli ritiene che l'oggetto primario della conoscenza intellettuale sia proprio l'individuo reale – e non un'eventuale specie –, poiché l'apprensione del senso condiziona gli altri livelli cognitivi. Questo genera quasi una situazione di tensione tra la sua dottrina semantica e quella gnoseologica. Certo, Buridano avrebbe potuto facilmente sottrarsi ad eventuali accuse di incoerenza sostenendo, magari, che non è il significato "primario" delle voci a essere oggetto di comprensione, bensì quello ultimo e mediato. Nonostante ciò, mi sembra difficile negare che il maestro piccardo abbia complicato la propria posizione, optando per la soluzione meno ovvia e più "contestabile".

Insomma, la teoria della significazione a cui Buridano aderisce sin da suoi scritti giovanili non costituisce né la scelta maggioritaria fra i suoi contemporanei, né sembra poter contare su dati così "incontestabili" e, se non attentamente ponderata, rischia anche di rendere incoerente il suo sistema dottrinale. La domanda che allora occorre porsi è la seguente: che motivo aveva, a fronte di tutte queste constatazioni, di assumere la posizione tradizionale di Aristo-

18. Cfr. ad es. Ockham, *Rep.*, III, q. 4, OTh, VI, p. 145, l. 3 – p. 146, l. 3; Ockham, *Quodl.*, IV, q. 7, OTh, IX, p. 334, ll. 138-142; Ockham, *Tractatus de quantitate*, q. 1, OTh, X, p. 38, ll. 224-237.

19. Cfr. Buridanus, *QPer*, I, q. 2, p. 10, ll. 34-36. Ho citato il passo anche *supra*, c. 4, pp. 325-326.

tele e Boezio, non lasciando alcuno spazio di discussione o di confronto per la valutazione di una teoria alternativa? Probabilmente, tale domanda può trovare risposta se spostiamo il *focus* dalla nozione di significazione considerata in sé stessa al sistema in cui quest'ultima si inserisce; ovvero, forse, il vero motivo per cui Buridano sostiene con così tanta convinzione la sua teoria non è perché gli appare davvero inconfutabile, ma poiché gli permette di dare una certa direzione al suo sistema filosofico. Questo, in fondo, non sarebbe affatto strano. Come abbiamo visto nel capitolo 1, il dibattito sulla significazione affonda le sue radici in questioni che vanno ben oltre la semantica, toccando i meccanismi della conoscenza e il problema ontologico di ciò che sussiste nella realtà. Con questo chiarimento, allora, diviene possibile visualizzare la vera distanza che c'è tra Ockham e Buridano su questo punto.

Nel capitolo 2, ho cercato di evidenziare come il *Venerabilis Inceptor* costruisca il proprio sistema filosofico attorno ad alcuni nuclei teoretici da lui percepiti come vitali. Innanzitutto, il suo intento di restituire un'ontologia quanto più possibile affidabile, che lo porta ad un'estenuante battaglia contro il realismo degli universali, ma anche a fornire dei precisi criteri per la valutazione di ciò che esiste davvero nel mondo esterno, ovvero le sostanze e alcune specie di qualità. Questa attenzione all'ente singolare è fondativa anche nel campo dell'epistemologia. Fin dagli scritti giovanili, egli cerca di spiegare la relazione tra mente e realtà ponendo enfasi sull'azione immediata che l'oggetto è capace di esercitare sulle facoltà dell'anima, innescando un processo a catena capace di condurre alla formazione naturale dei concetti *absoluti*. Proprio per questo, Ockham deve negare l'esistenza delle specie, che finirebbero per ostacolare l'apprensione diretta dell'oggetto.

Ma, ad uno sguardo più attento, emerge come nemmeno le dottrine del concetto di Ockham si discostino da questa tendenza più generale. La teoria del *fictum* viene sostenuta in un momento in cui egli ritiene che l'intelletto possa servirsi di tutto ciò che funge da termine dei propri atti come soggetto o predicato del discorso mentale. Ciò valeva anche, e soprattutto, per le *verae res*, ovvero quelle singolari, poiché ad esse sono rivolti i fondamentali atti di tipo intuitivo – nonché quelli astrattivi che ne condividono l'oggetto. Ne viene fuori una teoria ancor più radicale di quella del primo Burley, che riesce a legare così saldamente l'intelletto alle cose, al punto tale che queste divengono addirittura utilizzabili come termini del discorso mentale. In un secondo momento, però, a fronte degli spunti di Chatton e di una maturata consapevolezza di alcune incoerenze della sua prima teoria, Ockham realizza che ad un risultato simile si può giungere anche in altro modo: ovvero spingendo sulla semantica. Da questo punto di vista, la teoria dell'*actus* fornisce all'autore la

base per radicalizzare un aspetto comunque già presente nelle sue teorie giovanili, permettendo una più coerente valutazione linguistica delle funzioni della mente. Ockham può così tirar definitivamente fuori dal discorso sui concetti tutto ciò che gli sembra superfluo, dando primarietà ed importanza alla relazione immediata – priva di complicazioni gnoseologiche – che deve esservi tra il segno e la realtà.

Che sia proprio questo l'esito che l'autore intende raggiungere emerge chiaramente anche dalla sua dottrina semantica. Abbiamo visto come egli tenti di livellare la nozione di significazione sulla mera funzione referenziale, contrapponendosi alla tradizione di pensiero che vedeva la funzione di rimando delle voci relata a ciò che l'intelletto primariamente comprende. Tale premessa gli è indispensabile agli inizi della sua carriera per evitare che la teoria del *fictum* lo induca verso esiti semantici largamente contro-intuitivi, ma è chiaramente operante e determinante nelle fasi più mature della sua produzione. Nell'ottica di una decisa e fondamentale separazione del discorso sulla conoscenza e quello sul linguaggio, Ockham mette, dunque, in atto una serie di strategie dal profondo valore teoretico: ridefinisce la significazione sulla base della suppositione, creando una sorta di circolarità tra le due teorie; riconduce l'attività mentale che si richiede in semantica a una più basilare consapevolezza della connessione tra il segno e la *res*, che chiama fuori gioco il problema del modo in cui quest'ultima è effettivamente conosciuta; riduce i processi linguistici ad una sorta di automatismo che avviene finanche *sine notitia*, ovvero senza un'apprensione in senso "forte", del termine stesso.

Tutte queste manovre non hanno altro scopo se non quello di preservare la relazione tra il segno e la realtà, che è quella che veramente conta. Pertanto, non importa se la *definitio* e il *definitum* sono diversi dal punto di vista strutturale e sintattico: poiché se si riferiscono alla medesima cosa sono "semanticamente" equiparabili. Ed è sempre per lo stesso motivo che Ockham non può sostenere come primaria una nozione di significazione "onnitemporale", poiché tutto ciò che è reale esiste attualmente. E, dunque, la *vis propria* delle parole si manifesta solo nella supposizione personale che concerne le cose presenti, mentre tutto il resto costituisce un derivato proposizionale che dipende da fattori estrinseci.

Se volgiamo lo sguardo a Buridano, invece, assistiamo ad un'inversione di tendenza che è radicale. Già la sua dottrina gnoseologica pone una distanza molto più decisa tra la mente e l'oggetto esterno, portandolo alla postulazione di numerosi intermediari rappresentativi. Ma ciò non significa che la conoscenza si risolva in una raccolta di somiglianze e immagini. A partire dalle specie, l'intelletto produce attivamente i propri atti; e questi non fungono soltanto da rappresentazioni, ma anche da produttori di un *concipere* che può avvenire in

modalità di volta in volta diversificate. Da questo punto di vista, si dà addirittura il caso che esistano concetti che non somigliano ad alcunché di reale, eppure svolgono perfettamente la loro funzione principale di attualizzazione della conoscenza, com'è chiaro nei casi emblematici delle proposizioni false o della nozione di materia prima. Proprio per questo, gli atti cognitivi fungono da dispositivi carichi conoscitivamente, cosicché il loro carattere intenzionale risulti sempre e comunque mediato dalla trasmissione di un *modus concipiendi*, e non possa esser ridotto a un mero riferimento all'oggetto.

Spostando il *focus* sulla dottrina semantica di Buridano, appare immediatamente chiaro come, anche qui, egli tenti di preservare ad ogni modo la fondamentalità ultima dell'apporto contenutistico che solo dal concetto può provenire. Le proprietà della significazione evidenziate nel capitolo 4 vanno proprio verso questa direzione. Ovvero, le parole dei linguaggi convenzionali hanno lo scopo di innescare nella mente di chi ascolta un processo denso cognitivamente – che include addirittura differenti *step* –, la cui finalità ultima è la comunicazione e la trasmissione del concetto concepito da chi parla. E, dunque, la significazione imita le caratteristiche degli atti mentali. Essa è atemporale poiché quando si apprende in maniera semplice un certo oggetto, quest'ultimo non è determinato ad un certo presente, passato o futuro; tutto ciò conferma la possibilità della supposizione naturale e dà senso alle scienze dimostrative. Parimenti, la significazione deve trasferire integralmente quanto viene concepito tramite il concetto, e proprio per questo non risente di limitazioni di contesto, il che mette fine ad ogni possibilità di simmetria tra le funzioni di rimando delle *definitiones* e dei *definita*.

Stando così le cose sembra quasi scontato che Ockham e Buridano non potessero mai aderire alla medesima posizione sulla significazione primaria delle voci. La posizione anti-boeziana era l'unica a poter permettere al *Venerabilis Inceptor* di liberarsi – nei limiti del possibile – dell'intermediazione del mentale; di converso, la nozione transitiva di significazione ha la finalità precipua, in Buridano, di dare rilevanza e priorità al concetto, da cui ogni processo semantico dipende nella sua struttura e nel suo svolgimento ultimo.

*

Fatte tutte queste osservazioni, possiamo finalmente approfondire i tre punti menzionati all'inizio di queste *Conclusioni*. Cominciando dal problema del nominalismo, come ho già detto, non è sfuggito agli studiosi il fatto che Buridano si impegni molto poco nel dare dimostrazione definitiva e costante delle proprie idee metafisiche. Questo elemento è stato giustificato da autori come Jack

Zupko o Alexander W. Hall sulla base di una considerazione storica: Buridano scrive in un periodo in cui l'anti-realismo era divenuto la posizione più sostenuta[20]. Proprio per questo egli non aveva bisogno di mostrare la ragionevolezza delle proprie idee, potendo servirsi del nominalismo come un "metodo" specifico per fare filosofia. Abbiamo visto però come questa tesi, sebbene non possa esser sicuramente refutata *in toto*, cozzi con alcune importanti constatazioni. La prima è il fatto che almeno nelle prime fasi della sua carriera la prospettiva realista non poteva davvero esser considerata trascurabile, come mostra il caso di Walter Burley, contro cui Buridano stesso si scaglia nel *Tractatus de differentia universalis ad individuum*. In secondo luogo, interveniva il fatto che il maestro piccardo fa uso volentieri di concettualizzazioni quasi estranee al nominalismo, arrivando addirittura a parlare di universali che esistono *in potentia* nella realtà. Le premesse poste ci permettono di dare qualche ragguaglio ulteriore sulla materia.

Proprio nella volontà di rendere quanto più possibile immediata e inscindibile la relazione tra il *signum* e la *res*, la semantica è per Ockham lo specchio fedele della sua ontologia. Meglio ancora, possiamo dire che egli, dopo aver operato in direzione di una "economicizzazione" e di una riduzione degli enti reali, cerchi nell'analisi e nella considerazione delle funzioni dei termini la giustificazione profonda e ponderata del proprio nominalismo. Ancora una volta, gli elementi che vanno verso questa direzione, emersi dalla presente ricerca, sono numerosi, ma almeno due di essi sono esemplificativi. Innanzitutto, la coincidenza da lui presupposta tra il *suppositum* e la *res* individuale propriamente intesa. Tale aspetto è legato al riconoscimento, da parte del *Venerabilis Inceptor*, del principio della conoscenza nella *notitia intuitiva*, che è *cognitio singularis* proprio perché derivata causalmente dall'azione di qualcosa di unico e unitario. Da questo punto di vista, i termini mentali singolari – e per subordinazione anche quelli convenzionali – non possono far altro che restituire fedelmente l'architettura del reale. E ciò vale anche per i concetti universali che, in fin dei conti, non costituiscono nient'altro che un derivato di quelli individuali, da cui differiscono solo per il numero dei *supposita*, ma non per la costituzione intrinseca di questi ultimi.

Un risultato molto simile emergeva anche in riferimento alla connotazione. La nuova interpretazione delle categorie aristoteliche proposta da Ockham, difatti, prende l'avvio da una considerazione sugli unici enti che esistono per davvero, ovvero le sostanze e le qualità, significati dai *termini absoluti*. Da questo punto di vista allora, la connotazione serve all'autore per dare una rendi-

20. Cfr. *supra*, c. 3, pp. 227-228.

contazione più precisa e coerente dei diversi modi in cui le uniche realtà singolari esistenti possano esser significate – primariamente o secondariamente – dai diversi termini del linguaggio.

Come abbiamo visto, proprio su questi due temi Buridano adotta un approccio ben diverso. Innanzitutto, perché vede la singolarità che compete ai termini del linguaggio come una costruzione cognitiva che non può esser adottata come criterio per la comprensione della metafisica del reale. A conti fatti, la dipendenza costitutiva dell'intelletto dalle rappresentazioni rende impossibile una conoscenza "distinta" del singolare, presupposto considerato invece fondamentale da Ockham. Il risultato è che, nella sua confusione originaria, la specie può farci conoscere come un singolo unitario ciò che non lo è, ma può anche far sembrare "molteplice" una certa realtà individuale. Da questo punto di vista, allora, non risulta strano il fatto che anche termini designanti più entità, come i costrutti dimostrativi contenenti un nome collettivo ('questo popolo', 'questo branco') o quelli declinati al plurale ('questi uomini', 'questi cavalli') siano propriamente singolari, dato che corrispondono comunque a un *modus concipiendi* che sarebbe incorretto definire universale.

In maniera simile, è proprio il *focus* sull'attività mentale a guidare la costruzione della sua dottrina della connotazione e dell'appellazione. Buridano evita categoricamente di fornire una precisa e conclusiva caratterizzazione di quali nomi siano veramente *absoluti*, lasciando nell'ambiguità non solo gli astratti della quantità, ma anche quelli della qualità – com'è chiaro nel caso del termine '*albedo*', alle volte riconosciuto come "sostanziale", altre volte come "connotativo". A conti fatti, più che fornire una rendicontazione dei modi di riferimento alle cose reali, egli preferisce differenziare le funzioni dei termini a seconda dei differenti *modi concipiendi* da essi trasmessi. Ovvero, la possibilità del nome connotativo è data dal fatto che c'è un qualcosa che viene conosciuto come "sussistente" a cui si affianca alcunché di concepito adiacentemente. Alla base di questa dinamica vi è l'intelletto stesso che nel comporre e ricondizionare in vario modo i propri concetti, dà vita a delle strutture stratificate in cui il "determinabile" funge sempre da base fondamentale a cui si appongono determinazioni progressive e variabili. Proprio per questo motivo, se Ockham poteva livellare estensionalmente anche la connotazione, Buridano ha invece bisogno di separare radicalmente i piani: la connotazione e la significazione, difatti, rappresentano sempre quel tutto "cognitivo" espresso dal concetto, di cui la supposizione e l'appellazione – come proprietà di referenza contestuale – recepiscono spesso solo una parte limitata.

Stando così le cose, è possibile comprendere meglio il perché del più generale disinteresse che, quando parla di logica, Buridano mostra nei riguardi della

metafisica o di qualunque riflessione sulla strutturazione effettiva del mondo. La semantica non è specchio della realtà, ma del modo in cui la conosciamo. E, dunque, Buridano non ha bisogno di contare su di una precisa ontologia – che, di fatto, non possiede – per spiegare il significato delle parole, né pretende, all'inverso, di sviscerare da queste ultime una qualunque informazione conclusiva sulla natura delle cose. Con ciò non voglio di certo negare che la posizione anti-realista dell'autore lo disponga verso l'accettazione di alcune soluzioni, rispetto ad altre (come appare evidente nel caso del rifiuto totale della *suppositio simplex*, che avrebbe difficilmente proposto se avesse appoggiato un'ontologia realista); tuttavia, il nominalismo gioca per Buridano un ruolo molto diverso, e sicuramente secondario, rispetto almeno a quello che ha per Ockham. Il *Venerabilis Inceptor*, difatti, aveva bisogno di tornare sistematicamente su di esso proprio per mantenere intatta e viva la costante coimplicazione tra segni e realtà singolari. Buridano, di converso, costruisce la propria dottrina semantica in funzione di uno studio della mente umana e delle sue possibilità conoscitive. E proprio perché l'intelletto assume come basilari delle rappresentazioni incapaci di mostrare le cose per quel che sono, ne deriva che per comprendere la realtà bisogna intraprendere un'indagine, difficilmente definitiva, ragionando su una serie di diversi fattori: come i fenomeni fisici e la possibilità stessa del miracolo.

Tutto ciò ci permette di discutere un secondo importante punto: ovvero, la questione più generale dei rapporti tra Ockham e Buridano[21]. Per quanto concerne la lettura più tradizionale – sostenuta da studiosi come Ernest A. Moody, Theodor K. Scott o, in tempi più recenti, da Gyula Klima – che vede in Buridano un fervente ockhamista, i risultati conseguiti mostrano come essa non sia davvero sostenibile. Tra i due non esistono delle semplici differenze di "contorno" e poco rilevanti poiché la distanza è alle volte incolmabile. Dietro l'utilizzo di un lessico alle volte identico si celano letture molto divergenti, che rendono manifesta la distanza che tra i due autori c'è non solo dal punto di vista dei contenuti, ma anche del ruolo che essi assegnano al linguaggio; anzi, tale scarto arriva a coinvolgere anche il senso stesso e l'intento ultimo dei loro nominalismi, che proprio per questo – come indica il titolo di questo lavoro – vanno visti come "irriducibili".

Stando a tutto ciò, l'interpretazione più moderata – proposta da Johannes M.M.H. Thijssen e caldeggiata da Thomas Dewender – che vedrebbe Buridano come un ockhamista soltanto nel senso derivato di colui che prende un'importante serie di idee del *Venerabilis Inceptor* per svilupparne di proprie, risulta ben

21. Cfr. *supra*, *Introduzione*, pp. 27-28.

più ragionevole. Però anche questa lettura potrebbe prestare il fianco ad alcune obiezioni. La domanda che dobbiamo porci, difatti, è: quali sono i contenuti che Buridano riprende specificamente da Ockham nella costruzione delle proprie teorie semantiche? Potremmo forse rispondere chiamando in causa le idee più innovative del *Venerabilis Inceptor*, come il suo nominalismo, la teoria del linguaggio mentale o la nozione di connotazione. Tuttavia, abbiamo appena visto che su questi temi esistono delle differenze significative tra i due autori. Oltretutto, non possiamo nemmeno essere certi del fatto che Buridano abbia recepito queste idee direttamente da Ockham, dato che erano condivise, con ogni probabilità, da un contesto intellettuale più ampio. Ma c'è un altro aspetto, ancora più interessante, che merita attenzione.

Negli anni '70 del secolo scorso, Jan Pinborg suggeriva di individuare nella convinta adesione di Buridano all'ambiente culturale parigino del suo tempo i motivi più profondi del suo distacco con Ockham[22]. Anzi, lo studioso era addirittura giunto a mettere in dubbio la possibilità che gli scritti del *Venerabilis Inceptor* potessero costituire una fonte diretta per Buridano. Certo, oggi questa idea non risulta più sostenibile. Ria Van der Lecq e Henri A.G. Braakhuis, ad esempio, hanno convincentemente mostrato come Buridano avesse conoscenza approfondita della *Summa logicae* di Ockham, e ciò già nelle prime fasi della sua carriera[23]. Nondimeno, l'intuizione di Pinborg conserva almeno in parte la propria validità. La filosofia di Buridano sembra, difatti, improntata a un costante lavoro di recupero e rielaborazione di contenuti tratti da una tradizione di pensiero, che è stata certamente decisiva nel contesto dell'Università parigina.

Per richiamare qualche esempio su cui già Pinborg aveva portato l'attenzione, questo è il caso della scelta di usare il manuale di logica di Pietro Ispano come testo base per buona parte dei trattati che compongono le *Summulae de dialectica*; o dell'inaspettato recupero della nozione di supposizione naturale, che sembrava non dover giocare più alcun ruolo negli schemi logici del secolo XIV. Ma ancora lo stesso vale per l'assegnazione di rilevanza teoretica all'*appellatio*, nozione sapientemente combinata – come messo in luce da Biard[24] – al concetto di *ratio significandi*, ereditato dal modismo parigino. Questa ricerca permette di aggiungere qualche ulteriore esempio cogente.

Come abbiamo visto, Buridano utilizza estensivamente e metodicamente le nozioni *subsistentia* e *adiacentia* nel tentativo di dar vita a una teoria semantica focalizzata sui *modi concipiendi*; ma procedendo in tal maniera egli non sembra

22. Cfr. Pinborg (1976b, pp. 75-76; 1979, pp. 22-23).
23. Cfr. van der Lecq, Braakhuis (1994, pp. xxx-xxxv).
24. Cfr. *supra*, c. 4, pp. 324-325.

far altro che recuperare e ricalibrare un'impostazione già tipica dei manuali di logica del secolo XIII, ove la distinzione tra le principali proprietà dei termini era condotta principalmente sulla base di queste concettualizzazioni[25]. Infine, proprio l'adozione della nozione di significazione aristotelico-boeziana e il ripristino del senso più originario dell'*intellectum constituere* – che, come si è visto, a partire dalla seconda metà del secolo XIII, era stato interpretato in senso più squisitamente estensionale – lasciano trasparire chiaramente la volontà di Buridano di muoversi nell'alveo di una certa tradizione dottrinale, anche se questa viene in molti aspetti rinnovata[26]. A conti fatti, il maestro piccardo costruisce la maggior parte della propria teoria semantica su delle concettualizzazioni totalmente estranee al *Venerabilis Inceptor*. Proprio per questo, sembra che la possibilità di mantenere, anche in un senso più debole e derivato, l'etichetta di Buridano come un ockhamista possa essere depistante, se non addirittura costituire una forzatura storica.

Un ultimo punto che vorrei sviluppare concerne, invece, l'interpretazione della differenza tra questi due filosofi che ha ricevuto particolare consenso e approvazione in tempi recenti. Secondo Biard – la cui scia è stata seguita da tanti altri studiosi[27] – il *Venerabilis Inceptor* assumerebbe come fondamentale l'*oratio mentalis*, conferendo ai discorsi esterni un ruolo chiaramente marginale e derivativo. Di converso, Buridano attribuirebbe primarietà ai linguaggi convenzionali, mettendo in evidente subordine quello concettuale; anzi, seguendo la proposta di Zupko, per il maestro piccardo quella formata dai concetti non andrebbe nemmeno vista come una vera modalità di "discorso". Il punto è che questa lettura si fonda su alcune constatazioni che, pur non essendo erronee, restano parziali e, se non correttamente contestualizzate, conducono a conclusioni poco pertinenti. È, difatti, vero che Ockham provvede a una completa "resa linguistica" della mente e, anzi, è il primo a portare a compimento questa operazione. Tuttavia, con ciò egli non vuole affatto dare superiorità assoluta al discorso concettuale, rendendolo il vero oggetto della logica; piuttosto, il suo obiettivo è proprio l'opposto. Nel parlarne in maniera linguistica, Ockham intende eliminare l'intermediazione del mentale – ovvero dell'aspetto propriamente più cognitivo – anche quando si focalizza sui concetti, facendo venir meno ciò che li rende differenti dai segni vocali e scritti.

25. Cfr. *supra*, c. 5, pp. 355-364.

26. Da questo punto di vista, non risulta nemmeno strano che de Rijk (1992, p. 59) e Zupko (2003, pp. 161-162), abbiano messo in evidenza come il nominalismo di Buridano abbia molti più aspetti in comune con quello di un autore vissuto più di due secoli prima, ma cresciuto in ambiente parigino, ovvero Pietro Abelardo, che non con la filosofia ockhamiana. Ho esaminato questo aspetto in Migliaro (in stampa).

27. Cfr. *supra*, *Introduzione*, pp. 25-27.

Il *Venerabilis Inceptor*, in effetti, descrive le relazioni dei diversi livelli discorsivi in termini di proporzionalità, dando in tal maniera vita a delle strutture omogenee. In tal senso, ogni termine categorematico, sia esso mentale, vocale o scritto, è in grado di significare una qualche *res* o di avere diverse tipologie di supposizione o di possedere proprietà di tipo grammaticale. Allo stesso modo, ogni proposizione, a prescindere dal livello discorsivo di appartenenza, merita in senso proprio le attribuzioni di 'vero' o di 'falso'. D'altra parte, questa uniformità "operativa" non deve nemmeno sorprendere più di tanto: se i segni hanno valore non per sé stessi, ma perché servono da sostituti delle cose, allora non ha davvero senso porre una sorta di gerarchizzazione di "importanza" tra di essi. A conti fatti, l'unica priorità che sembra restare ai concetti è di tipo "temporale", poiché essi nascono da un'interazione naturale con l'esterno. Tuttavia, Ockham sembra disposto a far cadere, almeno in alcuni casi, anche questo punto.

Abbiamo visto, difatti, come i concetti possano acquisire *ad placitum* funzioni ulteriori rispetto a quella di significazione naturale. Nell'*Ordinatio* si ammette esplicitamente che talvolta è il linguaggio mentale ad imitare, tramite un atto di imposizione, i contenuti di quello vocale e non l'inverso; anzi, nel caso di alcune particelle e di molti modi grammaticali tale dinamica è comune ed usuale. È chiaro che se Ockham vedesse il linguaggio mentale come una sorta di modello ottimale e ideale da imitare, non ne parlerebbe mai in questa maniera. Quel che è interessante, inoltre, è che l'autore non mostra mai esplicitamente di aver cambiato idea sulla possibilità d'imposizione dei concetti. E se anche volessimo seguire Panaccio, nel considerare il passo dei *Quodlibeta* in cui si parla di sincategoremi mentali istituiti una "reminiscenza" giovanile[28], il fatto stesso che il *Venerabilis Inceptor* attribuisca diverse tipologie di supposizione e, dunque, equivocità ai termini mentali, mostra come anche nelle opere mature caldeggi l'idea di un utilizzo ad *placitum* dei concetti. Proprio da questa estensione incondizionata dell'elemento "volitivo" ad ogni livello discorsivo, sembra quasi che sia Ockham a procedere in direzione di un più radicale "convenzionalismo".

Per quanto concerne il caso di Buridano, anche stavolta egli sembra seguire una direzione opposta. È sicuramente vero che il maestro piccardo dedica particolare attenzione all'aspetto di arbitrarietà che caratterizza i linguaggi esterni. Ciò è emerso chiaramente anche in alcuni punti della nostra ricostruzione: ad esempio, in riferimento al passaggio delle *quaestiones* sul *Peri hermeneias* in cui l'autore individua "due livelli" di convenzionalità[29]; o dalla trattazione dell'*appellatio rationis*, retaggio esclusivo di quei termini che precedono, e non

28. Cfr. *supra*, c. 7, p. 487.
29. Cfr. *supra*, c. 4, pp. 352-353.

seguono, i verbi di tipo intensionale[30]. Tuttavia, Buridano non sembra far ciò per dare importanza al linguaggio vocale, accentuandone il carattere arbitrario, che è l'idea che in qualche modo sembra aver incontrato il consenso di un buon numero di studiosi. Piuttosto, lo studio della convenzionalità serve al maestro piccardo per fissare in maniera più precisa i criteri d'interpretazione delle voci; ovvero, il suo fine è quello di elaborare delle regole che aiutino a capire con più precisione come vada individuato di volta in volta il corrispettivo concettuale di un dato segno istituito *ad placitum*.

Già Maria Elena Reina, in effetti, aveva rilevato come il convenzionalismo di Buridano fosse una diretta conseguenza del suo mentalismo[31], e quanto è emerso da questo studio sembra supportare a pieno questa lettura. Per il maestro piccardo, una breve e isolata emissione vocale diviene una vera e propria proposizione quando imposta a significare un enunciato mentale; e per lo stesso identico motivo un insieme più ampio di voci ha la funzione di una mera *dictio*, se subordinata ad un concetto semplice. Ciò rende bene l'idea di come il discorso mentale sia l'unico ad essere veramente funzionale e meritare per davvero di esser definito un 'linguaggio'. Non a caso, Buridano tende sempre a porre una precisa linea di demarcazione, e non di proporzionalità, tra il livello del concetto o quelli delle voci e delle lettere scritte. È il caso della grammatica, necessaria per fissare il contenuto dei discorsi esterni, ma praticamente assente nella mente, poiché dotata di una struttura primitiva e non fraintendibile. O dell'applicazione in senso proprio – e non attributivo-metaforico – delle nozioni "termine", "proposizione", "universale", "vero", "falso" ai soli concetti. O ancora qualcosa di molto simile accade per la supposizione personale, che compete solo ai termini mentali, proprio perché sono gli unici a farsi portatori di funzioni di referenza alla realtà, mentre quella materiale è di pertinenza esclusiva degli altri livelli discorsivi.

Se così stanno le cose, non sembra esser un caso che Buridano creda che soltanto le voci o le lettere scritte possono esser usate *ad placitum*, dato che il loro contenuto più proprio non dipende dalla loro natura; il concetto, di converso, non può acquisire la propria funzione da alcunché che gli sia superiore. Essendo carico conoscitivamente, esso ricava da sé l'oggetto a cui riferirsi che è lo stesso che ci permette di concepire in una determinata maniera. Dunque, proprio nel punto in cui la semantica acquisisce la propria legittimazione, poiché si ricongiunge all'attività cognitiva umana, viene meno ogni possibile convenzionalismo.

30. Cfr. *supra*, c. 6, pp. 460-463.

31. Cfr. Reina (2010 [1959-1960], p. 205): «Dal punto di vista di Buridano, mentalismo e convenzionalismo non appaiono contrapposti, ma, in certo modo, complementari, essendo il secondo una indiretta conseguenza del primo».

Se si controbatte dicendo che nei suoi trattati di logica Buridano focalizza evidentemente molto di più l'attenzione sul linguaggio vocale, a ciò occorre rispondere: non può essere altrimenti. La logica, come ammette l'autore stesso, deve permettere di "disputare" e di costruire le basi comuni per la formazione di qualunque dottrina[32]. Ma in questa vita gli uomini non hanno altro mezzo per trasmettersi a vicenda i concetti e confrontarsi, in tal maniera, sulle conclusioni e svolgimenti delle scienze, se non attraverso dispositivi dotati di significazione[33]. Se, però, per assurdo gli uomini divenissero capaci di leggere l'uno i pensieri dell'altro, allora tutto muterebbe. A quel punto non ci sarebbe più bisogno di segni stabiliti mediante convenzioni o della stessa significazione, poiché l'acquisizione dei contenuti altrui sarebbe immediata, e ciò permetterebbe una piena condivisione di un apparato dottrinale.

Quel che è interessante è che Ockham avrebbe da ridire anche su una prospettiva di questo genere, come mostra il modo in cui ragiona sulla *locutio angelica*. Per riprendere un esempio presente nei *Quodlibeta* – ma che trova riscontro anche nella *Reportatio* –, nel momento in cui un angelo vede nella mente di un altro angelo la cognizione di un particolare individuo, non per questo si deve necessariamente credere che il primo possa acquisire la stessa conoscenza del secondo. Questa eventualità viene meno, difatti, qualora si ammetta che il secondo angelo stia pensando a qualcosa che il primo non ha mai effettivamente "visto":

> [U]nus angelus videns cogitationem alicuius obiecti in alio angelo aliquando cognoscit illud obiectum solum in conceptu communi; puta si numquam vidisset tale obiectum et post videret in alio cogitationem eius propriam, cognosceret illud obiectum in conceptu entis; quemadmodum si aliquis audiret loqui de obiecto quod numquam vidit, non propter hoc habet cognitionem in particulari de illo obiecto sed solum in conceptu communi.[34]

32. Cfr. Buridanus, *QPer*, I, q. 3, p. 16, ll. 4-10: «Dicendum est breviter quod cum sint propositiones orationes et termini mentales vocales vel scripti, Aristotiles in hoc libro solum fecit considerationem de vocalibus propter hoc quod oportet disputationes in loyca uti. Et quia etiam determinare de natura et consideratione conceptuum pertinet ad librum *De anima* vel ad librum *Metaphisice*, tunc restat loyco applicare voces conceptibus correspondentes ad arguendum debite et loquendum congrue»; Buridanus, *DPro*, 1.1.2, p. 12, ll. 4-7: «Haec secunda pars ostendit incipiendum esse a sono, nam quia ut plurium opus logicae exercetur per disputationem, quae quidem disputatio non potest esse sine sermone nec sermo sine voce, ideo aliquid expedit dicere de voce».

33. Cfr. Buridanus, *QPhy (U)*, I, q. 4, p. 34, ll. 23-25: «Iterum omni conceptui sive complexo sive incomplexo debet vel potest correspondere terminus vocalis. Aliter non possemus aliis exprimere conceptus nostros et perirent tunc disputatio et doctrina».

34. Ockham, *Quodl.*, I, q. 6, OTh, IX, p. 40, ll. 100-107. Cfr. anche Ockham, *Rep.*, II, q. 16, OTh, V, pp. 378, l. 15 – 379, l. 21.

Il punto di Ockham, ovviamente, è che la ricezione del concetto non basta per la creazione di una conoscenza individuale, poiché soltanto l'esperienza diretta dell'oggetto può generare un qualcosa del genere. Questo mostra come egli non sia disposto a cedere su determinati presupposti nemmeno quando il discorso valica i limiti dell'ambito umano. È vero, probabilmente complice la mancanza di titoli "teologici", Buridano non approfondisce mai il problema della *locutio* angelica. Tuttavia, è innegabile che egli veda nell'apparato concettuale qualcosa che ha valore di per sé e, quindi, di insostituibile per la creazione di un patrimonio condiviso di contenuti. Per Ockham, di converso, solo il rapporto diretto con la realtà degli individui è fondamentale. Rispetto a ciò, ogni possibile scambio di segni acquisisce un valore così secondario che anche il linguaggio mentale risulta – in una certa misura – soppiantabile.

Appendice I

Le *quaestiones* 9 e 11 del libro III della *secunda lectura* di Buridano del *De anima*

Principi d'edizione

Allo stato attuale, conosciamo 15 manoscritti che riportano la *secunda lectura*[1] di Buridano del *De anima* di Aristotele. Per l'edizione provvisoria delle questioni 9 (*Utrum species intelligibilis differt ab actu intelligendi*) e 11 (*Utrum intellectus humanus potest intelligere non entia*) del libro III, ho preso in considerazione cinque codici[2]:

C = Cambridge, Corpus Christi College, 503, ff. 136ra-151vb (secolo XV).
E = Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf, CA 2° 344, ff. 73ra-119va (anno 1399).
L = Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat., 1045, ff. 91ra-118rb (secolo XV).
M = München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 4376, ff. 105ra-124vb (anno 1369).
V = Vendôme, Bibliothèque du Parc Ronsard, 169, ff. 48ra-115rb (anno 1362).

Per completezza, riporto anche gli altri manoscritti, fino ad ora individuati, che contengono l'opera:

Basel, Universitätsbibliothek, F. I. 11, f. 86ra-118ra (anno 1393).
Basel, Universitätsbibliothek, F. V. 2, ff. 87ra-120ra (secolo XV).
Berlin, Staatsbibliothek, lat. 387, ff. 102vb-118ra (secolo XV).
Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf, CA 2° 298, ff. 89ra-108rb (anno 1352?)[3].

1. Si ricordi che l'etichetta di '*secunda lectura*' ha valore puramente convenzionale, dato che non abbiamo a disposizione dati che possono confermare effettivamente la possibilità che tale opera costituisca una "seconda redazione" del commento al *De anima* di Buridano. Cfr. *supra*, c. 3, pp. 191-193.

2. Ho tratto l'elenco dei manoscritti, nonché la relativa datazione, da Michael (1985, II, pp. 684-689); Patar (1991, pp. 33*-37*).

3. La data '1352' compare nell'*explicit* dell'opera che, nello stesso manoscritto, precede le questioni sul *De anima* di Buridano («Expl. dicta Byrideni super totum physicorum a. 1352 feria secunda post festum Iohannis baptiste», f. 87ra). Patar ha messo in evidenza come questo manoscritto goda di uno *status* particolare. Esso segue la redazione della *secunda lectura* fino alla q. 10 del libro II, dopodiché salta alla q. 15 e comincia a seguire un testo diverso, vicino a quello contenuto nel manoscritto München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 8378, ff. 200ra-246vb. Questa differente versione, tuttavia, non corrisponde a nessuna delle redazioni

Kraków, Biblioteka Jagiellońska, 664, ff. 113ra-139vb (secolo XV).
Kraków, Biblioteka Jagiellońska, 751, ff. 54ra-74vb (secolo XV).
München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 6962, ff. 147ra-180vb (secolo XV).
Praha, Metropolitní Knihovna, L. 43, ff. 66vb-89va (1450-1451).
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 5440, ff. 49ra-74rb (anno 1396).
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 5453, ff. 11ra-28ra (secolo XV)[4].

Dato il numero limitato di manoscritti considerati non mi è stato possibile stabilire uno *stemma codicum*. Tuttavia, la *collatio* dei differenti testi ha permesso di acquisire già qualche dato rilevante sui vari testimoni e le loro relazioni. E e C trasmettono senza ombra di dubbio un testo meno affidabile. Essi condividono un buon numero di errori comuni[5], ma presentano anche molte varianti individuali[6]. M e L tendono a concordare in alcuni punti[7], pur seguendo una

conosciute del commento al *De anima* di Buridano. Patar non esclude che essa possa esser attribuita al maestro piccardo, tuttavia, è chiaro che la questione necessita di un maggiore approfondimento. Cfr. ivi, pp. 48*-49*. In ogni caso, per quel che ci riguarda, il manoscritto di Erfurt non contiene la *quaestio* sulla possibilità di conoscere i *non entia*. Di converso, la *quaestio* dedicata alla differenza tra l'*actus intelligendi* e la *species intelligibilis* (cfr. ff. 104ra-va) presenta contenuti che non trovano riscontro nelle altre versioni della *secunda lectura*.

4. Patar segnala inoltre l'esistenza di un manoscritto che contiene un riassunto della *secunda lectura* del *De anima* di Buridano: Kraków, Biblioteka Jagiellońska, 704, ff. 39rb-41ra (cfr. ivi, p. 37*). Più complessa risulta invece la situazione del manoscritto Paris, Bibliothèque nationale, Cod. lat. 15888. Michael (1985, p. 688) aveva rilevato come, ai ff. 70ra-72vb, il manoscritto conservi brevi estratti del terzo libro della *secunda lectura*. Tuttavia, Patar (1991, p. 50*) ha incluso questo testimone tra i manoscritti da scartare in quanto inaffidabile, rilevando, inoltre, una maggiore vicinanza di tali estratti con le *quaestiones* della *tertia lectura* Buridano. Nonostante ciò, Pluta (2019; 2023) ha utilizzato questo manoscritto, insieme a V, per l'edizione delle qq. 3-4 del terzo libro della secunda lectura. A seguito di un esame del contenuto di questa redazione, ho potuto constatare che essa non riporta la q. 11 del libro III, dedicata alla conoscenza dei non enti. La q. 9 del libro III è presente, ma risulta in più punti abbreviata rispetto alle altre versioni. Proprio per questo, ho preferito non usare questo testimone per la presente edizione.

5. Errori comuni di CE: Omissioni: q. 9, l. 9, 20, 43, 44, 68, 95, 120; q. 11, l. 12, 20, 22-23, 24, 71, 134, 150, 164. Omoteleuti: q. 11, 152. Sostituzioni: q. 9, 14, 16, 27-28, 34, 51, 76, 123 (x2), q. 11, l. 31, 81, 82, 85, 86, 88, 104, 108, 146, 147, 148, 155, 164.

6. Errori di C: Aggiunte: q. 9, ll. 9, 39, 65, 75, 83-84, 93, 98, 104; q. 11, ll. 23, 118, 135, 148 (x2), 152, 160-161, 162, 174, 178. Inversioni: q. 9, l. 17. Omissioni: q. 9, ll. 9, 33, 39, 40, 76, 83, 90, 96, 106, 123, q. 11, ll. 67, 69, 76-77, 79, 86, 87, 96, 114, 118, 127, 135, 138, 147, 150, 152, 160, 169, 170, 177. Omoteleuti: q. 9, ll. 15, 18-19, 37; q. 11, ll. 62-63; 167-168, 170-171. Sostituzioni: q. 9, ll. 12, 13, 14, 19, 20 (x2), 25, 49, 52 (x2), 55 (x2), 60, 69, 73, 74, 75, 81, 88, 90 (x2), 91, 93, 96, 98 (x2), 103 (x2), 111, 112, 121, 122, 125, 128; q. 11, ll. 8, 10, 15-16, 18, 19, 21, 43 (x2), 44, 47 (x2), 49, 50, 51, 56, 63, 64-65, 66, 67, 75, 77, 81, 82-83, 83-84, 86, 96, 102, 105, 106, 107 (x2), 113, 115, 120, 125 (x2), 132 (x2), 137, 138, 138-139, 139, 140-141, 141, 146, 150, 151, 152, 153, 156, 157, 163, 168, 169, 173, 174. Errori di E: Aggiunte: q. 9, ll. 14, 24, 26, 36, 38, 52 (x2), 55, 57, 80, 81, 93, 94, 98 (x2); q. 11, ll. 13, 19, 29, 44, 75, 78, 79, 90, 91 (x2), 102, 115, 132, 155, 174, 178. Inversioni: q. 9, l. 123. Omissioni: q. 9, ll. 24, 33, 39, 42, 45, 49, 55, 69, 71, 74, 76, 80, 90 (x3), 99, 105, 110, 123, 126; q. 11, ll. 8, 10-11, 13-14, 18, 21, 23, 32, 44, 49, 56, 65, 67-68, 71, 90, 91-92, 102, 103 (x2), 120, 133, 136, 139, 149, 168, 174 (x2). Omoteleuti: q. 11, ll. 174-175. Ripetizioni: q. 9, l. 126. Sostituzioni: q. 9, ll. 15 (x2), 33, 36, 37, 44, 45, 52, 54, 55, 57, 61 (x2), 62, 68 (x2), 79, 83, 88, 91, 95, 97, 99, 101, 108, 110, 113 (x2), 113-114, 124 (x3), 125, 128, 131; q. 11, ll. 7 (x2), 8 (x2), 11 (x2), 13, 19, 20, 21, 23, 37, 38, 42 (x2), 43 (x2), 44, 45, 46-47, 47, 51, 52, 56, 57 (x2), 62 (x2), 77 (x2), 78, 80, 83, 83-84, 88, 90, 92, 96, 104, 106, 114, 114-115, 117, 120 (x2), 127 (x2), 131, 134, 139, 140, 146, 154, 155, 157, 160-161, 163, 166 (x2), 168, 169, 171, 174.

7. Errori comuni di LM. Aggiunte: q. 9, ll. 53, 59, 73, 120; q. 11, l. 29, 115, 126, 174. Inversioni: q. 9, l. 121;

strada autonoma in molti altri; in linea di massima, M sembra trasmettere un testo leggermente migliore rispetto a quello di L, ma ambedue presentano errori individuali e omissioni di un certo rilievo[8]. A conti fatti, V non solo è il manoscritto cronologicamente più vicino all'originale, ma conserva anche un testo particolarmente completo e affidabile.

Vi sono, però, alcuni passaggi in cui le lezioni di V differiscono in maniera rilevante da quelle degli altri testimoni:

1. Alla fine q. 9 del libro III, in sede di risoluzione dell'ultima *ratio quod non*, c'è un punto in cui C, E, L e M trasmettono una *lectio* comune, che però non coincide con quella di V. Riporto il testo di V con la sola segnalazione della variante che ci interessa:

> [A]ctus intelligendi non est similitudo rei; immo est actus cognoscitivus *referens ad intellectum dispositum* (referens-dispositum] *rei factus ab intellectu disposito* CELM) per huiusmodi similitudinem et non ponitur ibi aliquid frustra quia similitudo rei non sufficit ad sentiendum vel intelligendum.[9]

Fortunatamente, nonostante la differenza tra le due lezioni, il senso generale dell'intero passaggio non subisce cambiamenti molto importanti in un caso e nell'altro. Sembra innegabile che la *lectio* proposta da C, E, L e M risulti molto più facile e immediata; di converso, quella di V richiede un maggiore sforzo esegetico, ma non per questo risulta meno "sensata". Il termine che, difatti, genera difficoltà è il verbo '*refero*'; probabilmente, esso si riferisce al fatto che l'intellezione deve esser "ricondotta" – come qualità inerente – all'intelletto possibile, dopo esser stata prodotta dalle funzioni attive della facoltà intellettiva (*intellectus agens*) "disposte" da quella *similitudo rei*, che è la specie intelligibile. Esaminato da questa prospettiva, il passaggio sarebbe perfettamente coerente

q. 11, l. 168. Omissioni: q. 9, ll. 12, 132-133; q. 11, ll. 29, 37, 44, 57, 108. Omoteleuti: q. 11, ll. 103-104. Sostituzioni: q. 9, ll. 11, 17, 52, 73, 76, 83, 95, 111, 128; q. 11, ll. 13, 32, 43, 57 (x2), 63, 75, 86, 88, 93, 132, 163.

8. Errori di L: Aggiunte: q. 9, ll. 14, 25, 54, 90, 103, 112-113, q. 11, ll. 57, 68, 104, 146, 169, 174. Omissioni: q. 9, 42, 59-60, 60, 60-61, 72 (x2), 82, 113 (x2), q. 11, ll. 10, 21, 29, 47, 64, 83, 101, 107, 108, 117, 120, 138-139, 147, 149, 166, 172. Omoteleuti: q. 11, 168-169. Ripetizioni: q. 11, l. 171. Sostituzioni: q. 9, ll. 12 (x2), 15, 20, 34, 38 (x2), 39, 52, 55, 56, 59, 64, 70 (x2), 71, 73, 75 (x3), 83-84, 88, 89, 92 (x2), 93, 94, 95, 101 (x2), 103, 113, 127, 129; q. 11, ll. 10, 11, 14, 19, 20 (x2), 22-23, 24, 29, 41 (x2), 43, 47, 51, 62, 64, 65, 67, 79, 80, 91, 101, 104, 107 (x2), 113, 116, 118, 119, 125, 131, 134, 141, 146, 154, 157 (x2), 173, 174. Errori di M: Aggiunte: q. 9, ll. 36, 92, 98, 114, 119, 123; q. 11, ll. 11, 17 (x2), 20, 58, 62, 83, 158, 162, 163, 164, 178. Omissioni: q. 9, ll. 9, 12, 13, 53, 56, 60, 70, 82, 91, 126-127; q. 11, ll. 11, 14, 21, 62, 66, 75 (x2), 76, 84, 113, 135, 146, 148-149, 163-164, 169. Omoteleuti: q. 9, ll. 103. Ripetizioni: q. 11, l. 152. Sostituzioni: q. 9, ll. 10, 20 (x2), 27-28, 36, 37, 38, 42 (x2), 42-43, 43 (x3), 44 (x3), 51, 52, 54 (x3), 55, 61, 62, 64, 66 (x2), 68 (x2), 69, 73, 74-75, 81 (x2), 82, 83-84, 88 (x2), 89, 92, 93, 95, 99, 103, 104, 107, 110, 112, 120, 121, 122, 128 (x2); q. 11, ll. 9, 21, 23, 31, 37-38, 47, 50-51, 56, 57, 64, 66, 68, 69 (x2), 70, 76, 80, 102, 107, 116, 125, 131, 136, 140-141, 146 (x2), 147, 154, 163, 176.

9. Buridanus, *QDA (2)*, V f. 107ra, C f. 149vb, E f. 114vb, L f. 115ra, M f. 123va.

con la teoria psicologica di Buridano[10]. Inoltre, proprio perché V presenta a tutti gli effetti una *lectio difficilior*, non è implausibile ritenere che essa fosse già presente nell'archetipo e sia stata in seguito oggetto di una semplificazione, che ha poi incontrato maggiore diffusione.

2. In un punto della q. 11 del libro III, in sede di descrizione dell'attività di composizione e divisione dei concetti, l'autore dà alcuni ragguagli sulla genesi della copula mentale. Riporto qui di seguito il testo di V:

> Postea per aliam operationem intellectus ego possum illos conceptus componere affirmative vel negative et huiusmodi compositio non est aliqua res extra, sed est actus ipsius intellectus qui est de essentia propositionis et est res addita illis conceptibus simplicibus *quae solent* (sic!) vocari *formale* propositionis.[11]

Il testo contiene palesemente un errore di concordanza, poiché il verbo '*solent*' – stando al '*quae*' che lo precede – è riferito a '*res addita*' e dovrebbe esser coniugato alla terza persona singolare, non quella plurale. Per quanto concerne il termine '*formale*', gli altri manoscritti trasmettono due varianti differenti, una condivisa da L e M, l'altra da C ed E:

Secundum codices L, f. 116ra; *M*, f. 124ra	*Secundum codicem C*, 150rb	*Secundum codicem E*, f. 116ra
Et est res addita illis conceptibus simplicibus *quae solet* vocari *forma* propositionis.	Et est res addita illis conceptibus simplicibus *quae solet* vocari *materia* propositionis.	Et est res addita illis conceptibus simplicibus *qui solent* vocari *materia* propositionis.

Come si vede, rispetto a V, le versioni L e M presentano '*solet*' in luogo di '*solent*', ma anche '*forma*' al posto di '*formale*'. È difficile stabilire con certezza se quest'ultima variazione sia da considerarsi appropriata. Nelle altre sedi in cui Buridano si sofferma sull'argomento, egli individua chiaramente un'analogia tra la struttura interna delle realtà naturali, composte da forma e materia, e quella delle proposizioni. Tuttavia, quando si concentra in modo esplicito e specifico sulla copula, tende a utilizzare, per contrassegnarla, il termine '*formale*' e non '*forma*'[12]. Su questo punto, dunque, la lezione di V risulta preferibile; anzi, proprio per l'impiego di un lessico tecnico, essa potrebbe essere interpretata, anche in

10. Cfr. *supra*, c. 3, pp. 273-275.
11. Ivi, V f. 109ra.
12. Cfr. *supra*, c. 7, pp. 503-504, in part. anche la n. 49.

questo caso come una *lectio difficilior*. Risulta certamente errata la versione di C, dato che la *materia* di una proposizione è da individuarsi nel soggetto e nel predicato, e non in ciò che serve per congiungerli. Internamente più coerente appare il testo di E, che mantiene il plurale '*solent*', in accordo con V, ma sostituisce il pronome relativo '*quae*' con '*qui*', dimodoché la subordinata si riferisca non più a '*res addita*', bensì a '*illis conceptibus simplicibus*'. In tal modo, l'uso del termine '*materia*' diventa in questo caso compatibile con la struttura grammaticale della frase. Tuttavia, è improbabile che questa rappresenti la lezione più vicina all'originale. Per tutte le motivazioni poc'anzi menzionate, dunque, in questa sede ho scelto di adottare la versione di V, con la sola emendazione del verbo '*solent*'.

Verso la fine della q. 11, inoltre, c'è un passaggio molto simile, dove, sempre in riferimento al *modus intelligendi* espresso dalla copula mentale, V fa uso del termine '*essentiali*', laddove negli altri codici si legge '*essentia*'. Riporto il passo tratto da V con la sola segnalazione della variante in considerazione:

> [T]amen per istam orationem 'Deum non esse' bene significatur Deus et ea quae sunt modo negativo, cui non est in re correspondentia et ille modus non est in re extra, sed est apud animam de *essentiali* (essentia CELM) conceptus complexi.[13]

Rispetto al caso di '*formale*', l'espressione '*de essentiali conceptus*' non viene mai utilizzata da Buridano in altre opere. Inoltre, nella stessa *quaestio*, proprio il codice V utilizza le espressioni '*de essentia orationum mentalium*' e '*de essentia propositionis*'. Da questo punto di vista, risulta maggiormente probabile che in questo caso il termine '*essentiali*' costituisca un errore, che va emendato alla luce della *lectio* presente negli altri codici.

3. Sempre dalla q. 11 viene fuori un altro punto particolarmente interessante. Nella terza *ratio quod sic* si argomenta a favore della possibilità di comprensione dei non-enti, a partire dalla significazione. Il testo di V è in questo caso il seguente:

> Item quaecumque significantur per nomina, illa possunt intelligi a nobis, quia significare est intellectum rei constituere et etiam quia nomina non imponuntur ad significandum nisi mediante intellectione eorum quae significant. Sed non entia significantur per nomina, ut Antichristus, qui non est, per hoc nomen 'Antichristus', et chimaera per hoc nomen 'chimaera', et vacuum per hoc nomen 'vacuum', et sic de multis aliis quae non sunt; ergo etc.[14]

13. Ivi, C f. 150va, E f. 116va, L f. 116va, M f. 124va, V f. 109vb.
14. Ivi, V f. 108rb.

Ci sono due punti in cui la risposta che V dà a questa *ratio quod sic* differisce da quella degli altri codici:

> Ad secundam concedo quod omnia possum intelligere quaecumque possum imaginari et bene concedo quod possum imaginari et intelligere Antichristum. Sed non possum imaginari vel intelligere vacuum vel chimaeram, supposito quod nihil potest esse chimaera vel vacuum, sed bene imaginor loca et corpora et illas imaginationes incomplexas ego per imaginationem possum componere vel modo affirmativo vel modo negativo; et si tunc compono modo negativo, tunc impono nomen ad significandum illam imaginationem vel istum conceptum et erit hoc nomen 'vacuum'. Similiter ad aliam dico quod haec esset falsa 'non entia significantur per nomina' et haec est falsa 'vacuum significatur per hoc nomen 'vacuum'' supposito quod nihil sit vacuum, *tali modo quod non sunt in re.*[15]

La frase '*tali modo quod non sunt in re*' risulta grammaticalmente incongrua con il resto del periodo, oltre che decontestualizzata. Un confronto con gli altri manoscritti, in effetti, fa emergere come V presenti omoteleuto:

Secundum codicem C, f. 150va	*Secundum codicem E*, f. 116rb	*Secundum codicem L*, f. 116rb	*Secundum codicem M*, f. 124rb-va
Et tunc si compono modo negativo, tunc impono nomen ad significandum aliam impositionem vel illum conceptum et erit hoc nomen 'vacuum', supposito quod nihil sit vel possit esse vacuum. *Et sic dico quod loca et corpora significantur per hoc nomen 'vacuum'* tali modo quod non sunt in re.	Et tunc si compono modo negative, tunc possum imponere nomen ad significandum istam imaginationem vel istum conceptum et sic erit hoc nomen 'vacuum', supposito quod nihil sit vacuum nec potest esse. *Et sic dico quod loca et corpora significantur per hoc nomen 'vacuum',* tali modo quod non sunt in re.	Et si tunc compono modo affirmativo aut impono nomen ad significandum illam imaginationem vel illum conceptum et sic erit hoc nomen 'vacuum', supposito quod nihil sit vacuum nec possit esse. *Et sic dico quod loca et corpora significantur per hoc nomen 'vacuum',* tali modo quod non sunt in re.	Et tunc si compono modo negative, tunc impono nomen ad significandum illam imaginationem vel illum conceptum et sic erit hoc nomen 'vacuum', supposito quod nihil sit vacuum nec possit esse. *Et sic dico quod loca et corpora significantur per hoc nomen 'vacuum',* tali modo quod non sunt in re.

Dunque, il passaggio che manca in V – ma presente in C, E, L e M – è la proposizione «Et sic dico quod loca et corpora significantur per hoc nomen 'vacuum'». Tuttavia, c'è anche qualcosa di V che non trova riscontro in nessuno degli altri codici, ovvero il passo «similiter ad aliam dico quod haec esset falsa'

15. Ivi, V f. 109va-b.

non entia significantur per nomina' et haec est falsa 'vacuum significatur per hoc nomen 'vacuum'». Tale aspetto è sicuramente interessante, poiché quest'ultima clausola è esplicitamente riferita alla premessa minore della *ratio quod sic* («Sed non entia significantur per nomina, etc.»), senza cui la risposta all'argomento potrebbe risultare almeno parzialmente incompleta. Proprio per questo motivo, appare plausibile che il passo presente in V, ma assente negli altri testimoni, fosse contenuto anche nell'archetipo originario. Al contempo, per ovviare all'omoteleuto, nell'edizione ho integrato il testo di V con l'aggiunta comune a C, E, L e M.

Questi esempi spingono a ipotizzare una suddivisione dei testimoni dell'opera in due famiglie principali: una rappresentata da V, l'altra da C, E, L, e M. Inoltre, il fatto che V sia databile al 1362 e M al 1369 suggerisce che tale biforcazione testuale si sia originata già nei primi anni della trasmissione dell'opera, databile, come detto, tra il 1347 e il 1358. La questione richiede tuttavia ulteriori approfondimenti. In questa sede, date le circostanze e la maggiore completezza di V rispetto agli altri testimoni, assumo quest'ultimo come base, correggendolo solo in presenza di errori evidenti. Per favorire anche eventuali studi futuri sull'opera, ho scelto di rendere l'apparato critico largamente informativo, riportando anche le varianti individuali. Ho omesso soltanto alcune varianti minori, ovvero: sostituzioni del tipo '*ergo*'/'*igitur*', '*iste*'/'*ille*'/'*ipse*' (nelle diverse declinazioni), '*aut*'/'*vel*'; cambiamenti nel solo ordine delle parole, nei casi in cui non costituiscano un errore grammaticale. Alcune di queste varianti sono tuttavia mantenute quando attestano una concordanza di C, E, L, e M contro V. Inoltre, ho normalizzato il testo secondo le norme classiche del latino.

Abbreviazioni

a. c.	ante correctionem
add.	addidit
codd.	codices
del.	delevit
dub.	dubitanter, lectio dubia
hom.	homoeoteleuton
mg.	margo; in margine
om.	omisit
ras.	rasura
s. l.	supra lineam
scr.	scripsit
suppl.	supplevit

Johannes Buridanus

Quaestiones in tres libros De anima Aristotelis (Secunda lectura)

<LIBER III>

<QUAESTIO 9>

<1.> Utrum species intelligibilis differt ab actu intelligendi

C 149va
E 114ra
L 114va
M 123ra

<Argumenta quod non>

Et arguitur quod non, quia in Deo aut in intelligentiis non ponitur differre V 105va
species intelligibilis ab actu intelligendi; igitur non videtur ratio quare debeat poni differentia in intellectu nostro.

<2.> Quod etiam confirmatur per hoc quod in intellectu divino omnia sunt sibi repraesentata per | simplicem essentiam divinam et propter hoc non oportet ponere quod intellectio sit distincta ab illa essentia divina; igitur, similiter, E 114rb
si species intelligibilis sit sufficiens repraesentativa rei intelligibilis, non oportet praeter illam speciem ponere intellectionem distinctam.

<3.> Item, intellectio nihil aliud est quam rei intellectae repraesentatio et etiam species intelligibilis non est aliud quam repraesentatio sive similitudo repraesentativa rei intelligibilis; igitur non debent poni res distinctae. Frustra enim ponentur repraesentativa, et natura | nihil facit frustra; igitur etc. V 105vb

9 arguitur] *om.* C ‖ quod] primo *add.* C ‖ aut … intelligentiis] *om.* CE ‖ in[2]] *om.* M
10 intelligibilis] intelligibiles M ‖ igitur] ideo C
11 differentia] differre CLM ‖ in] ab LM
12 Quod etiam] *om.* EM et L ‖ confirmatur] conprobatur C ‖ per … quod] quia L ‖ in] *om.* LM ‖ omnia] *om.* M
13 sibi] *om.* CELM ‖ propter] per C ‖ non] *om.* M
14 ponere] poni CE ‖ intellectio sit] intellectiva sunt C et *add.* L ‖ igitur] etiam *add.* E
15 si] ssi E ‖ species] sensibilis *add. sed del.* C ‖ sit … intelligibilis] *om.* (*hom.*) C ‖ repraesentativa] repraesentantem E repraesentativam L
16 ponere] poni CE
17 Item] secundo LM ‖ rei intellectae] *inv.* C
18-19 non … intelligibilis] *om.* (*hom.*) C
19 distinctae] distincta C
20 ponentur] ponetur C ponuntur tot L ponuntur M ‖ repraesentativa] *om.* CE ‖ et] si C ‖ natura] tamen M ‖ igitur etc.] *om.* CE igitur V

<Argumenta quod sic>

<4.> Oppositum arguitur quia species intelligibiles sunt in intellectu ab obiectis extra vel a phantasmatibus, sicut species sensibiles ab obiectis sensibilibus; igitur si illae species essent intellectiones rerum, non indigemus ad intelligendum intellectum agentem praeter phantasmata et intellectum possibilem, quod videtur contra Aristotelem.

<Opinio quorundam>

<5.> Aliqui circa istam quaestionem non solum ponunt species intelligibiles esse easdem cum intellectionibus[1]; immo etiam ponunt tam species intelligibiles quam intellectiones vel habitus intellectuales esse eadem cum anima intellectiva.

<6.> Et ratio eorum fortior est quia frustra ponuntur plura in natura si omnia possunt salvari per pauciora; sed omnia possunt salvari sine distinctione talium; igitur non est ponenda distinctio inter talia.

<7.> Et ipsi declarant minorem, quia si eadem res fiat modo cubica modo sphaerica, talis sphaericitas vel cubicitas non est distincta ab illa re, sed sunt illa res aliter et aliter se habens. Ita etiam potest dici – ut dicunt – quod eadem anima aliter et aliter se habens est aliquando intelligens, aliquando non, et aliquando sciens, aliquando ignorans, et intelligens aliquando asinum, aliquando

1. Cfr. Iohannes de Mercuria, *Apologia prima*, prop. 42-43, in Stegmueller F., *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 5 (1933), pp. 40-78, in part. pp. 64, l. 19 – 66, l. 3; Nicolaus Oresme, *Quaestiones in Aristotelis De anima*, III, q. 10, C. Gagnon ed., Éditions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1995, pp. 384-391.

---

24 intelligibiles] intelligibilis V ‖ sunt] fiunt ELM ‖ intellectu] nostro *add.* E
24-25 ab … sensibilibus] *om.* E
25 sicut] sed V ‖ sensibiles] intelligibiles C ‖ sensibilibus] et *add.* L
26 indigemus] ponere *add.* E ‖ intelligendum] ponere *add.* CLM
27-28 videtur] est CE esse M
33 etiam] *om.* E ‖ ponunt] imponunt E ‖ tam] *om.* C
34 intellectuales] intellectualis L ‖ eadem] easdem CE
36 Et] ideo *add.* M ‖ est] ista *add.* E ‖ ponuntur] ponitur E ponentur M
37 possunt[1]] possent M ‖ per pauciora] praeter ipsum E ‖ per … salvari[2]] *om.* (*hom.*) C
38 igitur] et M ‖ ponenda] ista *add.* E ‖ distinctio] talium L ‖ talia] illa L
39 Et] sed L unde *add.* C ‖ ipsi] *om.* E ‖ minorem] *om.* C
40 re] *om.* C
41 habens] est quandoque intellectum quem (?) *add. sed del.* M ‖ ut] ipsi *add.* ELM
42 est] ‖ *om.* E ‖ aliquando intelligens] quandoque intellectus M ‖ aliquando[2]] quandoque autem M ‖ et] *om.* L
42-43 aliquando] quandoque M
43 aliquando[2]] vero *add.* C quandoque et M ‖ et] *om.* CE ‖ aliquando[3]] quandoque M ‖ aliquando[4]] quandoque M

equum. Immo sic universaliter isti dicunt quod accidentia non sunt res distinctae a substantiis; immo sunt illae substantiae aliter et aliter se habentes.

<Contra opinionem>

<8.> Sed illa opinio debet | reprobari in *Metaphysica*[2] et est reprobata quantum V 106ra ad animam humanam et eius scientiam per articulum Parisius condemnatum tamquam hereticum[3]. Et potest faciliter reprobari quia aliter et aliter se habere est alio et alio modo se habere; igitur sunt modi ab invicem alii. Et substantia non est alia a se; igitur illa non est illi modi. Et potest formari syllogismus expositorius: sunt enim illi modi diversi **a** et **b**, quibus anima vel alia substantia aliter et aliter se habet. Tunc **a** non est **b**. | Tamen illi modi sunt alii ab invicem L 114vb et **a** est ipsa anima, ut tu dicis; igitur illa anima non est **b**. Et sic probatur quod anima non est **a**, quia **b** non est **a**, et illud **b** est anima, ut dicis; igitur anima non est **a**.

<9.> Item, si res aliter | et aliter se habet, hoc est per aliquam alietatem et E 114va cum illa res non sit alia a se, oportet illam alietatem vel esse ex parte quorundam extrinsecorum vel etiam ex parte rerum inherentium illi rei et aliarum ab illa re. Et ideo quaecumque, circumscriptis extrinsecis, eadem res se habet successive aliter et aliter, oportet quod hoc sit per aliquid sibi additum vel

2. Cfr. Buridanus, *QM (E)*, q. 11, titulus, p. 91, l. 23 – p. 95, l. 17.

3. Cfr. *Articuli Johannis de Mirecuria, baccalarei in theologia Ord. Cisterc., aliorumque Parisiis per 43 magistros in theologia reprobati tamquam erronei et a venerabili magistro Hugolino, ord. Eremit., s. theol. Doctore eximio, in hanc brevem formam collecti, An. 1347, et postea*, in *Chartularium Universitatis parisiensis*, 4 voll., H. Denifle, E. Chatelain edd., Paris 1889-1897, II, # 1147, §28, p. 611 «Quod probabiliter potest sustineri, cognitionem vel volicionem non esse distinctam ab anima, ymo quod est ipsa anima. Et sic sustinens non cogeretur negare propositionem per se notam nec negare aliquid, auctoritatem admittendo».

---

44 Immo] *om.* CE ‖ sic] sicut E potest M ‖ isti] uti M *om.* CE ‖ quod] quae M
44-45 distinctae] distincta V
45 substantiae] species E ‖ et aliter] *om.* E
49 reprobari] probari C reputari E ‖ in…reprobata] *om.* E ‖ quantum] *om.* V
51 hereticum] heretica CE erroneam M *dub.* L
52 est] et L ‖ alio[1]] modo *add.* E ‖ igitur] omnino LM ‖ sunt] aliquando C ‖ modi…alii] ab invicem modi C alii ad invicem modi E ‖ Et] a M potest *add.* E
53 igitur] ideo EL ‖ illa] *om.* M ‖ modi] ipsa anima *add.* LM
54 illi] multi M ‖ diversi] distincti scilicet M scilicet *add.* L ‖ alia] altera M ‖ substantia] res E
55 habet] habeat E ‖ Tunc] alia (?) sit M ‖ modi] omnino L ‖ alii] aliquando C aliquando *add.* E ‖ ab invicem] ad invicem C *om.* E
56 ut] *om.* M ‖ probatur] probetur L
57 illud] tamen E ‖ est[3]] ipsa *add.* E
59 si] illa *add.* LM ‖ aliquam] aliqua L
59-60 et[2]…se] *om.* L
60 sit] est C ‖ alia] aliud V ‖ illam…vel] *om.* L ‖ vel] *om.* M
60-61 quorundam] *om.* L
61 vel] id est M ‖ etiam] esse E ‖ et] vel E ‖ aliarum] aliorum EMV
62 Et ideo] ratio E et igitur M

per aliquid ab ea remotum. Et per hoc faciliter solvitur instantia de figuris vel
M 123rb etiam instantia quae solet | fieri de artificialibus: verbi gratia, dicitur quod la- 65
pides et ligna aliquando sunt domus, aliquando non sunt domus propter aliter
et aliter se habere, sine alia re addita.

V 106rb <10.> Respondeo quod sit aliter et aliter se habere per alietatem realem, |
scilicet partium domus ab invicem quae aliter et aliter se habent ad invicem
secundum remotionem vel appropinquationem. Et ita remotio vel appropin- 70
quatio fit per res alias intervenientes vel non intervenientes. Et hoc iterum sit
per motum localem istarum partium, quem motum esse credo rem distinctam
a mobili et loco. Et ita per huiusmodi alietates salvatur valde bene quod eadem
C 149vb ligna et eidem lapides successive se habent ad invicem aliter et aliter, | sic ali-
quando sunt domus, aliquando non sunt domus. Ita de figuris. Si eadem cera 75
modo sit cubica modo sphaerica, hoc provenit propter diversitatem partium
quae per motus locales eaedem fiunt aliter et aliter se habentes ad invicem
secundum situm sive secundum distantiam et propinquitatem. Sed si eadem
aqua sit modo calida modo frigida et sic aliter et aliter se habens, haec alietas
non salvatur ex alietate partium ad invicem nec ex diversitate situs earum nec 80
ex aliquibus aliis extrinsecis. Ideo necesse est quod alietas sit ex caliditate et
frigiditate additis ipsi aquae. Et ita universaliter est de aliis dispositionibus,
secundum quas eadem res se habet successive aliter et aliter, circumscripto
respectu ad extrinseca et diversitate situs partium ad invicem.

85

64 ea] eo V ‖ Et] *add. s. l.* C ‖ de figuris] definita M definitionis L
65 quae] etiam *add.* C
66 aliquando[1]] quandoque M ‖ aliquando[2]] quandoque M
68 Respondeo] dico E responditur M ‖ sit] *om.* CE potest M ‖ habere] est E
69 scilicet] *om.* E ‖ ab] ad C ‖ quae] quia M
70 vel appropinquationem] *om.* M vel approximationem L ‖ ita] illa L
70-71 Et … appropinquatio] *om.* CM ‖ appropinquatio … fit] *bis scr.* V
71 fit] sit CM ‖ alias] *om.* E ‖ intervenientes[1]] mentes (?) E ‖ vel … intervenientes[2]] *om.* CLM ‖ hoc] ideo *add. sed del.* L ‖ sit] fit L
72 motum[1]] modum *a. c.* E ‖ istarum] *om.* L ‖ motum[2]] *om.* L ‖ esse credo] *inv.* CELM
73 et] a *add.* LM ‖ ita] item M ‖ alietates] alietatem C alietatis L ‖ salvatur] salvaretur LM ‖ quod] per V
74 eidem] idem C *om.* E ‖ lapides] lapis (?) C ‖ aliter[2]] et *add.* EL
74-75 aliquando[1]] quandoque M
75 sunt domus[1]] istius hominis L ‖ aliquando[2]] sunt *add.* C ‖ sunt[2]] *om.* CV ‖ domus[2]] homines L ‖ cera] sphaera C sera L
76 modo[1]] *om.* E ‖ cubica modo[2]] *om.* C ‖ hoc] quod CE ‖ propter diversitatem] ex diversitate LM
77 eaedem] earum CV ‖ habentes] habentis V
78 sive] et V
79 aqua] aliqua E ‖ alietas] caliditas CM
80 ad invicem] *om.* E ‖ ex[2]] alietate et *add.* E
81 Ideo] igitur M ‖ quod] haec *add.* E ‖ sit] talis fit M ‖ ex[2]] hac a C s *add. sed del.* L
82 additis] addita V ‖ ipsi] *om.* L ‖ ita] illa M ‖ est] *om.* M
83 eadem] *om.* C ‖ eadem … habet] se habet res E se habet eadem res LM
83-84 circumscripto … ad] circumscripta re L circumscripta M invicem *add.* C

<Responsio ad quaestionem>

<11.> Sed | directe de proposito credo esse dicendum quod species intelligibilis V 106va
in intellectu nostro sit res distincta ab intellectione, quia sicut est de specie
sensibili et sensatione ita est dicendum de specie intelligibili et intellectione.
Modo species sensibilis est distincta a sensatione; igitur etc. Maior patet per
convenientem similitudinem. Minor patet quia, cessante actu sentiendi, spe-
cies sensibiles manent in phantasia vel in memoria, ubi non fit sensatio prop-
ter hoc quod anima non est potens formare actum sentiendi in tali organo,
quamvis anima et illa sensibilis species sunt simul in organo tali.

<12.> Item, species intelligibiles sunt similitudines rerum, quod non est uni-
versaliter verum de intellectionibus. Nam de eisdem | rebus formantur intel- L 115ra
lectiones complexae contrariae, scilicet propositiones mentales ut 'Deus est' | et E 114vb
'Deus non est', et non est possibile quod utraque intellectionum contrariarum
sit similitudo eiusdem rei.

<13.> Similiter, in intellectu est intellectio materiae primae et illa non est
similitudo materiae primae, cum materia prima sit pura potentia et illa in-
tellectio est ita actus sicut esset intellectio albedinis. Ideo illa intellectio non
videtur esse species intelligibilis nisi aequivocando de nominibus. Credo igi-
tur quod species sensibiles fiunt in sensibus, et in memoriis ab ipsis sensibus
exterioribus; sed postea anima sensitiva, | disposita iam per illas species, for- V 106vb

88 Sed] oportet C sic L ‖ directe] recte M ‖ de … credo] et credo in proposito E in proposito credo M
89 intellectione] intellectionis L ‖ est] et M ‖ de] sensus (?) *add. sed del.* L
90 sensibili] intelligibili C ‖ et[1]] *om.* E a V de *add.* L ‖ sensatione] *om.* E intellectione C ita … intellectione] *om.* C ‖ dicendum] *om.* E
91 sensibilis] intelligibilis C ‖ etc] species intelligibilis est distincta ab intellectione E ‖ patet] *om.* M
92 convenientem] necessitatem M ‖ patet] probatur CL *om.* EM ‖ cessante] sessante L ‖ actu] actione L vel actione *add.* M intelligendi *add. sed del.* C
93 sensibiles] a sensatione *add.* C ‖ manent] manenti M in phantasmate (?) *add.* E ‖ non] fuit *add. sed del.* V ‖ fit] est C sit L
94 anima] nostra *add.* E ‖ potens] ppotens L
95 quamvis] licet M ‖ anima et] *om.* CE ‖ sensibilis species] *inv.* CELM ‖ sunt … simul] sit L ‖ in … tali] virtute (?) organo E in organo LM
96 intelligibiles] intellectuales C ‖ non] *om.* C
97 eisdem] equidem rembus (rembus *add. sed del.*) E
98 contrariae] contrario C ‖ scilicet] per *add.* C propter *add.* E ‖ mentales] modo tales C ‖ ut] dicendo *add.* M quod *add.* CEL ‖ Deus] non *add.* E et] quod *add.* CEL
99 non[1]] *om.* E ‖ intellectionum] intellectum E intellectionem M
101 Similiter] etiam E ‖ materiae primae] *inv.* CEM prima materia L ‖ illa] ita L
102 materiae primae] *inv.* CELM ‖ materia prima] *inv.* CELM
103 est … intellectio[1]] *om.* (*hom.*) M ‖ ita] ille C ‖ actus] actualis L ‖ esset] est C ‖ Ideo] igitur M ‖ illa] talis *add.* L
104 nominibus] sermonibus quarto (?) L propositionibus M vel de rebus (de rebus *add. sed del.*) sermonibus *add.* C
105 memoriis] mediis V ‖ sensibus[2]] *om.* E
106 iam] *om.* C

mat active in se suas sensationes. Et ita species intelligibiles fiunt in intellectu nostro a rebus intellectibus extra existentibus vel a phantasmatibus. Et tunc intellectus dispositus et factus in actu primo per huiusmodi species potest iam in se formare active actus secundarios, scilicet intellectiones et simplices et complexas et discursivas. Unde puto quod intellectus se habet pure passive ad species intelligibiles et non se habet pure passive, immo active, ad intellectiones, quia aliter phantasmata et res intelligibiles extra essent nobiliores ipso intellectu, cum agens sit nobilius passo.

<Ad argumenta quod non>

<14.> Ad rationes dicendum est universaliter quod magna est differentia inter intellectum nostrum et divinum, quia intellectus divinus semper actu intelligit et numquam se habet aliter et aliter in intelligendo. Ideo potest salvari quod totum hoc sit per suam simplicem essentiam. Sed intellectus noster aliquando intelligit, aliquando non; et sic apparet quod ad intelligendum non sufficit sibi essentia sua et non intelligit res nisi mediantibus sensibus sibi praesentatis – quod non est nisi quia indiget recipere ab eis repraesentativa earum. Et sic oportet in intellectu nostro quod tam repraesentativa rerum quam intellectiones sint res sibi additae, quod non oportet dicere de Deo | et intelligentiis. Et V 107ra sic soluta est prima ratio et secunda.

107 suas] operationes *add. sed del.* C ‖ ita] etiam M
108 intellectibus] ab E
110 in] *om.* CM ‖ formare] habere M ‖ secundarios] sensitivos E ‖ et[1]] *om.* E
111 et] dictum in *add sed del.* L ‖ puto] *dub.* L ‖ habet] habebat C habeat LM
112 habet] habebat C habeat M
112-113 intellectiones] res *add.* L
113 quia] faciliter *add. sed del.* L ‖ aliter] alias E factas *add. sed del.* L ‖ et] *dub.* C intelligibiles extra] ab extra intelligibiles E ‖ extra] *om.* L ‖ essent] esse L ‖ nobiliores] nobis (?) L ‖ ipso] *om.* L
113-114 ipso … intellectu] quam intellectus E
114 nobilius] suo *add.* M
118 magna] non V
119 et] intellectum *add.* M
120 et aliter] *om.* V ‖ in intelligendo] *om.* CE et *add.* LM ‖ Ideo] igitur M
121 suam simplicem] *inv.* LM ed *add. sed del.* L ‖ essentiam] inherentiam C ‖ aliquando] quandoque M
122 aliquando] quandoque M ‖ et sic] hoc C
123 sua] *om.* C ‖ et] etiam CL etiam *add.* M ‖ res nisi] *inv.* E ‖ mediantibus sensibus] *om.* E ‖ sensibus] quae CE ‖ praesentatis] praesentantur CE praesententur LV
124 quod] et E ‖ indiget] eis *add. sed del.* L ‖ repraesentativa[1]] repraesentatam V species repraesentativas E ‖ earum] rerum E
125 repraesentativa] repraesentative C speciem repraesentativam E
126 sint] sunt LMV ‖ dicere] *om.* E ‖ de] *bis scr.* E
126-127 Et … secunda] *om.* M
127 et secunda] cum sua confirmatione L

<15.> | Ad aliam potest dici quod species intelligibilis bene est similitudo re- M 123va
praesentativa rei, sed actus intelligendi non est similitudo rei; immo est actus
cognoscitivus referens ad intellectum dispositum per huiusmodi similitudi-
nem. Et non ponitur ibi aliquid frustra, quia similitudo rei non sufficit ad sen-
tiendum vel intelligendum, cum ipsa inveniatur in anima absque sensatione
vel intellectione, vel in phantasia vel in virtute memorativa.

128 aliam] tertiam C ultimam E secundam LM ‖ potest dici] dicitur M ‖ species] sensus oportet dicere de Deo (oportet dicere de Deo *add. sed del.*) M
129 rei[1]] rerum L ‖ sed] sicut V
130 referens … dispositum] rei factus ab intellectu disposito CELM
131 ponitur] vocatur E ‖ frustra] tamen *add. sed del.* L
132 in] cum V ‖ sensatione] materiae (?) *add.* V
132-133 cum … memorativa] *om.* LM

<QUAESTIO 11>

C 150rb E 115va L 115vb M 123vb V 108rb

<1.> UTRUM INTELLECTUS HUMANUS POTEST INTELLIGERE NON ENTIA

<Argumenta quod sic>

Arguitur quod sic, quia possumus intelligere vacuum et infinitum, cum de illis tradamus scientiam; et tamen illa non sunt; igitur etc.

<2.> Item, quaecumque possumus imaginari, illa possumus intelligere. Sed chimaeram et aureos montes et homines maiores turribus beatae virginis Mariae possumus imaginari, igitur talia possumus intelligere, quamvis illa non sunt nec possunt esse; igitur etc.

<3.> Item, quaecumque significantur per nomina, illa possunt intelligi a nobis, quia significare est intellectum rei constituere et etiam quia nomina non imponuntur ad significandum nisi mediante intellectione eorum quae significant. Sed non entia significantur per nomina, ut Antichristus, qui non est, per hoc nomen 'Antichristus', et chimaera per hoc nomen 'chimaera', et vacuum M 124ra | per hoc nomen 'vacuum', et sic de multis | aliis quae non sunt; ergo etc. | Vel V 108va arguitur sic: ego intelligo Antichristum et Aristotelem, aliter nescirem loqui de illis; et tamen illi non sunt; igitur intelligo non entia.

<4.> Similiter Deum non esse nihil est et homo esse asinum nihil est. Et tamen Deum non esse significatur per istam propositionem 'Deus non est'; igitur

7 possumus] potest E ‖ illis] tali E
8 tradamus] etiam (?) damus C trabamus E ‖ et] igitur E ‖ igitur etc.] *om.* E
9 Item] secundo M ‖ illa] *om.* V
10 chimaeram] chimaeras EL ‖ aureos montes] montes aureas L ‖ turribus] turri C ‖ beatae virginis] *dub.* M ‖ virginis] *om.* L
10-11 Mariae] *om.* E ‖ Mariae … imaginari] *om.* V
11 talia] *om.* M ‖ possumus[2]] ponimus L illa *add.* M ‖ illa] *om.* CM talia E ‖ non] nec E
12 igitur etc.] *om.* CEM
13 Item] Tertio LM ‖ nomina] significativa *add.* E ‖ possunt] potest E
13-14 a nobis] *om.* E
14 quia[1]] quomodo L ‖ rei] *om.* M
15 nisi] m *add. sed del.* L
16-17 significant] significantur C
16 per nomina] *om.* MV
17 chimaera[1] … nomen[1]] per nomen V ‖ chimaera[2]] esse *add.* M ‖ vacuum] et *add.* M
17-18 vacuum … nomen[2]] *om.* V
18 et … etc] *om.* E ‖ sic … etc] aliis C
19 arguitur] aliter L ‖ sic] sicut E ‖ aliter] ego *add.* E ‖ nescirem] scirem C loqui *add. sed del.* L
20 illis] omnis E ‖ et … sunt] *om.* CE ‖ tamen] de *add. sed del* L ‖ illi] illae L ‖ igitur] ergo eo modo (modo *add. sed del.*) L ego *add.* M
21 Similiter] et C ‖ nihil est[1]] *om.* L ‖ est[1] et] et E *om.* M ‖ esse asinum] est asinus M ‖ Et] *om.* E
22 non[1]] *add. s. l.* V
22-23 igitur … intelligo] ergo intelligitur L *om.* CE

intelligo. Et homo esse asinum significatur per illam propositionem 'Homo est asinus'; igitur etiam intelligitur. Igitur, quae nihil sunt intelliguntur.

<Argumenta quod non>

<5.> Oppositum arguitur, quia dicitur primo *Posteriorum*: «quod non est non contingit sciri»[4]; et sic pari ratione videtur dicendum: 'quod non est non contingit intelligi'.

<6.> Item, sequitur: non ens intelligitur; igitur nullum ens intelligitur. Modo consequens est falsum, quia multa entia intelliguntur; igitur et antecedens est falsum.

<Opinio Buridani>

<7.> Ista quaestio representata est a multis difficilis pro satis modico. Unde notandum est, secundum Aristotelem primo *Peri hermeneias*[5], quod litterae scriptae significant immediate voces prolatas vel proferendas vel saltem proferibiles, | et ideo qui ignorat linguam latinam, quamvis videt litteras et cognosceret E 115vb eas et sciret sillabas et dictiones legeret et componeret, tamen nihil scieret de significatione earum si essent dictiones latinae, unde tales litterae nihil plus illi repraesentarent nisi seipsas quam lapides aut ligna quae ipse videt. Postea dictiones et orationes vocales immediate significant conceptus animae forma-

4. *Auctoritates Aristotelis, Posteriora Analytica*, I, n. 13, J. Hamesse ed., Publications universitaires, Louvain 1974, p. 312, ll. 94-95: «Quod non est non contingit scire, ex quo habemus quod de non ente non est scientia»; Aristoteles, *Analytica posteriora*, A2, 71 b25-26.

5. Cfr. Aristoteles, *De interpretatione*, versio Boethii, 16a3-8, in Boethius, *CPer*[1], p. 3, ll. 5-11.

---

23 intelligo] intelligitur M ‖ Et] etiam E etiam *add.* CLM ‖ homo[1]] omnino *add.* C hominem L ‖ significatur] *in ras.* L ‖ propositionem] *om.* E

24 Igitur[2]] *om.* CE ‖ nihil] non L

29 contingit[1]] *om.* L ‖ sic] *om.* LM ‖ videtur] esse *add.* LM ‖ dicendum] esse *add.* E ‖ est] esse L

30 intelligi] intelligere CV

31 Item] Secundo M ‖ sequitur] si CE

31-32 igitur … falsum] non ens intelligitur igitur nullum ens intelligitur. Consequens falsum quia *mg. supp.* M

32 et] *om.* E similiter LM

37 representata est] est recepta E ‖ est] quando (?) *add.* E ‖ a … difficilis] difficilis a multis CELM ‖ pro … modico] *om.* LM

37-38 Unde … est] nota M pro modico *add. sed del.* E

38 secundum] per E

40 ignorat] ignoraret CLM latinum vel *add.* E ‖ videt] videret ELM

41 legeret … componeret] componere et legere L ‖ nihil] idem L

42 earum] eorum E ‖ tales] tunc E ‖ litterae] le (?) E

43 repraesentarent] representant E ‖ quam] tamquam E ut LM ‖ aut] et L ‖ ipse] ipsi C ‖ videt] videret EM vident C

44 et] vel C oros (?) *add. sed del.* L ‖ vocales] *om.* LM ‖ significant] sunt significativae E ‖ conceptus] *om.* E ‖ animae] etiam *add.* E

tos vel formandos vel saltem formabiles; sed conceptus animae significant res conceptas; et ita etiam scripturae et voces mediantibus conceptibus debent
V 108vb significare huiusmodi res conceptas. Et hoc | totum notavit Aristoteles in libro *Peri hermeneias* in principio.

<8.> Et ideo si volumus loqui de significationibus nominum vel orationum statim manifestum est quod nomina scripta vel orationes scriptae aut etiam
L 116ra nomina vocalia vel orationes | vocales significant veras res, ut illud nomen 'chimaera' vel illud nomen 'vacuum', quia significant conceptus animae.

<Dubitatio>

<9.> Sed solum restat dubitatio: utrum illi conceptus significant ulterius alias res ad extra vel quod nihil significant. Ibi enim est difficultas. Et de hoc pono conclusiones.

<Conclusio 1>

<10.> Prima est, posito quod nihil sit chimaera et etiam nihil erit vel fuit vel potest esse chimaera, et etiam posito quod nihil sit vel fuit vel erit vel potest esse vacuum aut mons aureus aut homo maior turri beatae virginis, tunc omnes illae propositiones essent falsae: 'vacuum significatur per hoc nomen 'vacuum'', 'chimaera est significabilis per hoc nomen 'chimaera'', 'chimaera est intelligibilis vel imaginabilis', et sic de vacuo et monte aureo. Omnia illa simul probantur, quia propositio affirmativa numquam est vera si aliquis

45 vel[1]] et E
46-47 debent significare] dicuntur significativae E
47 totum] *om.* L || notavit] vocavit C || libro] primo C principio E primo libro L principio libri M
48 in principio] *om.* CELM
49 nominum vel] *om.* E || vel] aut C
50 aut] vel C *add. sed del.* L
50-51 orationes … orationes] vel vocalia vel etiam orationes scriptae vel M
51 orationes] non omnes C || ut] et E || nomen] terminum L
52 quia] quod E
56 utrum] quod C illud non *add. sed del.* L || illi] *om.* E || significant] significarent M significat E
57 quod] utrum EM || nihil] non LM || significant] significarent M et *add.* L || Ibi] de hoc E || enim] *om.* LM || Et] sed LM || hoc] illo E
58 conclusiones] Quarum *add.* M
62 est posito] *om.* M posita E || nihil[1]] est *add. sed del.* L || sit] erit E est *add. sed del.* L || et] quod L quod *add.* M || erit] est EM
62-63 et … chimaera] *om.* (*hom.*) C
63 et … quod] et quod etiam C || etiam] similiter LM || sit] est CELM || vel[1]] *om.* EL
64 turri] ecclesiae CEM *om.* L || beatae virginis] beatae Mariae L virginis (?) Mariae M
64-65 tunc … omnes] etiam C
65 omnes] *om.* E || illae] illi L
66 est] *om.* M || significabilis] significabile C significatur M
66-67 per … imaginabilis] *om.* EL
67 vacuo] vacus L et[2]] aut C de *add.* ELM || illa] *om.* C
67-68 Omnia … simul] *om.* E
68 probantur] probentur M ista conclusio *add.* L || quia] illa *add.* E

terminorum pro nullo supponit: hoc suppono ex logica. Et ita etiam in dictis propositionibus si nihil esset, fuisset vel posset esse vacuum aut chimaera aut mons aureus; igitur etc.

<Conclusio 2>

<11.> Et ad ista magis intendenda ego pono illam conclusionem quod haec oratio mentalis 'Deus est' nihil aliud significat quam haec oratio 'Deus non est', et sic de aliis contradictoriis, ut 'Sortes est animal', | 'Sortes non est animal'. Sed V 109ra tamen illae orationes significant res quas significant diversis modis et illi diversi modi non sunt res significatae per illas orationes; sed sunt apud animam de essentia orationum mentalium significantium illas res. Verbi gratia, si habeo conceptum a quo sumitur hoc nomen 'animal', ego per ipsum conceptum omnia animalia intelligo indifferenter; et sic si habeo conceptum | a quo sumi- E 116ra tur hoc nomen 'asinus', ego per istum conceptum indifferenter omnes asinos intelligo.

<12.> Postea per secundam operationem intellectus ego possum illos conceptus componere affirmative vel negative, et huiusmodi compositio non est aliqua res extra, sed est actus ipsius intellectus qui est de essentia propositionis et est res addita illis conceptibus simplicibus quae solet vocari 'formale propositionis'. Et sic propositio affirmativa nihil significat ad extra nisi ea quae termini significant. Sed tamen affirmativa et negativa aliter significant illas

69 Et] *om.* C sed M si (?) E o *add. sed del.* L ‖ ita] illa M ‖ etiam] esset CLM est E
70 vel] nec M
71 igitur] *om.* E ‖ etc] *om.* CE
75 Et] *om.* M tunc *add.* E ‖ intendenda] intendendum C *om.* V ‖ ego] *om.* M ‖ illam conclusionem] conclusionem secundam LM
76 est[1]] Nihil aliud *add. sed del.* C ‖ aliud] vel alia *add.* EL alia M ‖ Deus[2]] *om.* M
76-77 aliud … sic] *om.* C
77 de] et C ‖ animal[1]] homo E ‖ animal[2]] homo E
78 illae] praedictae E ‖ significant[2]] valde *add.* E
79 non] *om.* C ‖ orationes] vel propositiones *add.* E ‖ apud animam] apponendi L
80 essentia] esse natura L isti (?) *add sed del.* L ‖ illas res] ut sic illas orationes E ‖ Verbi] exempli M
80-81 habeo] habes CEMV
81 ego] tu CE ‖ ipsum conceptum] conceptum illum C
82 intelligo indifferenter] intelligis CE ‖ habeo] habes CEM
82-83 a … conceptum] asinis C
83 ego] tu E intelligo *add.* M ‖ conceptum] *om.* L
83-84 indifferenter … intelligo] indifferenter intelligis omnes asinos C intelligis indifferenter omnes asinos E
84 intelligo] *om.* M
85 secundam] aliam V ‖ ego possum] tu posses CE
86 componere] ponere C ‖ compositio] compositum vel compositio CE compositum LM ‖ est] *om.* C
87 ipsius] *om.* C
88 quae] qui E ‖ solet] solent EV ‖ formale] materia CE forma LM
89 ad] *add. s. l.* V
90 tamen] propositio *add.* E ‖ et negativa] *om.* E ‖ significant] significat E

res, quoniam affirmativa significat res quas praedicatum et subiectum significant ac si essent eaedem et negativa ac si non essent eaedem. Et ab hoc una est
M 124rb | vera et alia est falsa.

<13.> Sed postea oportet descendere ad terminos et est dicendum quod si nihil esset vacuum nec posset esse, adhuc ille terminus 'vacuum' significaret multas res extra animam existentes quod apparet per descriptionem dicentem quid nominis. Easdem enim res significant descriptio et descriptum. Modo descriptio huius nominis 'vacuum' est haec oratio 'locus non repletus
V 109rb corpore'. Et haec oratio | propter hoc nomen 'locus' significat indifferenter omnia loca mundi, et propter hoc nomen 'repletus' significat omnia repleta, et propter hoc nomen 'corpore' significat omnia corpora, sed propter hanc dictionem 'non' nihil significat ad extra, ita quod omnino nihil plus ad extra significat haec oratio 'locus non repletus corpore' quam haec oratio 'locus repletus corpore'. Modo haec orationes penitus et omnino easdem res significant, sed cum diversis modis; et tamen illi diversi modi sunt de essentia orationum mentalium. Cum enim intellectus habeat conceptus loci et pleni corporis potest illos componere modo affirmativo et negativo ac si esset
C 150va | idem locus et repletus corpore vel ac si non esset idem, | et hoc | non sunt nisi
L 116rb diversi modi intelligendi easdem res.

91 res[1]] quam negativa et econverso negativa aliter quam affirmativa *add.* E ‖ quoniam affirmativa] quomodo affirmative L ‖ significat] illas *add.* E
91-92 quas … significant] *om.* E
92 negativa … Et] *om.* (*hom.*) CL ‖ non … eaedem] essent diversae E ‖ ab] ob (?) L
93 et alia] reliqua LM
95 esse] esset *a. c.* L
96 multas] *om.* C ‖ quod … per] ut patet eius C ut patet per eius E
96-97 dicentem] *om.* V quid per *add. sed del.* L
101 corpore] corpus CEM corpora L ‖ omnia[2]] *om.* L
102 ita] ut M ‖ omnino] omne C *om.* E ‖ extra[2]] sic *add.* E
103 haec oratio[1]] *om.* E ‖ haec oratio[2]] *om.* E ‖ locus[2]] non *add. sed del.* E
103-104 quam … corpore] *om.* (*hom.*) LM
104 corpore] nec econverso CE ‖ Modo] immo CELM ‖ haec] tt(?) *add.* L ‖ penitus … omnino] et oratio positus E
105 sed … modis] licet diversimode C ‖ tamen] *om.* CEM
106 orationum] propositionum C terminorum E
106-107 et pleni] *inv.* CEM
107 corporis] *om.* L ‖ illos] illac C illas L ‖ affirmativo … negativo] affirmative et negative C affirmative vel negative al (?) L affirmative modo negative M ‖ si[3]] nihil *add.* CM esset
108 idem[3]] *om.* CM ‖ locus … corpore] repletus locus et repletus corpore CEM ‖ et[3]] *om.* L ‖ vel] et CE *om.* LM ‖ nisi] *om.* V

<Responsio ad quaestionem>

<14.> Et istis praenotatis facile est solvere quaestionem ad plenum. Primo enim dico quod multa intelliguntur quae nihil sunt, ut Antrichristus vel equus qui mortuus est vel alia omnino corrupta, generanda aut generabilia.

<15.> Et cum hoc pono istam conclusionem quod: haec est falsa 'non ens intelligitur' vel 'ego intelligo non ens'. Et sic etiam istae essent falsae: 'non ens significatur per nomen', 'non ens est significabile', 'non ens est imaginabile' et sic de aliis. Et hoc probatur, sicut dictum fuit prius, quia hoc nomen 'non ens' pro nullo supponit; | ideo omnis propositio falsa est si est affirmativa in qua ille E 116rb terminus 'non ens' subicitur vel praedicatur.

<Obiectio>

<16.> | Sed tu obicis petendo quomodo illae conclusiones simul stant: 'ego intelligo aliquid quod non est' vel etiam 'illud quod non est intelligo', et tamen negavi istam 'non ens intelligo' vel 'ego intelligo non ens'. V 109va

<Ad obiectionem>

<17.> Respondetur quod res possunt intelligi sine differentia temporis, ideo nomina significant sine tempore et ideo hoc verbum 'intelligo' ampliat subiectum vel praedicatum ad supponendum indifferenter pro praesentibus, praeteritis vel futuris vel possibilibus. Ex consequenti, etiam isti termini 'scio', 'opinor',

113 Et] *om.* EM || quaestionem] *om.* M || quaestionem … plenum] ad plenum istam quaestionem C ad plenam quaestionem L
114 dico] dicunt (?) M dicitur E || ut] *om.* C
114-115 qui … est] Aristotelis E
115 alia] *om.* V aliter C || omnino] *om.* CELM || corrupta] et *add.* E vel *add.* LM || aut] vel CELM
116 Et] sed L || Et … quod] conclusio V || istam conclusionem] contra istam M || haec] *bis scr. a. c.* L
117 ego] *om.* L || etiam] *om.* CELM || essent] erunt E
118 significatur] significat L || per] hoc *add.* C || est[1]] *om.* C
119 dictum] ddictum *a. c.* L || quia] per L
120 pro … supponit] *om.* L || ideo] igitur CM sed E || omnis … est[1]] quodlibet talis est falsa C etiam talis propositio est falsa E || si] *om.* E || est[2]] sit CELM
125 tu … petendo] dico dicens CEM sed tu obiceris L || obicis] ponendo C || illae] propositiones *add. sed del.* L || simul stant] starent simul C simul starent M || stant] scilicet *add.* ELM || ego] magis (?) *add. sed del.* L
125-126 intelligo] aliquid *add. sed del.* V
126 est[2]] *om.* V ego *add.* LM
127 negavi istam] negatur illa CLM ista negatur E || intelligo[1]] intelligitur E || ego] *om.* C
131 Respondetur] dicitur E respondendum L supponitur M || possunt] potest ELM magis (?) *add. sed del* L || ideo] igitur CEM
132 significant] significantur C || ideo] ab CELM || hoc] ille C iste *add.* E || verbum] ille terminus LM
133 vel praedicatum] *om.* E
134 vel[1]] et L || vel[2]] etiam *add.* CEM || possibilibus] pro possibili E et *add.* CEL || etiam] *om.* CE

'credo', 'promitto', 'appeto' ampliant terminos cum quibus construuntur. Et ideo non sequitur 'Antichristum intelligo, et Antichristus nihil est, igitur nihil intelligo', quia cum dico 'nihil intelligo' ibi ille terminus 'nihil', aliquid inclusum in hoc termino 'nihil' supponit non solum pro hiis quae sunt, sed etiam pro hiis quae fuerunt vel erunt, et ego aliquid quod erit intelligo. Ideo verum est quod aliquid intelligo et sic falsum est dicere 'nihil intelligo' vel etiam dicere 'non ens intelligo', quamvis vere possumus dicere 'aliquid quod non est intelligo'.

<Ad argumenta quod sic>

<18.> Tunc faciliter solvitur rationes. Ad primam enim concedemus quod si vacuum esset ens vel posset esse ens aut entia, ego bene intelligerem vacuum et ita de infinito et monte aureo. Sed si vacuum non sit ens nec posset esse ens, tunc ego non intelligo vacuum; et tamen per hoc nomen 'vacuum' intelligo multas res cum tali conceptu complexo quod ille conceptus pro nullo supponit.

<19.> Ad secundam concedo quod omnia possum intelligere quaecumque possum imaginari et bene concedo quod possum imaginari et intelligere Antichristum. V 109vb | Sed non possum imaginari vel intelligere vacuum vel chimaeram, supposito quod nihil potest esse chimaera vel vacuum, sed bene imaginor loca et corpora et illas imaginationes incomplexas. Ego per imaginationem possum componere vel modo affirmativo vel modo negativo; et si tunc compono

135 promitto] *om.* C ‖ appeto] etc. *add.* C ‖ Et] *om.* M
135-136 Et ideo] probatur EL
136 ideo] igitur M ‖ Antichristus] *om.* E
137 intelligo[2]] est C ‖ nihil[2]] *om.* CEL
138 hoc] illo C ‖ quae[1]] supponunt *add. sed del.* E ‖ sed] *om.* C
138-139 etiam … vel] etiam pro hiis quae C *om.* L
139 fuerunt vel] *om.* E ‖ et ego] cum E et tamen CM ‖ intelligo[1]] intelligere C ‖ Ideo] igitur CEM
140 et sic] vel nec (?) *scr. sed del.* L ‖ dicere] quod E
140-141 et…intelligo] etiam nihil non intelligo C ‖ vel…ens] ‖ dicere[1]] dicit M
141 quamvis] immo CELM ‖ possumus] possemus C possum L posset V
146 Tunc] valde *add.* L ‖ Tunc … rationes] ad rationes principales CE tunc valde faciliter potes solvere rationes L ad primam ad rationes M ‖ Ad primam] *om.* M ‖ enim concedemus] concedo C concederem bene E concedemus enim M
147 vel] si *add. sed del.* E ‖ aut entia] per aliquam potentiam tunc CE per aliquam potentiam ex tunc aliquo modo (?) M ‖ bene] *om.* L ‖ vacuum[2]] *om.* C
148 ita] sic CE ‖ et] de *add.* C ‖ aureo] etc. *add.* C
148-149 ens[1]…et] *om.* M
149 ego] *om.* E ‖ et] *om.* L ‖ vacuum[2]] ego *add.* ELM
150 res] cum *add.* CM ‖ cum … conceptu] conceptu tali C tali cum conceptu LV ‖ complexo] *om.* CE ‖ quod] *om.* C
151 possum intelligere] possunt intelligi C
152 possum[1]] possunt C ‖ et[1] … imaginari] *om.* (*hom.*) CE ‖ quod] bene *add.* C ‖ et[2]] *bis scr.* M ‖ et intelligere] *om.* C
153 Sed] ego *add.* ELM ‖ possum] possumus C ‖ vel intelligere] *om.* CELM
154 supposito … vacuum] *om.* CM ‖ potest] posset E ‖ vel] aut L ‖ sed] ego *add.* EL ‖ imaginor] imaginatur quod M
155 illas] alias CE ‖ imaginationes] imaginatas E ‖ incomplexas] et *add.* E
156 componere] concedere C ‖ affirmativo] affirmative EL ‖ negativo] negative ELM

modo negativo, tunc impono nomen ad significandum illam imaginationem vel istum conceptum et erit hoc nomen 'vacuum'. | Similiter ad aliam dico quod M 124va
haec esset falsa 'non entia significantur per nomina' et haec est falsa 'vacuum
160 significatur per hoc nomen 'vacuum'' supposito quod nihil sit vacuum nec possit esse. Et sic dico quod loca et corpora significantur per hoc nomen 'vacuum', tali modo quod non sunt in re.

<20.> Ad aliam concedo quod ego intelligo Antichristum qui non est; sed non sequitur: igitur ego intelligo non ens; | immo ego intelligo non quod est, E 116va
165 sed quod erit.

<21.> Ad aliam dico quod haec oratio 'Deum non esse' potest supponere materialiter pro illa oratione 'Deus non est' et sic Deum non esse | vere intelligitur, L 116va
quia est una res, scilicet una oratio. Sed si haec oratio 'Deum non esse' capiatur significative, tunc credo quod Deum non esse nihil est et ideo nec intelligitur
170 nec significatur; tamen per istam orationem 'Deum non esse' bene significatur Deus et ea quae sunt modo negativo, cui non est in re correspondentia et ille modus non est in re extra, sed est apud animam de essentia conceptus complexi. Et concedo quod ille modus valde bene intelligitur, quia est verum ens;

157 negativo] negative EM affirmativo L ‖ tunc] aut L ‖ impono] possum imponere E ‖ illam imaginationem] aliam impositionem C
158 et] sic *add.* M
158-159 Similiter … vacuum[1]] *om.* (*hom.*) CELM
160 vacuum[2]] *om.* C
160-161 nec … vacuum] *om.* (*hom.*) V ‖ possit] posset E vacuum *add.* C
162 re] sed *add.* C et per hoc etiam arguit *add.* M
163 Ad … concedo] et per hoc materialiter (?) ad consequentiam et dico C per hoc respondetur ad tertiam et dicitur E et per hoc etiam respondetur ad tertiam et dicitur LM ‖ aliam] etiam *add.* M ‖ concedo] dicitur M ‖ ego] *om.* CELM ‖ Antichristum] quid *add. sed del.* L
163-164 Antichristum … intelligo[1]] *om.* M
164 non[1]] *om.* CE ‖ ego[1]] *om.* CEL ‖ ego[2]] *om.* CEM ‖ intelligo[2]] ens *add.* M ‖ non quod] ens quod non CE ‖ est] ens *a. c.* L
165 erit] sed *add.* ELM
166 haec] ista E ‖ Deum] *om.* L ‖ supponere] stare E
167 oratione] propositione CELM ‖ et … esse] *om.* E ‖ vere] bene EM
167-168 vere … esse] *om.* (*hom.*) C
168 scilicet] quae est E ‖ una oratio] *inv.* LM ‖ esse] *om.* E ‖ capiatur] capitur C
168-169 capiatur … esse] *om.* (*hom.*) L
169 non] *om.* M ‖ nihil] significat sit *add. sed del.* E ‖ nihil … intelligitur] intelligitur non intelligitur E ‖ est] sit C ‖ et] *om.* C ‖ ideo] igitur CM ‖ nec] non CM ‖ intelligitur] et *add.* L
170 istam] illam CELM ‖ bene] *om.* C
171 et] *bis scr.* L ‖ negativo] tamen negativa E ‖ et] *om.* CV
171-172 correspondentia … re] *om.* (*hom.*) C
172 sed] *dub.* L ‖ essentia] essentiali V ‖ conceptus] *om.* L
172-173 complexi] conceptus *a. c.* L
173 ille … valde] idem motus C illo meus L ‖ valde] *om.* E

et ut sic si aliquis dicat 'ego imaginor montem aureum', sensus debet dari quod
V 110ra ipse imaginatur montem et ipse imaginatur a|ureum et per imaginationem 175
componit illas simplices imaginationes modo affirmativo per modum determinationis et determinabilis, et non est verum de virtute sermonis quod ipse imaginatur montem aureum nisi mons aureus sit aliquid vel posset esse aliquid.

174 et] intelligitur *add.* E ‖ ut] nec *add. s. l.* C ‖ ut sic] *om.* E ‖ ut … imaginor] *om.* E ‖ si aliquis] si quis C si aliquid L est verum dicere quod quis V ‖ dicat] quod *add.* V ‖ imaginor] m *add.* L ‖ montem] et *add.* LM ‖ montem aureum] aureo et montem E

174-175 sensus … aureum] *om.* (*hom.*) E

175 ipse imaginatur[2]] *om.* CM ‖ per] illam *add.* CELM

176 componit] competit M

177 et[1]] vel V ‖ verum] *om.* C ‖ ipse] *om.* EM

178 imaginatur] imaginaretur CEM ‖ aliquid[2]] etc. *add.* C vel fuit aliquid *add.* E et sic patet *add.* M

Appendice II

Alcuni estratti delle *Defensiones determinationis de diversitate generis ad speciem*

Nello stabilire il testo di questi estratti delle *Defensiones determinationis de diversitate generis ad species* ho utilizzato ambedue i manoscritti che, allo stato attuale delle conoscenze, contengono l'opera[1]:

K = Klosterneuburg, Bibliothek des Augustiner Chorherrenstiftes, 291, ff. 172rb-205va (anno: 1333).

P = Praha, Národní Knihovna Ceské Republiky, VIII.E.11, ff. 225r-288r (anno: 1419).

Oltre le *Defensiones*, P e K condividono anche un altro trattato polemico di Buridano che non sopravvive in nessun altro codice conosciuto, ovvero la *Quaestio de dependentiis, diversitatibus et convenientiis*. Quest'ultima opera è stata dapprima trascritta parzialmente da Johannes M.M.H. Thijssen sulla base di K[2], ma poi completamente edita da Dirk-Jan Dekker, che ha utilizzato ambedue i manoscritti[3]. L'altezza cronologica di K (che data la *Quaestio* al 1332, le *Defensiones* al 1333) unita a una serie di note marginali scritte in prima persona presenti nel gruppo di trattati polemici attribuiti a Buridano nello stesso manoscritto, hanno portato Thijssen a congetturare la possibilità che K costituisca l'autografo o una copia molto vicina ad esso, se non una versione autorizzata dell'opera di Buridano[4]. Tuttavia, Dekker ha rilevato che il testo della *Quaestio* di K presenta un omoteleuto che invece non compare in P[5]. Ciò rende insostenibile l'ipotesi dell'autografo, anche se resta pur sempre vero che K può

1. Per una breve descrizione dei manoscritti cfr. Michael (1985, II, pp. 430-432).
2. Cfr. Thijssen (1991).
3. Cfr. Dekker (2004, pp. 109-149).
4. Cfr. Thijssen (1991, pp. 238-239).
5. Cfr. Dekker (2004, p. 113).

esser in qualche modo vicino a un testo scritto o verificato dall'autore stesso. Sempre sulla base del già menzionato omoteleuto, Dekker ha inferito che P non può esser una copia di K.

La trascrizione qui proposta sembra dare conferma ulteriore delle ipotesi di Dekker. Anche negli estratti riportati, difatti, K mostra un omoteleuto che, invece, non compare in P[6]. Oltretutto, K presenta numerose correzioni interne, mentre P si presenta maggiormente ordinato. In ogni caso, ambedue i codici restituiscono un testo di buona qualità e le due versioni si discostano tra loro raramente, generando per lo più varianti minori. Proprio per questo motivo, ho scelto di usare K come base dell'edizione, pur correggendolo in quei punti in cui P offre una *lectio* migliore.

6. Cfr. *Appendice II*, p. 582, ll. 36-37.

Johannes Buridanus

Defensiones determinationis de diversitate generis ad speciem

Excerpta

K 177ra
P 261r

<Conclusio 3.>

Tertia conclusio erit ad intendendum quid per quidditatem et quid per rationem quidditativam debeamus intelligere. Quod ratio quidditativa, prout habet nomen rationis, et quidditas aliquo modo distinguuntur ratio est quia quidditas est alia et alia in diversis individuis eiusdem speciei, ratio vero quidditativa non; ergo etc. Maiorem probo, quia quidditas rei, saltem in substantiis per se subsistentibus et credo similiter in aliis, non est aliud quam substantia vel essentia rei. Modo certum est quod essentia sive substantia rei est alia et alia in diversis individuis eiusdem speciei; ergo quidditas in eis est alia et alia. Maior istius prosyllogismi patet auctoritate Aristotelis VII *Metaphysicae* ubi dicit: «Singulum enim non aliud videtur esse a suimet substantia», et sub dicit quod est ad propositum et «quod quid erat esse», id est quidditas, «dicitur singuli substantia»[1]. Et Commentator ibidem, scilicet secundo commento, vocat idem quidditatem rei et substantiam rei. Unde movendo quaestionem dicit: «Perscrutemur utrum quae est quidditas et substantia singularis sint idem aut non». Postea etiam solvendo dicit «apparet enim quod singulare nihil aliud est quam substantia cuius est, scilicet quidditas eius. Et apparet econverso, scilicet quod substantia quae est quidditas est substantia singularis»[2], et sic apparet quod idem intendunt per substantiam et quidditatem.

K 177rb Similiter qui | respicit expositionem Commentatoris et textum quem ipse exponit et textum nostrum apparebit quod ubi textus commenti habet 'essentiam', textus noster et expositio Commentatoris habent 'quidditatem' et 'substantiam'. Ideo oportet quod idem debeamus intelligere per substantiam vel essentiam vel quidditatem rei.

1. Aristoteles, *Metaphysica*, VII, c. 6, 1031a, translatio Guillelmi de Moerbeka, in *Aristoteles Latinus*, G. Vuillemin-Diem ed., 1995, XXV.3-II.

2. Averroes Latinus, *In* Metaphysicam *Aristotelis commentum longum*, VII, c. 5, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Junta de Andalucia ed., Venetiis 1562, VIII.

---

5 intendendum] videndum P
15 quod quid] *scripsi* quidquid K ‖ quod…est] *om.* P
17 et] vel P
26 oportet] de *add. sed del.* K

Item, hoc suaderi potest ratione quia quaestio quaerens 'quid est hoc?', quaerit quidditatem rei et non aliud. Sed ad talem quaestionem responderi non debet nisi substantia sive essentia rei, quod non est aliud quam res ipsa de qua quaeritur. Oportet enim illud quod quaeritur esse hoc ipsum quod respondetur, aliter non esset verum dicere quod hoc est hoc. Sed nec pars rei est hoc ipsum quod res, nec aliquod accidens ipsius vel aliquid sibi extrinsecum, sed sola substantia vel essentia rei est hoc ipsum quod res. Ideo nihil aliud debet responderi ad quaestionem quaerentem: 'quid est?'.

Sic ergo patet maior istius prosyllogismi, scilicet quod idem est quidditas et essentia sive substantia rei. Minor autem illius prosyllogismi, scilicet quod essentia sive substantia rei alia et alia in diversis individuis, patet primo auctoritate | Aristotelis et Commentatoris loco prius allegato. Dicit enim Aristoteles P 261v «singularem enim non aliud videtur esse a suimet substantia» et Commentator dicit quod «singulare nihil est aliud quam substantia eius» et quod «substantia quae est quidditas est substantia singularis». Si ergo non est aliud singulare quam substantia eius, nec econverso, tamen est aliud et aliud 'hoc est singulare' et 'illud <est singulare>', sequitur quod alia et alia erit substantia huius singularis et illius. Et hoc apparet ratione quia essentia sive substantia Sortis corrumpitur quando ipse corrumpitur, essentia tamen Platonis manente penitus illaesa. Sic ergo patet maior | principalis rationis. Minor autem probabitur, sci- K 177va licet quod ratio quidditativa non est alia et alia in diversis individuis eiusdem speciei, saltem pro quanto habet nomen rationis, quia ratio quidditativa nihil est aliud quam definitio declarans apud intellectum quidditatem rei definitae. Et ista diffinitio secundum quod habet nomen rationis nullo modo diversificatur in diversis individuis eiusdem speciei definitae.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod definitio, verbi gratia 'animal rationale', potest dupliciter sumi: uno modo pro re praecise quam significat circumscripto intellectu, et sic ipsa non est aliud quam quidditas rei, et est alia et alia in alio et alio individuo. Nam aliud animal rationale est Sortes et aliud animal rationale est Plato. Unde animalitas et rationalitas Sortis corrumpuntur remanente alietate Platonis. Aliter sumitur definitio, scilicet 'animal ratio-

33 aliquod] in *add. sed del.* K
36 istius] *om.* P
36-37 scilicet … prosyllogismi] *om.* (*hom.*) K
38 patet] *om.* P
41 quam] quod K
56 aliud'] est *add. sed del.* K

nale', in comparatione ad intellectum cui notificat quidditatem rei, et sic habet nomen rationis, et sic nullo modo est alia et alia in diversis individuis eiusdem speciei. Et ratio huius est quia definitio quidditativa non accipit aliquod accidens rei definitae nec aliquid sibi extraneum, sed solum accipit causas per se rei definitae, vel praedicata sumpta ab illis causis, vel saltem sumpta a per se accidentibus ipsius definiti. Modo impossibile est quod intellectus percipiat differentiam inter duo individua eiusdem speciei nisi per accidentia vel per alia extranea suis essentiis, nisi forte hoc sit in illis quae sub eadem specie recipiunt intensionem vel extensionem vel remissionem; et adhuc in illis si duo
K 177vb | individua fuerunt in eodem gradu, dico quod intellectus non percipiet differentia nisi per extranea neque similiter sensus. Et istud patet per inductionem. Nam si percipis Sortem esse distinctum a Platone, oportet quod hoc sit vel quia vides eos in diversis locis, vel quia unum vides aquilum et alterum simum, aut unum album et alterum nigrum, vel unum parvum et alterum magnum, et aliquo modo in aliis accidentibus vel extrinsecis unum ab alio diversificatum.

Si enim omnino sint consimiles in accidentibus et nunc videas Sortes et cras Platonem, tu nullam habebis viam ad sciendum si est idem quem vides et
P 262r quem vidisti, et similiter de accidentibus eorum | quia sunt earumdem specierum in utrisque, tu non poteris scire utrum alia vel eadem sint accidentia quae vides et quae vidisti. Et hoc similiter apparet de locis de quibus minus videtur. Nam si existens in mari ubi non posses videre nisi aquam nave quiescente, tu inciperes dormire et post navis moveretur ad aliud locum et ibi quiesceret, si post expergefieres, tu non posses scire utrum esset navis in eodem loco in quo erat ante dormitionem vel in alio, et sic est de omnibus aliis. Ergo, cum nullum talium extrinsecorum capiat definitio, manifestum est quod ipsam in comparationem ad intellectum nullo modo diversificatur in diversis individuis eiusdem speciei, nisi forte individua sint diversorum graduum in ista specie, ut dictum est.

K 178ra Ex his concludo correctionem, scilicet quod | multum differt dicere 'Sortes et Plato sunt idem secundum rationem quidditativam' et dicere 'Sortes et Plato sunt idem secundum quidditatem', quia prima propositio est vera, cum nihil

59 quidditatem] quid esse P habet] enim (?) *add. sed del.* K
61 accipit] causa per se rei diffinitae *add. sed del.* K aliquod] *add. s. l.* K
62 nec aliquid] *bis scr.* K
67 intensionem … vel[2]] extensionem vel intentionem et P adhuc] ad hoc P
72 alterum] nigrum *add. sed del.* K
78 vidisti] vidistis *a. c. K*
79 videre] quidquam *add. sed del.* K
85 sint diversorum] diversorum sint P

sit aliud ratio quidditativa unius quam ratio quidditativa alterius, modo prius dicto. Sed secunda propositio est falsa simpliciter, quia aliqua non sunt idem simpliciter nisi quando verum est dicere 'hoc est illud'. Et ita etiam: aliqua non sunt idem simpliciter secundum quidditatem vel essentiam nisi quando verum est dicere quod quidditas vel essentia unius est quidditas vel essentia alterius. Modo idem dictum est quod quidditas Sortis non est quidditas Platonis. Dico tamen quod licet Sortes et Plato non possint simpliciter dici idem secundum quidditatem, tamen ipsi dicuntur idem secundum quidditatem specifice, et similiter Sortes et Brunellus sunt idem quidditative secundum genus. Nam hoc quod dico 'secundum genus' vel 'secundum speciem' trahunt identitatem extra suam propriam et simplicem significationem, ita quod esset fallacia secundum quid et simpliciter dicere 'illa sunt idem genere vel specie; ergo illa sunt idem'.

95 idem] *om.* P non] *add. s. l.* K

Bibliografia

Fonti

Manoscritti utilizzati

Arnoldus de Vribec, *Super Perihermeneias*, ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14412, ff. 23ra-36ra.

Gentilis de Cingulo, *Sententia super libro Perihermenias*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A.4.48, ff. 39r-62r.

Gualterius Burlaeus, *Expositio libri de anima*, ms. Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2151, ff. 1ra-88rb.

Henricus de Bruxella, *Quaestiones super Metaphysicam*, ms. Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2173, ff. 76ra-209va.

Johannes Buridanus, *Defensiones determinationis de diversitate generis ad speciem*, mss. Klosterneuburg, Bibliothek des Augustiner Chorherrenstiftes, 291 III, ff. 172rb-205vb; Praha, Národní Knihovna Ceské Republiky, VIII.E.11, ff. 225r-288r.

Johannes Buridanus, *Quaestiones in Isagogen Porphyrii*, mss. Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf., CA 2° 306, ff. 28ra-41vb; Leipzig, Universitätsbibliothek, 1372, ff. 1ra-17ra.

Johannes Buridanus, *Quaestiones in Metaphysicam (secundum ultimam lecturam)*, mss. Carpentras, Bibliothèque Inguimbertine, cod. 292, ff. 45ra-118rb; Greifswald, Bibliothek des Geistlichen Ministeriums (Dombibliothek St. Nikolai), 26.D.I, ff. 14ra-147vb; Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14176, ff. 117ra-191vb; Salamanca, Universidad de Salamanca, Biblioteca General Histórica, 1882, U.C. II; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. VI. 204a (2676), ff. 1ra-87rb.

Johannes Buridanus, *Quaestiones super De anima (non de ultima lectura* o *de secunda lectura)*, mss. Cambridge, Corpus Christi College, 503, ff. 136ra-151vb; Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf, CA 2° 344, ff. 73ra-119va; Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1045, ff. 91ra-118rb; München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 4376, ff. 105ra-124vb; Vendôme, Bibliothèque du Parc Ronsard, 169, ff. 48ra-115rb.

Johannes Buridanus, *De suppositionibus*, ms. Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf., CA 2° 305, ff. 24ra-33va.

Johannes de Stycborn, *Quaestiones de libro Peri hermeneias*, ms. Gonville and Caius, 344/540, ff. 209ra-217vb.

Notabilia super Peryermeneias, ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, acq. Lat. 1374, ff. 34rb-48vb.

Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae*, ms. Worcester, Cathedral Library, Q. 13, ff. 116ra-155rb.

Edizioni a stampa moderne o contemporanee

Adam Wodeham, *Lectura secunda*, 3 voll., G. Gál, R. Wood edd., Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1990.

Aegidius Romanus, *Quodlibeta*, ed. typis hieronymi nempaei, Lovanium 1646.

Aegidius Romanus, *Super libros Elenchorum Aristotelis*, in *Expositio domini Egidii romani supra libros Elenchorum Aristotelis. Quaestio defensiva opinionis de medio demonstrationis eiusdem*, Venetiis, 1496, ff. 2ra-66vb.

Albertus de Saxonia, *Logica*, H. Berger ed., Felix Meiner, Hamburg 2010.

Albertus Magnus, *De anima*, C. Stroick ed., in Albertus Magnus, *Opera omnia*, 41 voll., Ed. Coloniensis, Münster, Aschendorff, 1951-2025, VII, 1.

Albertus Magnus, *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder edd., in Albertus Magnus, *Opera omnia*, 41 voll., Ed. Coloniensis, Aschendorff, Münster 1951-2025, XXVII, 2.

Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, S. Donati ed., in Albertus Magnus, *Opera omnia*, Ed. Coloniensis, 41 voll., Aschendorff, Münster 1951-2025, VII, 2b.

Albertus Magnus, *De interpretatione*, in Albertus Magnus, *Opera omnia*, A. Borgnet ed., 38 voll., Bibliopolam editorem, Paris 1890-1899, I.

Albertus Magnus, *De somno et vigilia*, S. Donati ed., in Albertus Magnus, *Opera omnia*, Ed. Coloniensis, 41 voll., Aschendorff, Münster 1951-2025, VII, 2c, in corso di stampa. URL della prestampa: https://institutionen.erzbistum-koeln.de/albertus-magnus-institut/editio_coloniensis/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, A. Hufnagel ed., in Albertus Magnus, *Opera omnia*, Ed. Coloniensis, 41 voll., Aschendorff, Münster 1951-2025, XVIII, 1.

Albertus Magnus, *Metaphysica*, B. Geyer ed., in Albertus Magnus, *Opera omnia*, Ed. Coloniensis, 41 voll., Aschendorff, Münster 1951-2025, XVI.

Albertus Magnus, *Summa theologiae*, in Albertus Magnus, *Opera omnia*, A. Borgnet ed., 38 voll., Bibliopolam editorem, Paris 1890-1899, XXIII.

Alhazen, *De aspectibus*, in *Alhacen's Theory of Visual Perception. A Critical Edition, with English Translation and Commentary, of the First Three Books of Alhacen's* De Aspectibus, *the Medieval Latin Version of Ibn-al-Haytham's* Kitāb Al-Manāẓir, 2 voll., A.M. Smith ed., American Philosophical Society, Philadelphia 2001.

Anicius Manlius Severinus Boethius, *Commentaria in Topica Ciceronis*, in *Patrologia latina*, J.-P. Migne ed., voll. 221, Paris 1844-1865, LXIV, 1039-1174.

Anicius Manlius Severinus Boethius, *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias. Prima editio*, K. Meiser ed., Teubner, Leipzig 1877.

Anicius Manlius Severinus Boethius, *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias. Secunda editio,* K. Meiser ed., Teubner, Leipzig 1880.

Anicius Manlius Severinus Boethius, *De differentiis topicis*, D.Z. Nikitas ed., Akademia Athenon-Vrin-Ousia, Athenai-Paris-Bruxelles 1990.

Anicius Manlius Severinus Boethius, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, in *Patrologia latina,* J.-P. Migne ed., voll. 221, Paris, 1844-1865, LXIV, 0480-0524.

Anicius Manlius Severinus Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta*, S. Brandt ed., F. Tempsky – G. Freytag, Wien-Leipzig 1906.

Anselmus Cantuariensis, *De Grammatico*, F.S. Schmitt ed., in Anselmus Cantuariensis, *Opera Omnia*, 6 voll., Nelson, Edinburgh 1938-1961, I, pp. 145-168.

Aristoteles, *Analytica priora (recensio Florentina)*, versio Boethii, L. Minio-Paluello ed., Desclée de Brouwer, Bruges 1962.

Aristoteles, *Categoriae (vel Praedicamenta)*, versio Boethii, L. Minio-Paluello ed., Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961.

Aristoteles, *De anima*, retractatio translationis Guillelmi de Moerbeka, in Aquinas, *Sentencia libri de anima*, in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 50 voll., Commissio Leonina ed., ex Typographia Polyglotta, Roma 1882-2014, XLV, 1, pp. 3-258.

Aristoteles, *De anima*, versio Iacobi Venetici, J. Decorte, J. Brams edd.

Aristoteles, *De interpretatione*, versio Boethii, in Boethius, *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias. Prima editio*, K. Meiser ed., in aedibus B.G. Teubneri, Leipzig 1877, pp. 3-28.

Aristoteles, *De sophisticis elenchis*, translatio Boethii, B.G. Dod ed., Brill, Leiden 1975.

Aristoteles, *Metaphysica*, translatio Guillelmi de Moerbeka, G. Vuillemin-Diem ed., Brill, Leiden-New York-Köln 1995.

Ars Meliduna, in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, II-1.

Auctores incerti, *Quaestiones super Sophisticos elenchos*, S. Ebbesen ed., G.E.C. Gad, Copenhagen 1977.

Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, L. Verheijen ed., Brepols, Turnhout 1981; *Patrologia latina,* J.-P. Migne ed., voll. 221, Paris 1844-1865, XXXII, 659-868.

Augustinus Hipponensis, *De dialectica*, J. Pinborg ed., in Augustine, De dialectica *translated with introduction and notes by B. Darrell Jackson, from the text newly edited by Jan Pinborg*, D. Reidel, Dordrecht-Boston 1975; *Patrologia latina,* J.-P. Migne ed., voll. 221, Paris 1844-1865, XXXII, 1409-1420.

Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, J. Martin ed., in Augustinus Hipponensis, *Opera*, Brepols, Turnhout 1962, pp. 1-167; *Patrologia latina,* J.-P. Migne ed., voll. 221, Paris 1844-1865, XXXIV, 15-122.

Augustinus Hipponensis, *De genesi ad litteram*, J. Zycha ed., F. Tempsky, Wien 1894; *Patrologia latina,* J.-P. Migne ed., voll. 221, Paris 1844-1865, XXXIV, 246-486.

Augustinus Hipponensis, *De magistro*, K.D. Daur ed., in Augustinus Hipponensis, *Opera*, Brepols, Turnhout 1970, II-2, pp. 157-203; *Patrologia latina,* J.-P. Migne ed., voll. 221, Paris 1844-1865, XXXII, 1081-1194.

Augustinus Hipponensis, *De quantitate animae*, in *Patrologia latina,* J.-P. Migne ed., voll. 221, Paris 1844-1865, XXXII, 32, 1033-1080.

Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, W.J. Mountain ed., in Augustinus Hipponensis, *Opera*, 2 voll., Brepols, Turnhout 1968, pars XVI, 1 e 2; *Patrologia latina,* J.-P. Migne ed., voll. 221, Paris 1844-1865, XLII, 819-1098.

Augustinus Hipponensis, *Sermo* 197, in *Patrologia latina,* J.-P. Migne ed., voll. 221, Paris 1844-1865, XXXIX, 2110-2115.

Aventinus, *Annales ducum Boiariae*, ed. Rietzler, in Aventinus, *Sämmtliche Werke*, 6 voll., München 1881-1908, II-III.

Averroes, *In Metaphysicam Aristotelis commentum longum*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Junta de Andalucia ed., Venetiis 1562.

Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, S. van Riet ed., 2 voll., Peeters, Louvain 1977-1980.

Bonaventura de Balneoregio, *In secundum librum Sententiarum*, in Bonaventura de Balneoregio, *Opera omnia*, 10 voll., Quaracchi, Firenze 1882-1902, II.

Dialectica monacensis, in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic,* 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, II-2, pp. 453-638.

Donatus Grammaticus, *Ars grammatica*, H. Keil, T. Mommsen edd., in *Grammatici latini*, 8 voll., Teubner, Leipzig 1855-1878, IV, pp. 353-402.

Durandus a Sancto Porciano, *In Petri Lombardi Sententias theologicas commentariorum libri IIII*, Ex typographia Guerraea, Venetiis 1571.

Fallaciae Parvipontane, in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, I, pp. 545-610.

Giraldus Odonis, *De secundis intentionibus*, L.M. de Rijk ed., in Giraldus Odonis, *Opera philosophica*, 2 voll., Brill, Leiden 1997-2005, II.

Giraldus Odonis, *De sillogismis*, L.M. de Rijk ed., in Giraldus Odonis, *Opera philosophica*, 2 voll., Brill, Leiden 1997-2005, I, pp. 85-230.

Giraldus Odonis, *De suppositionibus*, L.M. de Rijk ed., in Giraldus Odonis, *Opera philosophica*, 2 voll., Brill, Leiden 1997-2005, I, pp. 231-324.

Gregorius Ariminensis, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, Trapp A.D., Marcolino V. edd., 7 voll., De Gruyter, Berlin 1981-1987.

Gualterius Burlaeus, *Commentarius in librum Perihermeneias Aristotelis (Commentarius medius)*, in Brown S.F., "Walter Burley's Middle Commentary on Aristotle's Perihermeneias", *Franciscan Studies*, 33 (1973), pp. 42-134.

Gualterius Burlaeus, *De puritate artis logicae. Tractatus longior*, P. Boehner ed., The Franciscan Institute of St. Bonaventure, St. Bonaventure (NY) 1955.

Gualterius Burlaeus, *De suppositionibus*, in Brown S.F., "Walter Burleigh's Treatise *De suppositionibus* and its Influence on William of Ockham", *Franciscan Studies*, 32 (1972), pp. 15-64, in part. pp. 31-64.

Gualterius Burlaeus, *In Physicam Aristotelis Expositio et Quaestiones*, Simon de Luere ed., Torresanis de Asula, Venetiis 1501 [ris. anas. Georg Olms, Hildesheim-New York 1972].

Gualterius Burlaeus, *Quaestiones in librum Perihermeneias*, in Brown S.F., "Walter Burley's *Quaestiones in librum Perihermeneias*", *Franciscian Studies*, 34 (1974), pp. 200-295.

Gualterius Burlaeus, *Quaestiones super librum Posteriorum*, M.C. Sommers ed., PIMS, Toronto 2000.

Gualterius de Chatton, *Lectura super Sententias*, J.C. Key, G.J. Etzkorn edd., 3 voll, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2007-2009.

Gualterius de Chatton, *Reportatio super Sententias*, J.C. Key, G.J. Etzkorn edd., 5 voll., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1989-2005, I-V.

Guillelmus Autissiodorensis, *Summa aurea (recensio brevior)*, J. Ribaillier ed., 5 voll., Collegii S. Bonaventurae, Paris-Grottaferrata 1980-1987, III-1, Appendix IV.

Guillelmus Autissiodorensis, *Summa aurea (recensio longior)*, J. Ribaillier ed., 5 voll, Collegii S. Bonaventurae, Paris-Grottaferrata 1980-1987.

Guillelmus de Ockham, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, V. Richter *et al.* edd., in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera philosophica*, 7 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1974-1986, IV-V.

Guillelmus de Ockham, *Expositio in librum Perihermeneias*, A. Gambatese, S. Brown edd., in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera philosophica*, 7 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1974-1986, II, pp. 345-506.

Guillelmus de Ockham, *Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus*, E.A. Moody ed., in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera philosophica*, 7 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1974-1986, II, pp. 8-134.

Guillelmus de Ockham, *Expositio in librum Praedicamentorum*, G. Gál *et al.* edd., in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera philosophica*, 7 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1974-1986, II, pp. 135-344.

Guillelmus de Ockham, *Expositio super libros Elenchorum*, F. Del Punta ed., in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera philosophica*, 7 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1974-1986, III.

Guillelmus de Ockham, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera*

philosophica, 7 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1974-1986, VI, pp. 395-813.

Guillelmus de Ockham, *Quaestiones in libros Sententiarum (Reportatio)*, in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera theologica*, 10 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1967-1986, V-VII.

Guillelmus de Ockham, *Quaestiones variae*, G.I. Etzkorn *et al.* edd., in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera theologica*, 10 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1967-1986, VIII.

Guillelmus de Ockham, *Quodlibeta septem*, J.C. Wey *et al.* edd., in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera theologica*, 10 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1967-1986, IX.

Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera theologica*, 10 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1967-1986, I-IV.

Guillelmus de Ockham, *Summa logicae*, P. Boehner, G. Gál, S. Brown eds., in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita, Opera philosophica*, 7 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure N.Y. 1974-1986, I.

Guillelmus de Ockham, *Summula philosophiae naturalis*, in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera philosophica*, 7 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1974-1986, VI, pp. 135-394.

Guillelmus de Ockham, *Tractatus de corpore Christi*, in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera theologica*, 10 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1967-1986, X, pp. 87-234.

Guillelmus de Ockham, *Tractatus de praescientia divina*, in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera philosophica*, 7 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1974-1986, II, pp. 507-542.

Guillelmus de Ockham, *Tractatus de quantitate*, in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera theologica*, 10 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1967-1986, X, pp. 1-85.

Guillelmus de Sherwood, Introductiones in logicam. *Einführung in die Logik*, Lateinisch-Deutsch, H. Brands, C. Kann edd., Felix Meiner, Hamburg 1995.

Guillelmus Lamarensis, *Correctorium fratris Thomae*, in *Les premières polémiques thomistes*, 2 voll., P. Glorieux ed., Vrin, Paris 1927-1956, I.

Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, J. Badius, Paris 1518.

Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, II, R. Wielockx ed., in Henricus de Gandavo, *Opera omnia*, G. Wilson *et. al*. edd., 38 voll., Leuven University Press, Leuven 1978-2024, VI.

Henricus de Gandavo, *Summa quaestionum ordinarium*, aa. 56-59, G. Wilson ed., in Henricus de Gandavo, *Opera omnia*, G. Wilson *et. al*. edd., 38 voll., Leuven University Press, Leuven 1978-2024, XXXII.

Henricus de Gandavo, *Summa questionum ordinarium*, art. 73, in Rosier I., "Henri de Gand, le De Dialectica d'Augustin, et l'institution des noms divins", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 6 (1995), pp. 145-253, in part. pp. 192-253.

Hervaeus Natalis, *Quodlibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus*, Venetiis 1513.

Johannes Aurifaber, *Determinatio de modis significandi*, in J. Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Aschendorff, Münster 1967, pp. 215-232.

Johannes Buridanus, *De sensu et sensato*, in *Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum*, G. Lokert ed., J. Badius, Parisiis 1516, ff. 248va-260vb.

Johannes Buridanus, *In Metaphysicen Aristotelis quaestiones argutissimae*, J. Badius, Parisiis 1518 [ris. anas. Frankfurt am Main, Minerva, 1964].

Johannes Buridanus, Lectura Erfordiensis in I-VI Metaphysicam, *together with the 15th-century* Abbreviatio caminensis, L.M. de Rijk ed., Brepols, Turnhout 2008.

Johannes Buridanus, *Quaestiones Elencorum*, R. van der Lecq ed., Ingenium, Nijmegen 1994.

Johannes Buridanus, *Quaestiones in Analytica priora*, edizione non pubblicata di H. Hubien, *sine anno*, disponibile online al sito: http://individual.utoronto.ca/pking/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Johannes Buridanus, *Quaestiones in Aristotelis De anima (de tertia sive ultima lectura)*, G. Klima, P.G. Sobol, P.J. Hartman, J. Zupko edd., Springer, Cham 2023.

Johannes Buridanus, *Quaestiones in duodecim libros* Metaphysicorum *Aristotelis*, VII, in Mansfeld M., Quaestiones in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Jana Burydana (vii ksi¸ega). *Edycja krytyczna i analiza historyczno-filozoficzna*, PhD thesis, Uniwersytet Śląski w Katowicach 2015.

Johannes Buridanus, *Quaestiones in duos libros Aristotelis Posteriorum analyticorum*, edizione non pubblicata di H. Hubien, *sine anno*, disponibile online al sito: http://individual.utoronto.ca/pking/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Johannes Buridanus, *Quaestiones in Porphyrii Isagogen*, in Tatarzynski E., "Jan Buridan, Kommentarz do Isagogi Porfiriusza", *Przegląd Tomistyczny*, 2 (1986), pp. 111-195.

Johannes Buridanus, *Quaestiones in Praedicamenta*, J. Schneider ed., Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1983.

Johannes Buridanus, *Quaestiones longe super librum Perihermeneias*, R. van der Lecq ed., Ingenium, Nijmegen 1983.

Johannes Buridanus, *Quaestiones super De anima (non de ultima lectura* o *de secunda lectura)* (estratti trascritti sulla base del codice Vendôme, Bibliothèque du Parc Ronsard, 169), in B. Patar, *Le Traité de l'âme de Jean Buridan.* De prima lectura, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1991, Appendice IV, pp. 731-780.

Johannes Buridanus, *Quaestiones super decem libros Eticorum Aristotelis ad Nicomachum*, a Ponceto Le Preux, Parisiis 1513.

Johannes Buridanus, *Quaestiones super I-II Metaphysicam*. Ultima lectura, R. van der Lecq ed. URL: https://www.academia.edu/45124753/JOHANNES_BURIDANUS_Quaestiones_super_I_II_Metaphysicam_Ultima_lectura (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Johannes Buridanus, *Quaestiones super libros* De generatione et corruptione *Aristotelis*, M. Streijger, P.J.J.M. Bakker, J.M.M.H. Thijssen edd., Brill, Leiden-Boston 2010.

Johannes Buridanus, *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis (secundum ultimam lecturam). Libri I-II*, M. Streijger, P.J.J.M. Bakker edd., Brill, Leiden-Boston 2015.

Johannes Buridanus, *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis (secundum ultimam lecturam). Libri III-IV*, M. Streijger, P.J.J.M. Bakker edd., Brill, Leiden-Boston 2016.

Johannes Buridanus, *Quaestiones Topicorum*, ed. N.J. Green-Pedersen, Brepols, Turnhout 2008.

Johannes Buridanus, *Summulae: De demonstrationibus*, L.M. de Rijk ed., Brepols, Groningen-Haren 2001.

Johannes Buridanus, *Summulae: De fallaciis*, edizione non pubblicata di H. Hubien, *sine anno*. URL: http://individual.utoronto.ca/pking/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Johannes Buridanus, *Summulae: De fallaciis* (Estratti), in Ebbesen S., "The *Summulae, Tractatus VII, De Fallaciis*", in J. Pinborg (ed.), *The Logic of John Buridan. Acts of the Third European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Museum Tusculanum, Copenhagen 1976, pp. 121-160.

Johannes Buridanus, *Summulae: De practica sophismatum*, F. Pironet ed., Brepols, Turnhout 2004.

Johannes Buridanus, *Summulae: De praedicabilibus*, L.M. de Rijk ed., Ingenium, Nijmegen 1995.

Johannes Buridanus, *Summulae: De propositionibus*, R. van der Lecq ed., Brepols, Turnhout 2005.

Johannes Buridanus, *Summulae: De suppositionibus*, R. van der Lecq ed., Ingenium, Nijmegen 2005.

Johannes Buridanus, *Summulae: In praedicamenta*, E.P. Bos ed., Ingenium, Nijmegen 1994.

Johannes Buridanus, *Tractatus De anima*, G. Lokert ed., in Patar B., *Le Traité de l'âme de Jean Buridan. De prima lectura*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1991, pp. 495-692.

Johannes Buridanus, *Tractatus de consequentiis*, H. Hubien ed., Publications Universitaires, Louvain 1976.

Johannes Buridanus, "Tractatus de differentia universalis ad individuum", S. Szyller ed., *Przegląd Tomistyczny*, 3 (1987), pp. 135-178.

Johannes de Janduno, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, apud Hieronymum, Venetiis 1560.

Johannes de Mercuria, *Apologia prima*, prop. 42-43, in Stegmueller F., "Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 5 (1933), pp. 40-78, in part. pp. 46-78.

Johannes de Nova Domo, *De universali reali*, in Weiler A.G., "Un traité de Jean de Nova Domo sur les Universaux", *Vivarium*, 6.2 (1968), pp. 108-154.

Johannes Duns Scotus, *Additiones Magnae* (falsamente intolato '*Reportata parisiensia*'), I, dd. 1-46, II, dd. 1-9, in Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, 26 voll., Vivès ed., Bibliopolam editorem, Paris 1891-1895, XXII.

Johannes Duns Scotus, *De primo principio*, in Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, 26 voll., Vivès ed., Bibliopolam editorem, Paris 1891-1895, IV, pp. 762-799.

Johannes Duns Scotus, *In duos libros Perihermeneias. Operis secundi*, in Johannes Duns Scotus, *Opera philosophica*, 5 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1997-2006, II.

Johannes Duns Scotus, *Lectura*, in Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, 21 voll., Città del Vaticano 1950-2015, XVI-XXI.

Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, in Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, 21 voll., Città del Vaticano 1950-2015, I-XIV.

Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, d. 45, q. 3, in Wolter A.B., Adams M.M., "A Treatise on Memory and Intuition from Codex A of Ordination IV, Distinction 45, Question 3", *Franciscan Studies*, 53 (1993), pp. 193-230.

Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, dd. 4: 49-50, in Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, 26 voll., Vivès ed., Bibliopolam editorem, Paris 1891-1895, XXII.

Johannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, qq. 1-10, in Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, 26 voll., Vivès ed., Bibliopolam editorem, Paris 1891-1895, XXV.

Johannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VI-IX, in Johannes Duns Scotus, *Opera philosophica*, 5 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1997-2006, III-IV.

Johannes Duns Scotus, *Reportatio* I-A, 2 voll., A.B. Wolter, O.V. Bychkov edd., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 2004-2008.

Johannes Duns Scotus, *Super librum I Perihermeneias Aristotelis*, in Johannes Duns Scotus, *Opera philosophica*, 5 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1997-2006, II.

Johannes Pagus, *Synkategoremata*, in Braakhuis H.A.G., *De 13de Eeuwse Tractaten over Syncategorematische Termen*, 2 voll., Inleidende studie, Leyde 1979, I, pp. 184-246.

Lambertus Autissiodorensis, *Logica (Summa Lamberti)*, F. Alessio ed., La Nuova Italia, Firenze 1971.

Lambertus Autissiodorensis, *Tractatus de appellatione (Summa Lamberti, VII)* in de Libera A., "Le traité De appellatione de Lambert de Lagny (Lambert d'Auxerre)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48 (1981), pp. 227-285, in part. pp. 251-285.

Lambert of Auxerre, Logica, *or* Summa Lamberti, tr. ing. di T.S. Maloney, University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana).

Logica "cum sit nostra", in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, II-2, pp. 417-451.

Marcus Tullius Cicero, *Academica*, H. Rackham ed. e tr. ing., in *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, 28 voll., Harvard University Press, Cambridge 1933, XIX, pp. 401-659.

Marsilius de Inghen, *Treatises on the Properties of Terms. A First Critical Edition of the* Suppositiones, Ampliationes, Appellationes, Restrictiones *and* Alienationes, *with Introduction, Translation, Notes and Appendices*, E.P. Bos ed., Reidel, Dordrecht-Boston-Lancaster 1983.

Martinus de Dacia, *Quaestiones super librum Perihermeneias*, in Martinus de Dacia, *Opera*, GAD, Copenhagen 1961, pp. 233-264.

Mattheus ab Aquasparta, *Quaestiones decem de cognitione*, in Mattheus ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae selectae*, 3 voll., Quaracchi, Firenze 1903-1935, I.

Nicolaus Cornubiensis, *Notule super librum Porfirii*, in "Oxford Logic 1250-1275: Nicholas and Peter of Cornwall on Past and Future Realities", in Lewry P.O. (ed.), *The Rise of British Logic. Acts of the Sixth European Symposium on Medieval Logic and Semantics Balliol College, Oxford, 19-24 June 1983*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1985, pp. 19-62, in part. pp. 43-47.

Nicholaus Parisiensis (?), *Summe Metenses*, in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, II-1.

Nicholaus Parisiensis, *Rationes super Peri hermeneias*, in Hansen H., Mora-Márquez A.M., "Nicolas of Paris on Aristotle's *Perihermeneias 1-3*", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 80 (2011), pp. 1-88, in part. pp. 13-88.

Notulae super Perihermeneias (ms. Oxford, BodlL Can. Misc. 403, ff. 31-36), in Mora-Márquez A.M, Anonymus Oxford, "Commentary on *De interpretatione* 1 (ms. Oxford, BodlL Can. Misc. 403, ff. 31ra-34vb)", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 83 (2014), pp. 135-206, in part. 166-206.

Perutile compendium totius logice Joannis Buridani cum preclarissima solertissimi viri Joannis Dorp expositione, Petrum Joannem de Quarengiis, Venetiis 1499.

Petrus Abaelardus, *Dialectica*, L.M. de Rijk ed., Van Gorcum, Assen 1956.

Petrus Abaelardus, *Glossae super Peri ermeneias*, Jacobi K., Strub C. edd., Brepols, Turnhout 2010.

Petrus Abaelardus, *Glossae super Praedicamenta*, in Petrus Abaelardus, *Philosophische Schriften*, *I. Die Logica* Ingredientibus, B. Geyer ed., Aschendorff, Münster 1921, pp. 111-305.

Petrus Aureoli, *Scriptum super primum sententiarum*, d. 23, L.M. de Rijk ed., in Giraldus Odonis, *Opera Philosophica*, 2 voll., Brill, Leiden 1997-2005, II, pp. 695-747.

Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, D.M. Buytaert ed., 2 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure, Louvain-Paderborn 1952-1956.

Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, in *The Electronic Scriptum*, R.L. Friedman, C. Schabel, W.O. Duba edd. URL: http://www.peterauriol.net/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Petrus Aureoli, *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, ex typographia Aloysii Zannetti, Romae 1605, II.

Petrus Aureoli, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, ex Typographia Vaticana, Romae 1596.

Petrus Aureoli, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, I, Pro., q. 1, in Böhner P., "*Notitia intuitiva* of Non Existents According to Peter Aureoli, O.F. M", *Franciscan Studies*, 8.4 (1948), pp. 388-416, in part. pp. 411-416.

Petrus Aureoli, *Reportatio in II Sententiarum*, d. 9, qq. 2-3, in Fornasieri G., *Teoria degli universali e conoscenza della realtà in Pietro Aureoli*, 2 voll., PhD thesis, Università degli Studi di Salerno, AA 2017/2018, II.

Petrus Cornubensis, *Omnis homo est*, in Ebbesen S., "Talking about What is No More. Texts by Peter of Cornwall (?), Richard of Clive, Simon of Faversham, and Radulphus Brito", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 55 (1987), pp. 135-168, in part. pp. 139-154.

Petrus de Alliaco, *Conceptus*, Durante Gerleri ed., Petrus le Dru, Parisiis 1495, ff. A2ra-A7ra.

Petrus de Alliaco, *Insolubilia*, Durante Gerleri ed., Petrus le Dru, Parisiis 1495, ff. A7rb-C7va.

Petrus de Alvernia, *Quaestiones in Metaphysicam* (estratti), A.P. Monahan ed., in *Nine Medieval Thinkers. A Collection of Hitherto Unedited Texts*, O'Donnell J.R. ed., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1955, pp. 145-182.

Petrus de Alvernia, *Quaestiones super Peri hermeneias* (estratti), in Ebbesen S., "*Animal est omnis homo*. Quaestions and Sophismata by Peter of Auvergne, Radulphus Brito, William Bonkes, and Others", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 63 (1993), pp. 145-208, in part. pp. 150-171.

Petrus de Alvernia, *Quaestiones super Porphyrium*, in Tiné A., "Le questioni su Porfirio di Pierre d'Auvergne", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 64 (1997), pp. 235-333, in part. pp. 267-333.

Petrus de Alvernia, *Quaestiones super Praedicamentis*, in Andrews R., "*Petrus de Alvernia. Quaestiones super Praedicamentis*: An Edition", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 55 (1987), pp. 3-84, in part. pp. 9-84.

Petrus de Alvernia, *Sophisma* III: *Album potest esse nigrum*, in Ebbesen S., "Concrete Accidental Terms: Late Thirteenth-Century Debates About Problems Relating to Such Terms as *Album*", in Kretzmann N. ed., *Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in Memory of Jan Pinborg*, Kluwer academic publishers, Dordrecht-Boston-London 1998, pp. 107-174, in part. pp. 162-174.

Petrus de Ybernia, *Expositio et quaestiones in librum Aristotelis Peryermeneias seu De interpretatione*, M. Dunne ed., Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1996.

Petrus Hispanus Portugalensis, Tractatus *called afterwards* Summule logicales, L.M. de Rijk ed., van Gorcum & Co., Assen 1972.

Petrus Iohannis Olivi, "Epistola ad fratrem R.", S. Piron, C. Kilmer, E. Marmursztejn edd., *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998), pp. 33-64.

Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, B. Jansen ed., 3 voll., Quaracchi, Firenze 1922-1926.

Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones logicales*, in S.F. Brown, "*Petrus Ioannis Olivi, Quaestiones logicales*: Critical Text", *Traditio*, 42 (1986), pp. 335-388, pp. 337-338.

Porphyrius, *Isagoge*, versio Boethii, in Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta. Secunda editio*, S. Brandt ed., F. Tempsky – G. Freytag, Wien-Leipzig 1906.

Priscianus, *Institutionum grammaticarum*, M. Hertz ed., in *Grammatici latini*, 8 voll., Teubner, Leipzig 1855-1878, II-IV.

Ps.-Richardus de Campsale, *Logica contra Ocham*, in *The Works of Richard of Campsall*, E.A. Synan ed., 2 voll., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1968-1982, II, pp. 75-420.

Ps.-Robertus Kilwardby, *Commenti super Priscianum Maiorem*, K.M. Fredborg, N.J. Green-Pedersen, L. Nielsen, J. Pinborg edd., in "The Commentary on *Priscianus Maior* Ascribed to Robert Kilwardby", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 15 (1975), pp. 1-143.

Ps-Guillelmus de Ockham, VII, *Elementarium logicae*, E.M. Buytaert ed., in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera philosophica*, 10 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1974-1986, VII, pp. 61-306.

Quaestiones de universalibus, in Pinborg J., "Petrus de Alvernia on Porphyry", in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 9 (1973), pp. 47-67, in part. pp. 64-67.

Radulphus Brito, *Quaestiones super Analytica posteriora*, G. Wilson ed., Leuven University Press, Leuven 2016.

Radulphus Brito, *Quaestiones super Peri hermeneias* (estratti), in Pinborg J., *Bezeichnung in der Logik des XIII. Jahrhunderts*, in Zimmermann A. (ed.), *Der Begriff der* Representatio *im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1971, pp. 238-241, in part. pp. 274-281.

Radulphus Brito, *Quaestiones super Priscianum minorem*, H.W. Enders, J. Pinborg edd., 2 voll., Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.

Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae* (ms. Peterhouse) in Ebbesen S., "Words and Signification in 13th-century Questions on Aristotle's Metaphysics", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 71 (2000), pp. 71-114, in part. pp. 89-105.

Richardus de Clive, *Quaestiones Metaphysicae* (ms. Worcester), in Ebbesen S., "Talking about What is No More. Texts by Peter of Cornwall (?), Richard of Clive, Simon of Faversham, and Radulphus Brito", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 55 (1987), pp. 135-168, in part. pp. 155-157.

Richardus de Knapwell, *Correctorium Corruptorii "Quare"*, *Correctorium fratris Thomae* in *Les premières polémiques thomistes*, 2 voll., P. Glorieux ed., Vrin, Paris 1927-1956, I.

Robertus Kilwardby, *De spiritu fantastico*, in Robertus Kilwardby, *On Time and Imagination.* De Tempore. De Spiritu Fantastico, P.O. Lewry ed., Oxford University Press, Oxford 1987, pp. 55-134.

Robertus Kilwardby, *Scriptum super Librum Perihermeneias Aristotelis*, edizione inedita di A.D. Conti.

Rogerius Bacon, *Communium naturalium*, R. Steele ed., in Rogerius Bacon, *Opera hactenus inedita*, 16 voll., Clarendon Press, Oxford 1905-1940, II-IV.

Rogerius Bacon, *Compendium of the Study of Theology*, T.S. Maloney ed., Brill, Leiden-New York-København-Köln 1988.

Rogerius Bacon, *De multiplicatione specierum*, in Lindberg D.C., *Roger Bacon's Philosophy of Nature: a Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes, of* De Multiplicatione Specierum *and* De Speculis Comburentibus, Clarendon Press, Oxford 1983.

Rogerius Bacon, *De signis*, in Fredborg K.M., Nielsen L., Pinborg J., "An Unedited Part of Roger Bacon's *Opus Maius: De Signis*", *Traditio*, 34 (1978), pp. 75-136.

Rogerius Bacon, *Opus Maius*, J.H. Bridges ed., Williams & Norgate, London-Edinburgh-Oxford 1900.

Rogerius Bacon, *Opus tertium*, in Rogerius Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, J.S. Brewer ed., 3 voll., Longman, Green, Longman, and Roberts, London 1859, I, pp. 3-310.

Rogerus Bacon, *Summulae dialectices*, in de Libera A., "Les *Summulae dialectices* de Roger Bacon. *I-II. De termino, de enuntiatione*", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 53 (1986), pp. 139-289.

Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (Reportation de Munich), in Sigerus de Brabantia, Quaestiones in Metaphysicam. *Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, W. Dunphy ed., Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1948, pp. 35-302.

Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (Reportation de Cambridge), in Sigerus de Brabantia, Quaestiones in Metaphysicam. *Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, A. Maurer ed., Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1983, pp. 23-390.

Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (Reportation de Paris), in Sigerus de Brabantia, Quaestiones in Metaphysicam. *Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, A. Maurer ed., Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1983, pp. 395-466.

Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium De anima*, in Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, B. Bazán ed., Publications universitaires, Louvain-Paris 1972, pp. 30-69.

Sigerus de Brabantia, *Quaestiones logicales*, in Sigerus de Brabantia, *Écrits de logique de morale et de physique*, B. Bazán ed., Publications universitaires, Louvain-Paris 1974, pp. 60-97.

Sigerus de Brabantia, *Quaestiones Utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente*, in Sigerus de Brabantia, *Écrits de logique de morale et de physique*, B. Bazán ed., Publications universitaires, Louvain-Paris 1974, pp. 53-59.

Sigerus de Brabantia, *Sophisma: omnis homo de necessitate est animal*, in Sigerus de Brabantia, *Écrits de logique de morale et de physique*, B. Bazán ed., Publications universitaires, Louvain-Paris 1974, pp. 43-52.

Sigerus de Brabantia, *Tractatus de eternitate mundi*, in Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, B. Bazán ed., Publications universitaires, Louvain-Paris 1972, pp. 113-136.

Sigerus de Brabantia, *Quaestiones Utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente*, in Sigerus de Brabantia, *Écrits de logique de morale et de physique*, B. Bazán ed., Publications universitaires, Louvain-Paris 1974, pp. 53-59.

Simon de Faverisham, *Quaestiones super libro Perihermeneias*, in Simon de Faverisham, *Opera omnia*, P. Mazzarella ed., Cedam, Padova 1957, I, 1, pp. 151-170.

Simon de Faverisham, *Quaestiones super librum posteriorum analiticorum*, q. 7, in Longeway J., *Simon of Faversham and esse in effectu*, *talk* presentato al 35th International Congress on Medieval Studies, Western Michigan University, Kalamazoo, May 5, 2000. URL: https://longeway.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/03/longeway-simon-of-fav-on-esse-in-effectu.pdf (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Simon de Faverisham, *Quaestiones super tertium De anima*, in Sharp D., "Simonis de Faversham (c. 1240-1306). Quaestiones super tertium De anima", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 9 (1934), pp. 307-368.

Summa metenses (estratti), in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, II-1.

Thomas Aquinas, *De 108 articulis*, in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 50 voll., Commissio Leonina ed., ex Typographia Polyglotta, Roma 1882-2014, XLII, pp. 263-298.

Thomas Aquinas, *De ente et essentia,* in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 50 voll., Commissio Leonina ed., ex Typographia Polyglotta, Roma 1882-2014, XLIII, pp. 319-384.

Thomas Aquinas, *Expositio libri Peryermenias*, in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 50 voll., Commissio Leonina ed., ex Typographia Polyglotta, Roma 1882-2014, I*, 1 (Editio altera retractata).

Thomas Aquinas, *In Aristotelis libros Metaphysicorum*, M.-R. Cathala, R.M. Spiazzi edd., Marietti, Taurini-Romae 1950.

Thomas Aquinas, *In octo libros Physicorum Aristotelis*, in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 50 voll., Commissio Leonina ed., ex Typographia Polyglotta, Roma 1882-2014, II.

Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de anima*, B.-C. Bazán ed., in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 50 voll., Commissio Leonina ed., ex Typographia Polyglotta, Roma 1882-2014, XXIV, 1.

Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, P.M. Pession ed., in Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae*, 2 voll., Marietti, Torino 1965[10], II, pp. 1-276.

Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputate de Veritate*, A. Dondaine ed., in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 50 voll., Commissio Leonina ed., ex Typographia Polyglotta, Roma 1882-2014, XXII, 1/1-3/2.

Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, IV, dd. 23-50, in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 22 voll., Typis Petri Fiaccadori, Parmae 1852-1873, VII, 2.

Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, R.P. Mandonnet ed., 2 voll., Lethielleux, Parisiis 1929.

Thomas Aquinas, *Sentencia libri De anima*, in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 50 voll., Commissio Leonina ed., ex Typographia Polyglotta, Roma 1882-2014, XLV, 1.

Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 50 voll., Commissio Leonina ed., ex Typographia Polyglotta, Roma 1882-2014, XIII-XV.

Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 50 voll., Commissio Leonina ed., ex Typographia Polyglotta, Roma 1882-2014, IV-XII.

Thomas Aquinas, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, R. Cai ed., Marietti, Torino-Roma 1972[6].

Thomas de Erfordia, *Grammatica speculativa*, G.L. Bursill-Hall ed., Longman, London 1972.

Thomas Maulevelt, *De suppositionibus*, trascrizione inedita di S. Read, sulla base del ms. Edinburgh, University Library, 138, ff. 62r-72r.

Tractatus de proprietatibus sermonum, in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, II-2, pp. 707-730.

Tractatus de univocatione Monacensis, in de Rijk L.M., Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen 1962-1967, II-2, pp. 333-351.

Vincentius Belvacensis, *Speculum doctrinale*, in Vincentius Belvacensis, *Speculum quadruplex, Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale*, 4 voll., ex officina typographica Baltazaris Belleri, Duaci 1624, II.

Vitalis de Furno, *Quaestiones VIII de cognitione,* in Delorme F., "Le Cardinal Vital du Four: huit questions disputées sur le problème de la connaissance", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 2 (1927), pp. 151-337, pp. 156-337.

Letteratura secondaria

Adamo L. (1967), "Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti dell'*Isagoge* di Porfirio", *Rivista critica di storia della filosofia*, 22.2, pp. 141-164.

Adams M.M. (1977), "Ockham's Nominalism and Non Real Entities", *The Philosophical Review*, 86.2, pp. 144-176.

Adams M.M. (1987), *William Ockham*, 2 voll., University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana).

Adriaenssen H.T. (2017), "Peter Auriol on the Intuitive Cognition of Nonexistents: Revisiting the Charge of Skepticism in Walter Chatton and Adam Wodeham", *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 5.1, pp. 151-180.

Alessio F. (1971), *Introduzione*, in Lambertus Autissiodorensis, *Logica (Summa Lamberti)*, F. Alessio ed., La Nuova Italia, Firenze 1971, pp. xiii-lxiii.

Amerini F. (2002), "Il problema dell'identità tra una cosa e la sua essenza. Note sull'esegesi medievale di *Metafisica* Zeta 6", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 13, pp. 435-505.

Amerini F. (2009), "William of Ockham and Mental Synonymy. The Case of Nugation Source", *Franciscan Studies*, 67, pp. 375-403.

Amerini F. (2013), *14th-Century Reactions to Burley*, in *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician*, A.D. Conti ed., Brill, Leiden-Boston, pp. 377-409.

Amerini F. (2017), *Ockham on Mental Syncategoremata*, in *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy, Essays in Honor of Claude Panaccio*, Springer, Cham, pp. 149-168.

Amerini F. (2022a), "Guglielmo di Ockham, Gualtiero di Chatton e i concetti dimostrativi", *Studi sull'Aristotelismo medievale (secoli VI-XVI)*, 2, pp. 289-316.

Amerini, F. (2022b), "Ockham and Chatton on the Origin of Logical Concepts", in Ademollo F., Amerini F., De Risi V. (edd.), *Thinking and Calculating. Logic, Epistemology, and the Unity of Science*, Springer, Cham.

Ando C. (1994), "Augustine on Language", *Revue des Études Augustiniennes*, 40, pp. 45-78.

Andrews R., Noone T.B. (1994), "A Newly Identified Redaction of Richard Clive's *Quaestiones Metaphysicae*: with Edition of Three Questions on Relation", *Manuscripta*, 38, pp. 23-41.

Arens H. (1994), *Aristotle's Theory of Language and its Tradition. Texts from 500 to 1750*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia.

Ariew R. (1977), "Did Ockham Use his Razor?", *Franciscan Studies*, 37, pp. 5-17.

Ashley M. (2013), *Anthropology: Albert the Great on the Cogitative Power*, in *A Companion to Albert the Great*, I.M. Resnick ed., Brill, Leiden, pp. 299-324.

Ashworth E.J. (1977), "Chimeras and Imaginary objects: a Study in the Post-Medieval Theory of Signification", *Vivarium*, 15, pp. 57-79.

Ashworth E.J. (1980), "'Can I Speak More Clearly than I Understand?'. A Problem of Religious Language in Henry of Ghent, Duns Scotus and Ockham", *Historiographia Linguistica*, 7.1, pp. 19-38.

Ashworth E.J. (1982), "The Structure of Mental Language: Some Problems Discussed by Early Sixteenth Century Logicians", *Vivarium*, 20 (1982), pp. 59-83.

Ashworth E.J. (2004), "Singular Terms and Singular Concepts: From Buridan to the Early Sixteenth Century", in Friedman R.L., Ebbesen S. (edd.), *John Buridan and Beyond. Topics in the Language Sciences, 1300-1700*, Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Copenaghen, pp. 121-151.

Ashworth E.J. (2009), "Terminist Logic", in Pasnau R. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge, I, pp. 146-158.

Ashworth E.J. (2013), "Aquinas, Scotus and Others on Naming, Knowing, and the Origin of Language", in Fink J.L., Hansen H., Mora-Marquez A.M. (edd.), *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen,* Brill, Leiden-Boston, pp. 257-272.

Ashworth E.J. (2015), "Medieval Theories of Signification to John Locke", in Cameron M., Stainton R.J. (edd.), *Linguistic Content. New Essays on the History of Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 156-178.

Ashworth E.J. (2017), "Was Buridan a 'Psychologist' in His Logic?", in Klima G. (ed.), *Questions on the Soul by John Buridan and Others. A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*, Springer, Cham, pp. 239-260.

Bakker P.J.J.M. (2001), "Aristotelian Metaphysics and Eucharistic Theology: John Buridan and Marsilius of Inghen on the Ontological Status of Accidental Being", in Thijssen J.M.M.H., Zupko J. (edd.), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 247-264.

Bakker P.J.J.M., de Boer S.W. (2011), "Is John Buridan the Author of the Anonymous *Traité de l'âme* Edited by Benoît Patar?", *Bulletin de philosophie médiévale*, 53, pp. 283-332.

Baudry L. (1943-1945), "Gauthier de Chatton et son commentaire des sentences", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 14, pp. 337-369.

Bazán B. (1974) in Sigerus de Brabantia, *Écrits de logique de morale et de physique*, ed. B. Bazán, Publications universitaires, Louvain - Paris, pp. 7-41.

Bazzicchi O. (2003), *Alle radici del capitalismo: Medioevo e scienza economica*, Effatà, Cantalupa.

Băltuță E. (2013), "Aquinas on intellectual Cognition: The Case of Intelligible Species", *Philosophia*, 41, pp. 589-602.

Beretta B. (1999), Ad aliquid. *La relation chez Guillaume d'Occam*, Éditions Universitaires, Fribourg.

Berger H. (1991), "Simple Supposition in William of Ockham, John Buridan and Albert of Saxony", in Biard J. (ed.), *Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au xive siècle. Actes du Colloque organisé le 19-22 juin 1990 dans le cadre des activités de l'URA 1085 du CNRS à l'occasion du 600e anniversaire de la mort d'Albert de Saxe*, Vrin, Paris, pp. 31-44.

Bérubé C. (1964), *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, Presses universitaires de France, Montréal-Paris.

Biard J. (1988), "Le cheval de Buridan. Logique et philosophie du langage dans l'analyse d'un verbe intentionnel", in Pluta O. (ed.), *Die Philosophie im 14 und 15 Jahrhundert. In Memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Amsterdam, Grüner, pp. 119-137.

Biard J. (1989a), *Logique et théorie du signe au* xiv *siècle*, Vrin, Paris.

Biard J. (1989b), "Matière et forme dans la théorie buridanienne des conséquences", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 56, pp. 151-168.

Biard J. (1997), *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, P.U.F., Paris.

Biard J. (2012), *Science et nature. La théorie buridanienne du savoir*, Vrin, Paris.

Biard J. (2016), *Jean Buridan: une philosophie du langage ordinaire?*, in L. Cesalli, F. Goubier, A. de Libera (edd.), *Formal Approaches and Natural Language in Medieval Logic. Proceedings of the XIXth European Symposium of Medieval Logic and Semantics, Geneva, 12-16 June 2012*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Barcelona-Roma, pp. 435-452.

Biard J. (2017), "Buridan, Intentionality and its Paradoxes", in Klima G. (ed.), *Questions on the Soul by John Buridan and Others. A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*, Springer, Cham, pp. 261-277.

Biard J. (2019), "John Buridan and Natural Supposition: from the Semantics of Names to Atemporal Propositions", *Medioevo*, 44, pp. 124-140.

Biard J. (2020 [2011]), *s.v.* "Intuitive and Abstractive Cognition", in Lagerlund H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Dordrecht, Springer, pp. 869b-874a [prima stampa 2011].

Biard J. (2025), "Jean Buridan sur la nature du nombre", *Methodos*, 25, disponibile online al sito: http://journals.openedition.org/methodos/12337 (ultimo accesso 17 febbraio 2026).

Bisogno A. (2014), *Il* De magistro *di Agostino*, Città nuova, Roma.

Bochenski J.M. (1956), *Formale Logik*, Alber Karl, Freiburg-München.

Boh I. (1982), "Consequences", in Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J. (edd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 300-314.

Boler J. (1985), "Connotative Terms in Ockham", *History of Philosophy Quarterly*, 2.1, pp. 21-37.

Bos E.P., Read S. (2001), *Concepts. The treatises of Thomas of Cleves and Paul of Gelria*, Peeters, Louvain-Paris.

Bos E.P. (1978), "Mental Verbs in Terminist Logic (John Buridan, Albert of Saxony, Marsilius of Inghen)", *Vivarium*, 16, pp. 56-69.

Bos E.P. (1992), *s.v.* "William of Ockham (ca. 1285-1347)", in Dascal M. *et al.* (edd.), *Sprachphilosophie / Philosophy of Language / La philosophie du langage*, 2 voll., De Gruyter, Berlin-New York, I, pp. 296-308.

Bos E.P. (2016), "Introduction", in Nicholas of Amsterdam, *Commentary on the Old Logic. Critical Edition With Introduction and Indexes*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, pp. xi-liv.

Bos E.P. (2020 [2011]), "Terms, Properties of", in Lagerlund H. ed., *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht, pp. 1845a-1855a [prima stampa: 2011].

Bottin F. (1982), *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Maggioli Editore, Rimini.

Bottin F. (2010), "Ockham and *oratio mentalis*", in Schumann A. ed., *Logic in Religious Discourse*, De Gruyter, Boston, pp. 132-163.

Böhner P., Gál G., Brown S. (1967-1986), "Introductio", in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera theologica*, 10 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY), I, pp. 7*-72*.

Böhner P. (1946a), "Ockham's Theory of Supposition and the Notion of Truth", *Franciscan Studies*, 6, pp. 261-292.

Böhner P. (1946b), "The Realistic Conceptualism of William Ockham", *Traditio*, 4, pp. 307-335.

Böhner P. (1948), "*Notitia intuitiva* of Non Existents According to Peter Aureoli, O.F.M", *Franciscan Studies*, 8.4, pp. 388-416.

Böhner P. (1951), "The Relative Date of Ockham's Commentary on the Sentences", *Franciscan Studies*, 11, pp. 305-316.

Böhner P. (1958), *Collected Articles on Ockham*, E.M. Buytaert ed., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY).

Böhner P. (2007 [1952]), *Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to c. 1400*, Wipf and Stock, Eugene [prima edizione: The University of Chicago Press, Chicago 1952].

Braakhuis H.A.G. (2000), "Marsilius of Inghen's *Questiones Elencorum* and the Discussion on the (Non-) Distinction of Propositions", in Hoenen M.J.F.M. e Bakker P.J.J.M (edd.), *Philosophie und Theologie des Ausgehenden Mittelalters*, Brill, Leiden, pp. 91-119.

Brampton C.K. (1963), "Gauthier de Chatton et la provenance des mss. lat. Paris Bibl. Nat. 15886 et 15887", *Etudes franciscaines*, 13, pp. 200-205.

Briggs C.F. (2016), "Life, Works, and Legacy", in Briggs C.F., Eardley P.S. (edd.), *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leiden-Boston, pp. 6-33.

Brower-Toland S. (2007), "Intuition, Externalism, and Direct Reference in Ockham", *History of Philosophy Quarterly*, 24.4, pp. 317-35.

Brower-Toland S. (2017), "Causation and Mental Content: Against the Externalist Reading of Ockham", in *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy, Essays in Honor of Claude Panaccio*, Springer, Cham, pp. 59-80.

Brown S.F. (1985), "Walter Chatton's Lectura and William of Ockham's *Quaestiones in Libros Physicorum Aristotelis*", in Frank W.A, Etzkorn G.J. (edd.), *Essay Honoring Allan B. Wolter*, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY), pp. 81-115.

Cameron M. (2016), "Logica Vetus", in Read S., Dutilh Novaes C. (edd.), in *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 195-220.

Campbell K. (1990), *Abstract Particulars*, B. Blackwell, Oxford.

Caroti S. (2002), "*Generatio/Generare:* Ontological Problems in John Buridan's Natural Philosophy", *Medioevo*, 27, pp. 373-414.

Cary P. (2008), *Outward Signs: The powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford University Press, Oxford.

Cesalli L. (2001), "Le réalisme propositionnel de Walter Burley", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 68, pp. 155-221.

Cesalli L. (2013), *Meaning and Truth*, in Conti A.D. (ed.), *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden-Boston, pp. 87-134.

Cesalli L. (2016a), "Propositions: Their Meaning and Truth", in Dutilh Novaes C., Read S. (edd.), *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge pp. 245-265.

Cesalli L. (2016b), "Pseudo-Richard of Campsall and Richard Brinkley", in Rode C. (ed.), *A Companion to the Responses to Ockham*, Brill, Leiden, pp. 79-108.

Cesalli L., Goubier F., de Libera A. (2016), "Introduction", in Cesalli L., Goubier F., de Libera A. (edd.), *Formal Approaches and Natural Language in Medieval Logic. Proceedings of the XIXth European Symposium of Medieval Logic and Semantics, Geneva, 12-16 June 2012*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Barcelona-Roma, pp. vii-viii.

Cesalli L., Rosier-Catach I. (2018), "*Signum est in praedicamento relationis*: Roger Bacon's Semantics Revisited in the Light of His Relational Theory of the Sign", *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 6, pp. 62-99.

Chalmers D. (1999), "Is There Synonymy in Ockham's Mental Language?", in Spade P.V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 76-99.

Choi P. (2019), "Reliabilism, Scepticism, and *evidentia* in Ockham", *British Journal for the History of Philosophy*, 27.1, pp. 23-45.

Ciola G. (2019), "The Void and the Chimera: Marsilius of Inghen on *Imaginabilia*", *Medioevo*, 44, pp. 141-160.

Ciola G. (2020), "*Hic sunt chimaerae?* On Absolutely Impossible Significates and Referents in Mid-14th-Century Nominalist Logic", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 87, pp. 441-467.

Clark D.V. (1973), *The Structure of Ockham's Moral Doctrine*, PhD thesis, Loyola University of Chicago, 1973.

Clegg B. (2003), *The First Scientist: A Life of Roger Bacon*, Hachette Australia, Sydney.

Conti A.D. (2000), "Significato e verità in Walter Burley", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 11, pp. 317-350.

Conti A.D. (2004), "La conoscenza del singolare in Walter Burley", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 15, pp. 517-540.

Conti A.D. (2013), "Semantics and Ontology in Robert Kilwardby's Commentaries on the *Logica vetus*", in Thom P., Lagerlund H. (edd.), *A Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby*, Brill, Leiden-Boston, pp. 65-130.

Conti A.D. (2022), *Ockham's Antimentalism*, testo inedito presentato al Forschungskolloquium dell'Università di Bonn il 20/01/2022.

Cory T.S. (2020), "Aquinas's Intelligible Species as Formal Constituents", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 31, pp. 261-309.

Courtenay W.J. (1978), *Adam Wodeham: An Introduction to his Life and Writings*, Brill, Leiden.

Courtenay W.J. (1987), "*Antiqui* and *moderni* in Late Medieval Thought", *Journal of The History of Ideas*, 48, pp. 3-10.

Courtenay W.J. (2008 [1997]), "The Debate over Ockham's Physical Theories at Paris", in Courtenay W.J., *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Brill, Leiden-Boston, pp. 267-284 [originariamente pubblicato in Caroti S., Souffrin P. (edd.), *La Nouvelle Physique du XIVe siècle*, Leo S. Olschki, Firenze 1997, pp. 45-63].

Courtenay W.J. (2015), "Peter of Auvergne, Master in Arts and Theology at Paris", in Flüeler C. (ed.), *Peter of Auvergne. University Master of the 13th Century*, De Gruyter, Berlin-München-Boston, pp. 13-28.

Courtenay W.J., Tachau K.H. (2008 [1982]), "Ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339-1341", in Courtenay W.J., *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Brill, Leiden-Boston, pp. 157-207 [originariamente pubblicato in *History of Philosophy*, 2 (1982), pp. 53-96].

Crisciani C. (2014), "Universal and Particular in the Communia Naturalium: Between 'Extreme Realism' and *Experientia*", in Bernardini P., Rodolfi A. (edd.), *Roger Bacon's* Communia naturalium: *A 13th Century Philosopher's Workshop*, SISMEL: Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 57-82.

Crowley T. (1950), *Roger Bacon: The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries*, Duffy, Louvain-Dublin.

Cowling S., Giberman D. (2025), "Nominalism in Metaphysics", in Zalta E.N., Nodelman U. (edd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2025 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/nominalism-metaphysics/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Cross R. (2014), *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford.

de Andrés T. (1969), *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofia del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid.

de Boer S.W. (2014), "John Buridan on the Internal Senses", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 25, pp. 403-421.

de Filippis R. (2023), "The Theories of the Enthymeme between Late Antiquity and the Early Middle Ages (c. 325-880)", in Fosca M.Z. (ed.), *The Legacy of Aristotelian Enthymeme. Proof and Belief in the Middle Ages and the Renaissance*, Bloomsbury, London, pp. 23-46.

de Libera A. (1981a), "Le traité *De appellatione* de Lambert de Lagny (Lambert d'Auxerre)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48, pp. 227-285.

de Libera A. (1981b), "Roger Bacon et le problème de l'*appellatio univoca*", in Braakhuis H.A.G., Kneepkens C.H., de Rijk L.M. (edd.), *English Logic and Semantics, from the End of the Twelfth Century to the Time of Ockham and Burleigh. Acts of the 4th European Symposium on Mediaeval Logic and Semantics, 23-27 April 1979*, Ingenium, Nijmegen, pp. 193-234.

de Libera A. (1981c), "Supposition naturelle et appellation: aspects de la sémantique parisienne au XIIIe siècle", *Histoire, Épistémologie, Langage*, 3.1, pp. 63-77.

de Libera A. (1996; tr. it. 1999), *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Éditions du Seuil, Paris; tr. it. di R. Chiaradonna, La Nuova Italia, Firenze.

de Rijk L.M. (1962-1967), Logica modernorum. *A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 voll., Van Gorcum and Comp., Assen.

de Rijk L.M. (1969), "On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summule logicales*, IV The *Lectura Tractatuum* by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235-44). With a Note on the Date of Lambert of Auxerre's *Summule*", *Vivarium*, 7.2, pp. 120-162.

de Rijk L.M. (1971), "The Development of *suppositio naturalis* in Mediaeval Logic", I: *Natural Supposition as Non-contextual Supposition*, *Vivarium*, 9, pp. 71-107.

de Rijk L.M. (1973), "The Development of *suppositio naturalis* in Mediaeval Logic", II: *The Fourteenth Century Natural Supposition as Atemporal (Omnitemporal)* suppositio, *Vivarium*, 11, pp. 43-78.

de Rijk L.M. (1976), "On Buridan's Doctrine of Connotation", in Pinborg J. (ed.), *The Logic of John Buridan. Acts of the Third European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Museum Tusculanum, Copenhagen, pp. 91-100.

de Rijk L.M. (1981), "Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être", in Obertello L. (ed.), *Congresso Internazionale di Studi Boeziani Atti (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Herder, Rome, pp. 141-156.

de Rijk L.M. (1982), "The Origins of the Theory of the Properties of Terms", Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J. (edd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From*

the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 161-173.

de Rijk L.M. (1992), "John Buridan on Universals", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97, pp. 35-59.

de Rijk L.M. (2001), "Introduction", in Johannes Buridanus, *Summulae: De demonstrationibus*, L.M. de Rijk ed., Brepols, Groningen-Haren, pp. ix-lx.

de Rijk L.M. (2008), "Introduction", in Lectura Erfordiensis in I-VI Metaphysicam, *together with the 15th-century* Abbreviatio caminensis, L.M. de Rijk ed., Brepols, Turnhout 2008, pp. xi-xc.

di Giorgio A. (2015), Insolubilia *e* proprietates terminorum, Aracne, Roma.

DeGrood D.H. (1976), *Philosophies of Essence. An Examination of the Category of Essence*, Grüner, Amsterdam.

Dekker D.-J. (2004), "John Buridan's Treatise *De dependentiis, diversitatibus et convenientiis*: An Edition", *Vivarium*, 42.1, pp. 109-149.

Denery D.G. (1998), "The Appearance of Reality: Peter Aureol and the Experience of Perceptual Error", *Franciscan Studies*, 55.1, pp. 27-52.

Denifle H., Chatelain E., edd. (1889-1897), *Chartularium Universitatis parisiensis*, 4 voll., Paris.

Dewender T. (2016), "Responses to Ockham. John Buridan", in Rode C. (ed.), *A Companion to the Responses to Ockham*, Brill, Leiden, pp. 173-196.

Donati S. (2012), "Richard of Clive", in Angotti C., Brînzei M., Teeuwen M. (edd.), *Portraits de maîtres. Offerts à Olga Weijers*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto, pp. 423-434.

Donati S. (2013), "Pseudoepigraphia in the *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*? Commentaries on the *Physics* and on the *Metaphysics*", in Verger J., Weijers O. (edd.), *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, Brepols, Turnhout, pp. 153-204.

Donati S. (2014), "English Commentaries before Scotus. A Case Study: The Discussion on the Unity of Being", in Amerini F., Galluzzo G. (edd.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston, pp. 137-208.

Dumont S.D. (1989), "Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction Between Intuitive and Abstractive Cognition", *Speculum*, 64.3, pp. 579-599.

Dumont S.D. (2018), "John Duns Scotus's *Reportatio Parisiensis Examinata*: A Mystery Solved", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 85, pp. 377-438.

Dunne M. (1996), "Introduction", in Petrus de Ybernia, *Expositio et quaestiones in librum Aristotelis Peryermeneias seu De interpretatione*, M. Dunne ed., Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, pp. vii-xvii.

Dutilh Novaes C. (2004-2014), "Logic in the 14th Century after Ockham", in Gabbay D.V., Woods J. (edd.), *Handbook of the History of Logic*, 11 voll., North Holland, Amsterdam, II, pp. 433-504.

Dutilh Novaes C. (2020 [2011]), "Supposition Theory", in Lagerlund H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht, pp. 1819a-1827b [prima stampa nel 2011].

Dutilh Novaes C., Uckelman S.L. (2016), "Obligationes", in Read S., Dutilh Novaes C. (edd.), *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 370-395.

Dähnert U. (1933), *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus. Gemessen an den Stufen der* abstractio, Gebr. Gerhardt, Leipzig.

d'Onofrio S. (2008), *Aquinas as Representationalist: The Ontology of the* Species Intelligibilis, PhD thesis, State University of New York.

d'Ors A. (1997), "*Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum*", *Vivarium*, 35, pp. 21-71.

d'Ors A. (2001), "*Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum. II:* Further Documents and Problems", *Vivarium*, 39, pp. 209-25.

d'Ors A. (2003), "*Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum. III: Petrus Alfonsi* or *Petrus Ferrandi*?", *Vivarium*, 41, pp. 249-303.

Easton S.C. (1952), *Roger Bacon and His Search for a Universal Science: A Reconsideration of the Life and Work of Roger Bacon in the Light of His Own Stated Purposes*, Columbia University Press, New York.

Ebbesen S., Fredborg K.M., Nielsen L.O. (1983), "*Compendium logicae Porretanum. Ex codice Oxoniensi Collegii Corporis Christi*: A Manual of Porretan Doctrine by a Pupil of Gilbert's", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 46, pp. 1-113.

Ebbesen S. (1992), "Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts of the Twelfth and Thirteenth Centuries", in Burnett C. (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: the Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London, Warburg Institute, pp. 129-177.

Ebbesen S. (1993), "*Animal est omnis homo*. Quaestions and Sophismata by Peter of Auvergne, Radulphus Brito, William Bonkes, and Others", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 63, pp. 145-208.

Ebbesen S. (2003), "Questions and Sophismata. Tracking Peter of Auvergne", in Braakhuis A.G., Kneepkens C.H.J.M. (edd.) *Aristotle's* Peri hermeneias *in the Latin Middle Age. Essays on the Commentary Tradition*, Ingenium, Groningen-Haren, pp. 31-49.

Ebbesen S. (2015), "The Logical Writings of Peter of Auvergne", in C. Flüeler ed., *Peter of Auvergne. University Master of the 13th Century*, De Gruyter, Berlin-München-Boston, pp. 71-89.

Eco U. (1984), "Signification and Denotation from Boethius to Ockham", *Franciscan Studies*, 44, pp. 1-29.

Eco U., Lambertini R., Marmo C., Tabarroni A. (1989), "On Animal Language in the Medieval Classification of Signs", in Eco U., Marmo C. (edd.), *On the Medieval Theory of Signs*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia, pp. 3-42.

Emden A. (1957-1959), *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford.

Ermatinger C.J. (1980), "More on the *Questions* on the *Metaphysics* by Henry of Brussels", *Manuscripta*, 24, pp. 131-144.

Etzkorn G.I., Kelley F.E., Wey J.C. (1967-1986), "Introductio", in Guillelmus de Ockham, *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, *Opera theologica*, 10 voll., The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY), VIII, pp. 5*-24*.

Faral E. (1946), "Jean Buridan. Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses oeuvres", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 15, pp. 1-53.

Faral E. (1950), *Jean Buridan: Maître és arts de l'université de Paris. Extrait de l'Histoire Littéraire de la France*, tome XXVIII, 2e Partie, Imprimerie Nationale, Paris.

Fedeli M. (2023), "The *Species intelligibilis* in the Cognitive Process in Early Scotism. The case of William of Alnwick", in Heider D., Andersen C.A. (edd.), *Cognitive Issues in the Long Scotist Tradition*, Schwabe, Basel, pp. 119-142.

Fitzgerald M.J. (2002), "Introduction", in Fitzgerald M.J. (ed.), *Albert of Saxony's Twenty-Five Disputed Questions on Logic. A Critical Edition of his* Quaestiones circa logicam, Brill, Leiden, pp. 1-48.

Fodor J.A. (1975), *The Language of Thought*, Crowell Company, New York.

Fodor J.A. (1981a), "Computation and Reduction", in Fodor J.A., *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, The Harvester Press, Brighton, pp. 146-176.

Fodor J.A. (1981b), "Propositional Attitudes", in Fodor J.A., *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, The Harvester Press, Brighton, 1981, pp. 177-203.

Fodor J.A. (1998), *Concepts. Where Cognitive Science Went Wrong*, Clarendon Press, Oxford.

Fornasieri G. (A.A. 2017/2018), *Teoria degli universali e conoscenza della realtà in Pietro Aureoli*, 2 voll., PhD thesis, Università degli Studi di Salerno.

Fornasieri G. (2018), "Peter Auriol on Connotative Distinction and his Criticism of Scotus's Formal Distinction", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 29, pp. 231-274.

Fornasieri G. (2021a), "Conception, Connotation, and Essential Predication: Peter Auriol's Conceptualism to the Test in II *Sententiarum*, d. 9, q. 2, art. 1", *Analiza i Egzystencja*, 54, pp. 81-126.

Fornasieri G. (2021b), "*Intelligere formaliter solum connotat aliquid ut apparens*: Peter Auriol on the Nature of the Cognitive Act", *Rivista di Storia della Filosofia*, 1, pp. 24-49.

Fornasieri G. (2023), "Connotation vs. Extrinsic Denomination: Peter Auriol on Intentions and Intellectual Cognition", in Hochschild J.P., Nevitt T.C., Wood A., Borbély G. (edd.), *Metaphysics Through Semantics. Essays in Honor of Gyula Klima*, Springer, Cham, pp. 323-357.

Friedman R.L. (2000), "Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars", *Vivarum*, 38.1, pp. 177-193.

Friedman R.L. (2015), "Act, Species, and Appearance: Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness", in *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, ed. G. Klima, Fordham University Press, New York, 2015, pp. 141-165.

Friedman R.L., Fornasieri G. (2026), *s.v.* "Peter Auriol", in Zalta E.N., Nodelman U. (edd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2026 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2026/entries/auriol/> (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Friedman R.L., Pelletier J.E. (2014), "Mental Words and Mental Language in the Later Middle Ages", in Knuuttila S., Sihvola J. (edd.), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Platon to Kant*, Springer, Dordrecht, pp. 379-400.

Gàl G. (1967), "Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura conceptus universalis", *Franciscan Studies*, 27, pp. 191-212.

Gandillac M. (1956), "Ockham et la *via moderna*", in Fliche A., Martin V. (edd.), *Histoire de l'église*, Bloud & Gay, Paris, pp. 449-512.

Gaskin R. (2001), "Ockham's Mental Language, Connotation, and the Inherence Regress", in Perler D. (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 227-264.

Gauthier R.-A. (1882-2014), *Préface*, in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 50 voll., Commissio Leonina, Roma, ex Typographia Polyglotta, I*, 1 (Editio altera retractata), pp. 1*-88*.

Geach P.T. (1957), *Mental Acts: Their Content and Their Objects*, Routledge, London.

Gelber H. (1984), "I Cannot Tell a Lie. Hugh Lawton's Critique of Ockham on Mental Language", *Franciscan Studies*, 44, pp. 141-179.

Gernert D. (2009), "Ockham's Razor and its Improper Use", *Cognitive Systems*, 7.2, pp. 133-138.

Goubier F. (2021), "*Ad illud cui significat*. Le locuteur-roi et courroie", in Cesalli L. *et al.* (edd.), Ad placitum. *Pour Irène Rosier-Catach*, 2 voll., Aracne, Roma, II, pp. 355-364.

Grabmann M. (1943), *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München.

Green-Pedersen N.J. (2008), "Introduction", in Johannes Buridanus, *Quaestiones Topicorum*, Brepols, Turnhout, pp. ix-xxii.

Hackett J. (1997a), "Roger Bacon: His Life, Career and Works", in Hackett J. (ed.), *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays*, Brill, Leiden-New York-Köln, pp. 9-25.

Hackett J. (1997b), "Roger Bacon on the Classification of the Sciences", in Hackett J. (ed.), *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays*, Brill, Leiden-New York-Köln, pp. 49-66.

Hackett J. (1997c), "Roger Bacon on *Scientia Experimentalis*", in Hackett J. (ed.), *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays*, Brill, Leiden-New York-Köln, pp. 277-316.

Hall A.W. (2008), "John Buridan: On Aristotle's Categories", in Newton L.A. (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Brill, Leiden-Boston, pp. 295-316.

Hamesse J. (1974), *Les* Auctoritates Aristotelis. *Un florilège médiéval*, Vrin, Paris-Leuven.

Hansen H., Mora-Márquez A.M. (2011), "Nicholas of Paris on Aristotle's *Perihermeneias* 1-3", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 80, pp. 1-88.

Hartman P.J. (2017), "Durand of St.-Pourçain and John Buridan on Species: Direct Realism with and without Representation", in Klima G. (ed.), *Questions on the Soul by John Buridan and Others. A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*, Springer, Cham, pp. 107-130.

Hochstetter E. (1927), *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, De Gruyter, Berlin.

Hoenen M.J.F.M. (2003), "*Via antiqua* and *via moderna* in the Fifteenth Century: Doctrinal, Institutional, and Church Political Factors in the *Wegestreit*", in Friedman R.L., Nielsen L.O. (edd.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Springer, Dordrecht, pp. 9-36.

Hübner W. (1983), "Occam's Razor Not Mysterious", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 27, pp. 73-92.

Jackson B.D. (1969), "The Theory of Signs in St. Augustine's *Doctrina Christiana*", *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 15.1-2, pp. 9-50.

Kaluza Z. (1994), "Les sciences et leur langage. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham", in Bianchi L. (ed.), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordi di Eugenio Randi*, Brepols, Louvain, pp. 197-258.

Kann C. (2016), "Supposition and Properties of Terms", in Read S., Dutilh Novaes C. (edd.), *Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 220-244.

Karger É. (1994), "Théories de la pensée, de ses objets et de son discours chez Guillaume d'Occam", *Dialogue*, 33.3, pp. 437-456.

Karger É. (1996), "Mental Sentences According to Burley and to the Early Ockham", *Vivarium*, 34.2, pp. 192-230.

Katz M. (2026), *The Language of Thought Hypothesis*, Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: https://iep.utm.edu/lot-hypo/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Kärkkäinen P. (2020 [2011]), "Mental Language", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Springer, Dordrecht, pp. 1160b-1165b [prima stampa: 2011].

Kaczmarek L., ed. (1994), "*Destructiones modorum significandi* und ihre Destruktionen", Grüner, Amsterdam-Philadelphia.

Kaufmann M. (2016), "Metaphysik als Ontologie und Sprachanalyse: Wilhelm von Ockham", in Krieger G. (ed.), *Die* Metaphysik *des Aristoteles im Mittelalter. Rezeption und Trasformation*, De Gruyter, Boston-Berlin, pp. 285-306.

Keele R. (2010), *Ockham Explained. From Razor to Rebellion*, Open Court, Chicago.

Kelley F.C. (1981), "Walter Chatton vs Aureoli and Ockham Regarding the Universal Concept", *Franciscan Studies*, 41, pp. 222-249.

King P. (1985), "Introduction", in Buridan, *Jean Buridan's Logic. The Treatise on Supposition. The Treatise on Consequences*, Reidel, Dordrecht, pp. 3-82.

King P. (2001a), "Consequence and Rules of Consequence in the Post-Ockham Period", in Yrjönsuuri M. (ed.), *Medieval Formal Logic. Obligations, Insolubles and Consequences*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, pp. 147-182.

King P. (2001b), "John Buridan's Solution to the Problem of Universals", in Thijssen J.M.M.H., Zupko J. (edd.), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 1-28.

King P. (2007), "Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation", in Lagerlund H. (ed.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, pp. 81-100.

King P. (2015), "Thinking About Things: Singular Thought in the Middle Ages", in Klima G. (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, New York, Fordham University Press, pp. 104-121.

King P. (2015 [2005]), "William of Ockham: *Summa logicae*", in *Central Works of Philosophy*, 5 voll., Routledge, New York, 2015, I. [prima stampa: 2005] URL: http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Ockham.Summa_logicae.pdf (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Klein M. (2019a), "John Buridan on the Singularity of Sense Perception", in Bălțuță E. (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries*, Brill, Leiden-Boston, pp. 364-388.

Klein M. (2019b), *Philosophie des Geistes im Spätmittelalter*, Brill, Leiden-Boston.

Klein M. (2020), "Mental Gaze and Presence: Hervaeus Natalis, Peter Auriol, and John Buridan on Objects of Cognition", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 87.2, pp. 371-392.

Klima G. (1993), "*Debeo tibi equum*", in Read S. ed., *Sophisms in Medieval Logic and Grammar. Acts of the Ninth European Symposium Medieval Logic and Semantics, held at St Andrews, June 1990*, Springer, Dordrecht, pp. 333-347.

Klima G. (2001), "Introduction", in Buridan, *Summulae: De Dialectica*, tr. ing. ed intr. di G. Klima: Yale University Press, New Haven, pp. xxvii-lxii.

Klima G. (2002), "John Buridan", in Gracia J.J.E., Noone T.B. (edd.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden, Blackwell, pp. 340-348.

Klima G. (2005), "The Essentialist Nominalism of John Buridan", *The Review of Metaphysics*, 58.4, pp. 739-754.

Klima G. (2009), *John Buridan*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Klima G. (2010), "Nominalist semantics", in Pasnau R. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge, I, pp. 159-172.

Klima G. (2011), "The Medieval Problem of Singulars", in Klima G., Hall A.W. (edd.), *The Demonic Temptations of Medieval Nominalism*, Cambridge Scholars, New Castle, pp. 57-80.

Klima G. (2004-2014), "The Nominalist Semantics of Ockham and Buridan: A 'Rational Reconstruction", in Gabbay D.V., Woods J. (edd.), *Handbook of the History of Logic*, 11 voll., Amsterdam, North Holland, II, pp. 389-433.

Klima G. (2015a), *Semantic Content in Ockham and Aquinas*, in Cameron M., Stainton R. (edd.), *Linguistic Content: New Essays on the History of Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford, pp. 121-135.

Klima G. (2015b), "Universality and Immateriality", *Acta philosophica*, 24, pp. 31-42.

Klima G. (2016), "Consequence", in Read S., Dutilh Novaes C. (edd.), *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 316-341.

Klima G. (2017), "Intentionality and Mental Content in Aquinas, Ockham, and Buridan", in Amerini F., Cesalli L. (edd.), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizioni della Normale, Pisa, pp. 65-88.

Klima G. (2019), "Buridan on Knowledge", in *The Philosophy of Knowledge: A History*, 4 voll., H. Lagerlund ed., Bloomsbury, London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney, II, pp. 191-212.

Klima G. (2020 [2011]), *s.v.* "John Buridan", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, H. Lagerlund ed., Springer, Dordrecht, pp. 925b-933b [prima stampa 2011].

Klima G. (2024), "A Paradigm Change *within* Medieval Philosophy. Semantics and Mereology in Aquinas vs. Buridan", in Johnston S., Lagerlund H. (edd.), *Interpreting Buridan. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 69-87.

Klima G., Sobol P.G., Hartman P., Zupko J., edd. (2023), "Introduction", in Johannes Buridanus, *Quaestiones in Aristotelis De anima (de tertia sive ultima lectura)*, Springer, Cham, pp. vii-xxviii.

Kneepkens C.H. (1990), "Erfurt, Ampl. Q. 70A: A *Quaestiones*-commentary on the Second Part of Alexander de Villa Dei's Doctrinale by Marsilius of Inghen? An Explorative Note on a Specimen of Conceptualist Grammar", *Vivarium*, 28, pp. 26-54.

Kok F.J. (2014), "John Buridan's Commentary on the Metaphysics", in Amerini F., Galluzzo G. (edd.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Leiden-Boston, Brill, pp. 495-550.

Kraus M. (2012), "Teorie dell'entimema nell'antichità", *Pan. Rivista di Filologia Latina*, 1, pp. 17-30.

Kretzmann N. (1966), "Introduction", in *William of Sherwood's Introduction to Logic*, tr. ing. di N. Kretzmann, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 3-20.

Kretzmann N. (1967), *s.v.* "Semantics, History of", in *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 voll., P. Edwards ed., Macmillan, New York, VII, pp. 358-406.

Lagerlund H. (2000), *Modal Syllogistics in the Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston-Köln.

Lagerlund H. (2006), "What is Singular Thought? Ockham and Buridan on Singular Terms in the Language of Thought", in Hirvonen V., Holopainen T., Tuominen M. (edd.), *Mind and Modality: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*, Brill, Leiden, pp. 217-237.

Lagerlund H. (2008), "Making Aristotle Modern. John Buridan on Psychology and Language", in Bakker P.J.J.M., Thijssen J.M.M.H. (edd.), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's* De anima, Ashgate, Aldershot, pp. 69-86.

Lagerlund H. (2011), "Vague Concepts and Singular Terms in a Buridanian Language of Thought Tradition", in Klima G., Hall A.W. (edd.), *Mental Representation*, Cambridge Scholars, New Castle, pp. 33-46.

Lagerlund H. (2004-2014), "The Assimilation of Aristotelian and Arabic Logic up to the Later Thirteenth Century", in Gabbay D.V., Woods J. (edd.), *Handbook of the History of Logic*, 11 voll., North Holland, Amsterdam, II, pp. 281-346.

Lagerlund H., ed. (2007), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Ashgate, Hampshire-Burlington.

Lagerlund H. (2024), "Buridan's Internalism", in Johnston S., Lagerlund H. (edd.), *Interpreting Buridan. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 88-100.

Langston D.C. (1979), "Scotus and Ockham on the Univocal Concept of Being", *Franciscan Studies*, 39, pp. 105-129.

Leff G. (1975), *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester University Press-Rowman and Littlefield, Manchester-Totowa, pp. 78-103.

Lenz M. (2003), *Mentale Sätze. Wilhelm von Ockhams Thesen zur Sprachlichkeit des Denkens*, Stuttgart, Franz Steiner.

Lenz M. (2008), "Why is Thought Linguistic? Ockham's Two Conceptions of the Intellect", *Vivarium*, 46, pp. 302-317.

Lewry P.O. (1975), "The Problem of the Authorship", in "The Commentary on Priscianus Maior Ascribed to Robert Kilwardby", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 15, pp. 12*-17*.

Lewry P.O. (1978), *Kilwardby's Writings on the* Logica Vetus *Studied with Regard to Their Teaching and Method*, University of Oxford, Oxford.

Lewry P.O. (1981), "The Oxford Condemnations of 1277 in Grammar and Logic", in Braakhuis H.A.G., Kneepkens C.H., de Rijk L.M. (edd.), *English Logic and Semantics, from the End of the Twelfth Century to the Time of Ockham and Burleigh. Acts of the 4th European Symposium on Mediaeval Logic and Semantics, 23-27 April 1979*, Ingenium, Nijmegen, pp. 235-278.

Lewry P.O. (1983), "Oxford Logic 1250-1275: Nicholas and Peter of Cornwall on Past and Future Realities", in Lewry P.O. (ed.), *The Rise of British Logic. Acts of the Sixth European Symposium on Medieval Logic and Semantics Balliol College, Oxford, 19-24 June 1983*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, pp. 19-62.

Lindberg D.C. (1983), *Roger Bacon's Philosophy of Nature: a Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes, of* De Multiplicatione Specierum *and* De Speculis Comburentibus, Oxford, Clarendon Press.

Longeway J. (2000), *Simon of Faversham and* esse in effectu, *talk* presentato al 35th International Congress on Medieval Studies, Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan, May 5, 2000. URL: https://longeway.files.wordpress.com/2016/03/longeway-simon-of-fav-on-esse-in-effectu.pdf (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Louth A. (1989), "Augustine on Language", *Journal of Literature and Theology*, 3.2, pp. 151-158.

Loux M.J. (1979), "*Significatio* and *suppositio*: Reflections on Ockham's Semantics", *The New Scholasticism*, 53.4, pp. 407-427.

Magee J. (1989), *Boethius on Signification and Mind*, Brill, Leiden-New York-København-Köln.

Maierù A. (1972), *Terminologia logica della tarda scolastica*, Edizioni dell'Ateneo Roma, Roma.

Maierù A. (1976), Significatio *et* connotatio *chez Buridan*, in Pinborg J. (ed.), *The Logic of John Buridan. Acts of the Third European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Museum Tusculanum, Copenhagen, pp. 101-114.

Maioli B. (1973), *Gli universali. Alle origini del problema*, Bulzoni editore, Roma.

Maioli B. (1974), *Gli universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo*, Bulzoni editore, Roma.

Maloney T.S. (1995), *Is the* De doctrina christiana *the Source for Bacon's Semiotics?*, in English E.D. (ed.), *Reading and Wisdom: the* De doctrina Christiana *of Augustine in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), pp. 126-142.

Maloney T.S. (2009), "Who Is the Author of the *Summa Lamberti*", *International Philosophical Quarterly*, 49, pp. 89-106.

Maloney T.S. (2015), *Introduction*, in Lambert of Auxerre, Logica, *or* Summa Lamberti, tr. ing. di T.S. Maloney, University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana), pp. xv-xlix.

Mansfeld M. (2015), Quaestiones in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Jana Burydana (vii ksi¸ega). *Edycja krytyczna i analiza historyczno-filozoficzna*, PhD thesis, Uniwersytet Śląski w Katowicach.

Marenbon J. (2003), *Boethius*, Oxford University Press, New York-Oxford.

Marenbon J. (2014), *Boethius's Unparadigmatic Originality and its Implications for Medieval Philosophy,* in Boehm T., Juergasch T., Kirchner A. (edd.), *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 137-148.

Marenbon J. (2004-2014a), *Logic at the Turn of the Twelfth Century*, in Gabbay D.V., Woods J. (edd.), *Handbook of the History of Logic*, 11 voll., North Holland, Amsterdam, II, pp. 865-82.

Marenbon J. (2004-2014b), *The Latin Tradition of Logic to 1100*, in Gabbay D.V., Woods J. (edd.), *Handbook of the History of Logic*, 11 voll., North Holland, Amsterdam, II, pp. 1-64.

Markowski M. (1966), "Beitrag zu den polemischen Schriften des Johannes Buridan", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 33, pp. 295-297.

Markowski M. (1982), "Johannes Buridans Polemik gegen die Universalienlehre des Walter Burleigh", *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 26, pp. 7-17.

Marmo C. (1994), *Semiotica e linguaggio nella scolastica: Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. La semiotica dei Modisti*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma.

Marmo C. (1997), "Bacon, Aristotle (and all the others) on Natural Inferential Signs", *Vivarium*, 35, pp. 136-154.

Marmo C. (2010), *La semiotica del XIII secolo: Tra arti liberali e teologia*, Bompiani, Milano.

Martin A. (2019), "Peter John Olivi on Perception, Attention, and the Soul's Orientation towards the Body", in Bălțuță E. (ed.), *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries*, Brill, Leiden-Boston, pp. 304-334.

Maurer A. (1984), "Ockham's Razor and Chatton's Anti-razor", *Medieval Studies*, 46, pp. 463-475.

McMahon W.E. (2003), "Some Non-standard Views of the Categories", in Biard J., Rosier-Catach I. (edd.), *La tradition médiévale des catégories, XII^e^-XV^e^ siècles: Actes de XIII Symposium européen de logique et de sémantique médiévales, Avignon, 6-10 juin 2000*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, pp. 53-68.

Meier-Oeser S. (1997), *Die Spur des Zeichens*, De Gruyter, Berlin-New York.

Meier-Oeser S. (2004), "Mental Language and Mental Representation in Late Scholastic Logic", in Friedman R.L., Ebbesen S. (edd.), *John Buridan and Beyond. Topics in the Language Sciences, 1300-1700*, Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, København, pp. 237-266.

Meier-Oeser S. (2009), *Walter Burley's* propositio in re *and the Systematization of the* ordo significationis, in *Philosophical debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, edd. S. F. Brown - T. Dewender - T. Kobusch, Leiden 2009, pp. 483-506, pp. 491-493.

Meier-Oeser S. (2011), "Die zwei Formen der inneren Rede nach Augustinus. Zum historischen Ursprung der These von der sprachlichen Verfaßtheit des Denkens", in Iremadze T. (ed.), *Philosophy in Global Change*, Nekeri, Tbilisi, pp. 36-55.

Michael B. (1985), *Johannes Buridan: Studien zu seinem Leben, seinen Werk und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des Späten Mittelalters*, 2 voll., Freie Universität Berlin, Berlin.

Michalski K. (1922), "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle", in *Extrait du* Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres Classe d'histoire et de philosophie – *1919/20*, Cracovie, pp. 59-88.

Michon C. (1994), *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Vrin, Paris.

Michon C. (2009), "Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses?", in Biard J. (ed.), *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris, pp. 45-60.

Migliaro S.L. (2021a), "Le premesse fondamentali della semantica di Giovanni Buridano: dalla caratterizzazione dei tre livelli linguistici alla predisposizione cognitiva della *significatio*", *Schola Salernitana – Annali*, 26, pp. 23-65.

Migliaro S.L. (2021b), "Dal *significare* al *concipere*: alcune riflessioni sugli esiti della semantica di Buridano", *Studi sull'Aristotelismo medievale (secoli VI-XVI)*, 1, pp. 215-262.

Migliaro S.L. (2022), "Beyond the Boundaries of Semantics: a Reconsideration of the Origins of the Debate on Signification in the Second Half of the 13^th^ Century", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 33, pp. 105-162.

Migliaro S.L. (2024a), "I modisti, Buridano, Aurifaber: alcune ipotesi di lavoro sull'evoluzione della logica parigina nel secolo XIV", *Antonianum*, 99, pp. 597-651.

Migliaro S.L. (2024b), "Truth and Concepts: The Role of the *oratio mentalis* in William of Ockham and John Buridan", in Cunningham J.P., Gammie R., Foxon A. (edd.), *Mind, Soul and the Cosmos in the High Middle Ages*, Springer, Cham, pp. 197-216.

Migliaro S.L. (in stampa), "The Cognitive Foundations of Language and Truth: Peter Abelard and John Buridan in Dialogue", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 95.

Miller R.H. (1985), "Buridan on Singular Concepts", *Franciscan Studies*, 45, pp. 57-72.

Mondin B. (1998), *Storia della metafisica*, 3 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

Moody E.A. (1947), "Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt: The Parisian Statutes of 1339 and 1340", *Franciscan Studies*, 7.2, pp. 113-146.

Moody E.A. (1953), *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, North-Holland, Amsterdam.

Mora-Márquez A.M. (2015), *The Thirteenth-Century Notion of Signification. The Discussions and Their Origin and Development*, Brill, Leiden-Boston.

Mora-Márquez A.M. (2017), "Aristotle's *On Interpretation* 1, 16a3-9: A New Perspective on the Origin of the Debate on Signification at the End of the Thirteenth Century", in Byden B., Thörnqvist C.T. (edd.), *The Aristotelian Tradition: Aristotle's Works on Logic and Metaphysics and Their Reception in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout, pp. 249-266.

Mora-Márquez A.M. (2019), "Singular Intellection in Medieval Commentaries on Aristotle's *De anima*", *Vivarium*, 57.3/4, pp. 293-316.

Mora-Márquez A.M. (2024), "Simon of Faversham", in Nodelman U., Zalta E.N. (edd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2024 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/simon-faversham/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Moreschini C. (2014), *A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Mullally J.P. (1945), *The* Summulae Logicales *of Peter of Spain*, Moore, Notre Dame (Indiana).

Müller P. (2012), *La logica di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano.

Newton L.A., ed. (2008), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Brill, Leiden-Boston, pp. 295-316.

Noone T. (2013), "Albert and the *triplex universale*", in Resnick I.M. (ed.), *A Companion to Albert the Great*, Brill, Leiden, pp. 619-626.

Normore C.G. (1985), "Buridan's Ontology of Modes", in Bogen J., McGuire J.E. (edd.), *How Things Are: Studies in Predication and the History and Philosophy of Science*, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-Lancaster, pp. 194-200.

Normore C.G. (1987), "The Tradition of Medieval Nominalism", in Wippel J.F. (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., pp. 201-217.

Normore C.G. (1991), "Ockham on Mental Language", in Smith J.C. (ed.), *Historical Foundations of Cognitive Science*, Springer, Dordrecht.

Normore C.G. (2007), "The Invention of Singular Thought", in Lagerlund H. (ed.), *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Springer, Dordrecht, pp. 109-128.

Normore C.G. (2009), "The End of Mental Language", in Biard J. (ed.), *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris, pp. 293-306.

Normore C.G. (2012), "Ockham on Being", in Haaparanta L., Koskinen H. (edd.), *Categories on Beings: Essays on Metaphysics and Logic*, Oxford University Press, Oxford, pp. 78-98.

Nuchelmans J.G. (1973), *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, North-Holland Pub. Co., Amsterdam-London.

Nuchelmans J.G. (1988), "*Appellatio Rationis* in Buridan, *Sophismata* IV, 9-15", in Pluta O. (ed.), *Die Philosophie im 14 und 15 Jahrhundert. In Memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Grüner, Amsterdam, pp. 67-84.

Otto A. (1955), "Introduction", in Johannes Dacus, *Opera*, G.E.C. Gad, Hauniae, pp. ix-xlvii.

Panaccio C. (1984), "Propositionalism and Atomism in Ockham's Semantics", *Franciscan Studies*, 44, pp. 61-70.

Panaccio C. (1990a), "Connotative Terms in Ockham's Mental Language", *Cahiers d'épistemologie*, 9016, pp. 1-22.

Panaccio C. (1990b), "Supposition naturelle et signification occamiste", in Bursill-Hall G.L., Ebbesen S., Koerner K. (edd.), De ortu grammaticae. *Studies in Medieval Grammar and Linguistic Theory in Memory of Jan Pinborg*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, pp. 255-270.

Panaccio C. (1992), "From Mental World to Mental Language", *Philosophical Topics*, 20, pp. 125-147.

Panaccio C. (1999a), "Grammar and Mental Language in Pseudo-Kilwardby", in Ebbesen S., Friedman R. (edd.), *Medieval Analyses in Language and Cognition. Acts of the Symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy*, *January 10-13, 1996*, Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, København, pp. 397-413.

Panaccio C. (1999b), "Semantics and Mental Language", in Spade P.V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, New York, pp. 53-75.

Panaccio C. (2000), "Guillaume d'Ockham, les connotatifs et le langage mental", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 11, pp. 297-316.

Panaccio C. (2001), "Aquinas on Intellectual Representation", in Perler D. (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 185-202.

Panaccio C. (2003), "Connotative Concepts and their Definitions in Ockham's Nominalism", in Biard J., Rosier-Catach I. (edd.), *La tradition médiévale des Catégories (XII^e^-XV^e^ siècles)*, Leuven, Peeters, pp. 141-155.

Panaccio C. (2004), *Ockham on Concepts*, Ashgate, Aldershot.

Panaccio C. (2012), "Ockham and Buridan on Epistemic Sentences: Appellation of the Form and Appellation of the Reason", *Vivarium*, 50, pp. 139-160.

Panaccio C. (2013), "Ockham and Buridan on Simple Supposition", *Vivarium*, 51, pp. 371-384.

Panaccio C. (2015), "Ockham's Externalism", in Klima G. (ed.), *Intentionality, Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, New York, pp. 166-185.

Panaccio C. (2016), "Ockham on Nominal Definitions, Synonymy and Mental Language", in Cesalli L., Goubier F., de Libera A. (edd.), *Formal Approaches and Natural Language in Medieval Logic. Proceedings of the XIXth European Symposium of Medieval Logic and Semantics, Geneva, 12-16 June 2012*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Barcelona-Roma, pp. 393-415.

Panaccio C. (2017a), "Linguistic Externalism and Mental Language in Ockham and Buridan", in Klima G. (ed.), *Questions on the Soul by John Buridan and Others. A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*, Springer, Cham, pp. 225-237.

Panaccio C. (2017b [1999]), *Mental language. From Plato to William of Ockham*, tr. ing. di J.P. Hochschild, M.K. Ziebart, Fordham University Press, New York [pubblicato originariamente in francese: *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Éditions du Seuil, Paris, 1999].

Panaccio C. (2023a), "Four Notes on the Grammar of Ockham's Mental Language", in Hochschild J.P., Nevitt T.C., Wood A., Borbély G. (edd.), *Metaphysics Through Semantics. Essays in Honor of Gyula Klima*, Springer, Cham, pp. 207-220.

Panaccio C. (2023b), *Ockham's Nominalism: A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, New York.

Panaccio C., Pelletier J., Spade P.V. (2025), *s.v.* "William of Ockham", in Nodelman U., Zalta E.N. (edd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2025 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/ockham/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Paqué R. (1970), *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der Neuzeitlichen Naturwissenschaft*, De Gruyter, Berlin.

Parsons T. (2004-2014), "Logic in the 14th Century after Ockham", in Gabbay D.V., Woods J. (edd.), *Handbook of the History of Logic*, 11 voll., North Holland, Amsterdam, II, pp. 157-280.

Pasnau R. (1997), *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pasnau R. (2003), "Cognition", in Williams T. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, New York, pp. 285-311.

Pasnau R. (2007), *Abstract Truth in Thomas Aquinas*, in Lagerlund H. (ed.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Ashgate, Hampshire-Burlington, pp. 33-64.

Pasnau R. (2011), *Metaphysical Themes: 1274-1671*, Clarendon, Oxford.

Pasnau, R., Toivanen J. (2021), s.v. "Peter John Olivi", in Zalta E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2021 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/olivi/> (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Patar B. (1991), *Le Traité de l'âme de Jean Buridan*. De prima lectura, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve.

Patar B. (2008), "Introduction", in Jean Buridan, *Quaestions sur l'art ancien (Isagoge, Traité des Catégories, Traité de l'Interprétation)*, tr. fr. B. Patar, Les Presses Philosophiques, Montréal, pp. 9-26.

Pelletier J.E. (2013), *William Ockham on Metaphysics: The Science of Being and God*, Brill, Leiden-Boston.

Pelster F. (1934), "MS. Assisi 158: Quaestiones at Oxford and Cambridge, c. A.D. 1282-90", in Little A.G., Pelster F. (edd.), *Oxford Theology and Theologians c. A.D. 1282-1302*, Oxford Historical Society, Oxford, pp. 257-258.

Pérez-Ilzarbe P. (2004), "John Buridan and Jéronimo Pardo on the Notion of *Propositio*", in Friedman R.L., Ebbesen S. (edd.), *John Buridan and Beyond. Topics in the Language Sciences, 1300-1700*, Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, København, pp. 153-181.

Perler D. (1992), *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin-New York.

Perler D. (1993), "Duns Scotus on Signification", *Medieval Philosophy & Theology*, 3, pp. 97-120.

Perler D. (1994), "What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects", *Vivarium*, 32.1, pp. 72-89.

Perler D. (2000), "Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives", *Topoi*, 19, pp. 111-122.

Perler D. (2002), *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt.

Perler D. (2003), "Duns Scotus's Philosophy of Language", in Williams T. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge university Press, New York, pp. 161-192.

Petagine A. (2010), "La materia come *ens in potentia tantum*. Tra la posizione di Sigieri di Brabante e la critica di Pietro di Giovanni Olivi", in König-Pralong C., Ribordy O., Suarez-Nani T. (edd.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 295-326.

Pinborg J. (1967), *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Aschendorff, Münster.

Pinborg J. (1972), *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.

Pinborg J. (1975a), "A Note on Some Theoretical Concepts of Logic and Grammar", in *Revue Internationale de Philosophie*, 29, pp. 286-296.

Pinborg J. (1975b), "Introduction to the text", in "The Commentary on Priscianus Maior Ascribed to Robert Kilwardby", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 15, pp. 1*-11*.

Pinborg J. (1976a), "Some Problems of Semantic Representations in Medieval Logic", in Parret H. (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 254-278.

Pinborg J. (1976b), *The* Summulae, Tractatus I De Introductionibus, in Pinborg J. (ed.), *The Logic of John Buridan. Acts of the Third European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Museum Tusculanum, Copenhagen, pp. 71-91.

Pinborg J. (1979), "The English Contribution to Logic before Ockham", *Synthese*, 40.1, pp. 19-42.

Pinborg J. (1982), "Speculative grammar", in Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J. (edd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 254-270.

Pini G. (1999), "Species, Concept, and Thing: Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century", *Medieval Philosophy and Theology*, 8, pp. 21-52.

Pini G. (2001), "Signification of Names in Duns Scotus and Some of His Contemporaries", *Vivarium*, 39, pp. 20-51.

Pini G. (2004), "Il dibattito sulle specie intelligibili", *Medioevo*, 29, pp. 267-306.

Pini G. (2008), "Scotus on the Objects of Cognitive Acts", *Franciscan Studies*, 66, pp. 281-315.

Pluta O. (1996), "Der Alexandrismus an den Universitäten im späten Mittelalter", in *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 1, pp. 81-109.

Pluta O. (2002), "John Buridan on Universal Knowledge", *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 7, pp. 25-46.

Pluta O. (2019), "Buridan's question *Utrum intellectus humanus sit forma substantialis corporis humani (Quaestiones in Aristotelis libros De anima (De secunda lectura)*, lib.III, q.3), in *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 22.1, pp. 201-214.

Pluta O. (2023), "Buridan's question *Utrum circumscripta fide catholica ratio naturalis dictaret intellectum humanum esse formam inhaerentem corpori humano (Quaestiones in Aristotelis libros De anima (De secunda lectura)*, lib.III, q.4), in *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 26.1, pp. 198-213.

Polloni N. (2023), "Conceiving Prime Matter in the Middle Ages: Perception, Abstraction and Analogy", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 105.3, pp. 414-443.

Ponzio A. (2004), "Introduzione", in Pietro Ispano, *Trattato di logica*. Summule logicales, tr. it. e introduzione di A. Ponzio, Bompiani, Milano, pp. iii-xxxviii.

Porro P. (1996), "Possibilità ed *esse essentiae* in Enrico di Gand", in Vanhamel W. (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th anniversary of His Death* (1293), Leuven University Press, Leuven, pp. 211-253.

Preti G. (1976 [1953]), "Studi sulla logica formale nel Medioevo", in Preti G., *Saggi filosofici*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, II, pp. 71-136 [originariamente pubblicato in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 8 (1953), pp. 346-373 e pp. 680-697].

Priest G., Read S. (1981), "Ockham's Rejection of Ampliation", *Mind*, 90, pp. 274-279.

Raizman-Kedar Y. (2009), "The Intellect Naturalized: Roger Bacon on the Existence of Corporeal Species within the Intellect", *Early Science and Medicine*, 14, pp. 131-157.

Read S. (1977), "The Objective Being of Ockham's *Ficta*", *The Philosophical Quarterly*, 27, pp. 14-31.

Read S. (2002), "The Liar Paradox from John Buridan back to Thomas Bradwardine", *Vivarium*, 40, pp. 189-218.

Read S., rec. (2007), "Johannes Buridanus *Summulae: De practica sophismatum*, ed. F. Pironet, Brepols, Turnhout 2004", *Journal of the History of Philosophy*, 45.1, pp. 157-158.

Read S. (2015), "Concepts and Meaning in Medieval Philosophy", in Klima G. (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, New York, pp. 9-28.

Read S. (2023), *s.v.* "Theories of Properties of Terms", in Zalta E.N., Nodelman U. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2023 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/medieval-terms/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Read S., Dutilh Novaes C., edd. (2016), *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 195-220.

Read S., Spade P. V. (2025), *s.v.* "Insolubles", in Zalta E.N., Nodelman U. (edd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2025 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/insolubles/>.

Reina M.E. (2002), Hoc hic et nunc. *Buridano, Marsilio di Inghen e la conoscenza del singolare*, Leo S. Olschki, Città di Castello (PG).

Reina M.E. (2010 [1959-1960]), "Il problema del linguaggio in Buridano", in Res et signa. *Studi di Maria Elena Reina*, edd. L. Cova, S. Nagel, Sismel, Firenze, pp. 97-205 [edizione originaria parte I: "Voci e concetti", *Rivista critica di storia della filosofia*, 14, 1959, pp. 367-417; parte II: "Significazione e verità", *Rivista critica di storia della filosofia*, 15, 1960, pp. 141-165; parte III: "Il linguaggio", *Rivista critica di storia della filosofia*, 15, 1960, pp. 238-264].

Rescorla M. (2023), "The Language of Thought Hypothesis", in Zalta E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edd. E.N. Zalta, U. Nodelman, Summer 2024 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/language-thought/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Riserbato D. (2016), "La ristrutturazione gnoseologica della metateologia. 'Suscettibilità' scientifica della natura divina e multiformità dell'*habitus theologicus* in Pietro Aureolo († 1322)", *Franciscan Studies*, 74, pp. 277-306.

Rochart P. (1972), "Guillaume d'Occam: Le signe et sa duplicité", in Chatelet F. (ed.), *La philosophie mediévale*, Hachette, Paris, pp. 183-203.

Rombeiro M.E. (2011), "Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent", *Journal of the History of Philosophy*, 49.2, pp. 181-220.

Roncaglia G. (1994), "*Utrum impossibile sit significabile*: Buridano, Marsilio di Inghen e la Chimera", in L. Bianchi (ed.), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Brepols, Louvain, pp. 259-282.

Rosier-Catach I. (1992), "Quelques aspects de la diversité des discussions médiévales sur l'adjectif", *Histoire Épistémologie Langage*, 14.1, pp. 75-100.

Rosier-Catach I. (1994), *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e^ siècle*, Vrin, Paris.

Rosier-Catach I. (1999-2000), "Aristotle and Augustine. Two Models of Occidental Medieval Semantics", in Gill H.S., Manetti G. (edd.), *Signs and Signification*, 2 voll., Bahri Publications, New Dehli, II, pp. 41-62.

Rosier-Catach I. (2007), "Signification et efficacité : sur les prolongements médiévaux de la théorie augustinienne du signe", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 91.1, pp. 51-74.

Rosier-Catach I. (2009), "The Augustinian Threefold Word and Angelic Mental Speech", in Shimizu T., Burnet C. (edd.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, Brepols, Turnhout, pp. 16-48.

Roos H. (1961), "Introduction", in Martinus de Dacia, *Opera*, GAD, Copenhagen.

Rubini P. (2019), "The Function of the Intellect. Intentionality and Representationalism", in S. Schmid ed., *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance*, Routledge, Oxon-New York, pp. 101-124.

Russell B. (1905), "On Denoting", *Mind*, 14, pp. 479-493.

Schierbaum S. (2010), "Knowing Lions and Understanding 'Lion'", *Vivarium*, 48, pp. 327-348.

Schierbaum S. (2014), *Ockham's Assumption of Mental Speech*, Brill, Leiden-Boston.

Schneider J. (1983), "Introduction", in Johannes Buridanus, *Quaestiones in Praedicamenta*, J. Schneider ed., Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, pp. 9*-35*.

Schoot H.J.M. (1993), "Aquinas and Supposition: the Possibilities and Limitations of Logic *in divinis*", *Vivarium*, 31.2, pp. 193-225.

Scott T.K. (1965), "John Buridan on the Objects of Demonstrative Science", *Speculum*, 40.4, pp. 654-673.

Scott T.K. (1966), "Introduction", in *John Buridan: Sophisms on Meaning and Truth*, tr. ing. di T.K. Scott, Meredith Publishing Company, New York, pp. 1-60.

Scott T.K. (1971), "Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism", *Journal of the History of Philosophy*, 9.1, pp. 15-41.

Shields C., Pasnau R. (2016), *The Philosophy of Aquinas*, Oxford University Press, New York [prima edizione Westview, Boulder, 2003].

Sobol P.G. (1984), *John Buridan on the Soul and Sensation. An Edition of Book II of His Commentary on Aristotle's Book on the Soul, with an Introduction and a Translation of Question 18 on Sensible Species*, PhD thesis, Indiana university.

Sobol P.G. (2001), "Sensations, Intentions, Memories", in Thijssen J.M.M.H., Zupko J. (edd.), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 183-198.

Spade P.V. (1975a), "Ockham's Distinctions Between Absolute and Connotative Terms", *Vivarium*, 13.1, pp. 55-76.

Spade P.V. (1975b), "Some Epistemological Implications of the Burley-Ockham Dispute", *Franciscan Studies*, 35, pp. 212-222.

Spade P.V. (1980), "Synonymy and Equivocation in Ockham's Mental Language", *Journal of the History of Philosophy*, 18, pp. 9-22.

Spade P.V. (1982a), "Obligations. Developments in Fourteenth Century", in Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J. (edd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 335-341.

Spade P.V. (1982b), *The Semantics of Terms*, in Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J. (edd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 188-196.

Spade P.V. (1990), "Ockham, Adams and Connotation: A Critical Notice of Marilyn Adams, William Ockham", *The Philosophical Review*, 99, pp. 593-612.

Spade P.V. (1999), "Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes", in Spade P.V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 100-117.

Spade P.V. (2007), *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*, Version 1.2, 2007. URL: https://pvspade.com/Logic/docs/ Thoughts,%20 Words%20and%20Things1_2.pdf (ultimo accesso 12 maggio 2025).

Spade P.V. (2016), "Insolubilia", in Read S., Dutilh Novaes C. (edd.), in *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 254-270.

Spade P.V., Yrjönsuuri M. (2020), *s.v.* "Medieval Theories of *Obligationes*", in Zalta E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2020 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/ archives/sum2020/entries/obligationes/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Spruit L. (1995), Species intelligibilis: *From Perception to Knowledge*, Brill, Leiden-New York-Köln.

Spruyt J. (2020 [2011]), "Syncategoremata", in Lagerlund H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht, pp. 1834a-1839b [prima stampa: 2011].

Streijger M., Bakker P.J.J.M. (2016), "Introduction", in Johannes Buridanus, *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis (secundum ultimam lecturam). Libri I-II*, Brill, Leiden-Boston, pp. xliii-clxxv.

Stump E. (1982), "Obligations. A. From the Beginning to the Early Fourteenth Century", in Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J. (edd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 315-334.

Stump E. (1999), *The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species*, in Spade P.V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 168-203.

Suto T. (2012), *Boethius on Mind, Grammar and Logic. A Study of Boethius' Commentaries on* Peri hermeneias, Brill, Leiden-Boston.

Sweeney E.C. (1995), *Supposition, Signification, and Universals. Metaphysical and Linguistic Complexity in Aquinas*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 42, pp. 267-290.

Sylla E.D. (1974), "Autonomous and Handmaiden Science: St. Thomas Aquinas and William of Ockham on the Physics of the Eucharist", in Murdoch J.E., Sylla E.D. (edd.), *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceeding of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages – September 1973*, D. Reidel, Dordrecht-Boston, pp. 349-396.

Sylla E.D. (2001), "Walter Burley's Physics Commentaries and the Mathematics of Alteration", *Early Science and Medicine*, 6.3, pp. 149-184.

Tabarroni A. (1988), "Lo pseudo Egidio (Guglielmo Arnaldi) e un'inedita continuazione del commento di Tommaso al *Perihermenias*", *Medioevo*, 14, pp. 371-428.

Tabarroni A. (1989), "Mental Signs and Representation in Ockham", in Eco U., Marmo C. (edd.), *On the Medieval Theory of Signs*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, pp. 195-224.

Tabarroni A. (2003), "John Buridan and Marsilius of Inghen on the Meaning of Accidental Terms *(Quaestiones super Metaphysicam, VII 3-5)*", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 14, pp. 389-407.

Tachau K.H. (1988), *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology, and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Brill, Leiden-New York-København-Köln.

Terminismo (1996), in *L'enciclopedia della filosofia e delle scienze umane*, De Agostini, Novara, pp. 1002-1003.

Terminismo (sine anno), in *Vocabolario Treccani online*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. URL: https://www.treccani.it/vocabolario/terminismo/ (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

Thijssen J.M.M.H. (1987), "Buridan on the Unity of a Science. Another Chapter in Ockhamism?", in Bos E.P., Krop H.A. (edd.), *Ockham and Ockhamists. Acts of the Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy* Medium aevum *on the Occasion of its 10th Anniversary, Leiden, 10-12 September 1986*, Ingenium, Nijmegen, pp. 93-105.

Thijssen J.M.M.H. (1990), "Once Again the Ockhamist Statutes of 1339 and 1340: Some New Perspectives", *Vivarium*, 28.2, pp. 136-167.

Thijssen J.M.M.H. (1991), "Buridan on the Ontological Status of Causal Relations. A First Presentation of the Polemic *Questio de dependentiis, diversitatibus et convenientiis*", in Zimmermann A., Speer A. (edd.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, II, De Gruyter, Berlin, pp. 234-255.

Thijssen J.M.M.H. (1998), *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Tkacz M.W. (2013), "Albert the Great on Logic, Knowledge, and Science", in Resnick I.M. (ed.), *A Companion to Albert the Great*, Brill Leiden, pp. 507-540.

Toivanen J. (2013), *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*, Brill, Leiden-Boston.

Trentman J. (1970), "Ockham on Mental", *Mind*, 79, pp. 586-590.

Valente L. (2013), "Supposition Theory and Porretan Theology: *Summa Zwettlensis and Dialogus Ratii et Everardi*", *Vivarium*, 51, pp. 119-144.

van der Lecq R. (1983), "Introduction", in Johannes Buridanus, *Quaestiones longe super librum Perihermeneias*, R. van der Lecq ed., Nijmegen, Ingenium, 1983, pp. xiii-lvii.

van der Lecq R. (1985), "John Buridan on Intentionality", in Bos E.P. ed., *Medieval Semantics and Metaphysics. Studies Dedicated to L.M. de Rijk, Ph.D., Professor of Ancient and Medieval Philosophy at the University of Leiden on the Occasion of his 60th Birthday*, Ingenium, Nijmegen.

van der Lecq R. (2000), *Mental Language: a Key to the Understanding of Buridan's Semantics*, non pubblicato. URL: https://www.academia.edu/42930930/Mental_Language_A_key_to_the_understanding_of_Buridans_semantics?source=swp_share (ultimo accesso 26 febbraio 2026).

van der Lecq R. (2005), "Introduction", Johannes Buridanus, *Summulae: De suppositionibus*, R. van der Lecq ed., Nijmegen, Ingenium, pp. xi-xxxviii.

van der Lecq R. (2004-2014), "Logic and Theories of Meaning in the Late 13th and Early 14th Century including the *Modistae*", in Gabbay D.V., Woods J. (edd.), *Handbook of the History of Logic*, 11 voll., North Holland, Amsterdam, II, pp. 347-388.

van der Lecq R., Braakhuis H.A.G. (1994), "Introduction", in Johannes Buridanus, *Quaestiones Elencorum*, Ria van der Lecq ed., Ingenium, Nijmegen, pp. ix-xxxv.

Vaughan N. (2018), "Ockham y el problema de la verdad", in Anselmo de Canterbury, *Tratado sobre la verdad*, F.C. Salamanca ed., Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes, Bogotà, pp. 263-304.

Viscardi A. (1956), "Boezio e la conservazione e trasmissione dell'eredità del pensiero antico", in *I goti in Occidente. Problemi*, *III Settimana di Studi del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo,* Presso la sede del centro, Spoleto, pp. 323-344.

Watson G. (1982), "St. Augustine's Theory of Language", *The Maynooth Review*, 6.2, pp. 4-20.

Weisheipl J. (1965), "The concept of Matter in Fourteenth Century Science", in McMullin E. (ed.), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), pp. 147-169.

Weisheipl J. (1980), "The Life and Works of St. Albert the Great", in Weisheipl J. (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Pontifical institute of Mediaeval Studies, Toronto, pp. 13-51.

Willing A. (1985), "Buridan and Ockham: The Logic of Knowing", *Franciscan Studies*, 45, pp. 47-56.

Wilson G.A. (2011), "Henry of Ghent's Written Legacy", in Wilson G.A. (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden-Boston, pp. 3-24.

Wittgenstein L. (1958), *Philosophische Untersuchungen*, tr. ing. di G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford-Malden.

Wolter A.B. (1990), "Duns Scotus on Intuition, Memory, and Our Knowledge of Individuals", in Adams M.M. (ed.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, New York, pp. 98-122.

Wood R. (1984), "Walter Burley's Physics Commentaries", *Franciscan Studies*, 44, pp. 275-327.

Wood R. (1997), "Introduction", in William of Ockham, *On the Virtues*, Purdue University Press, Indiana, pp. 1-60.

Wöhler H.-U. (2013), "Universals and Individuals", in Conti A.D. (ed.), *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden-Boston, pp. 167-189.

Yrjönsuuri M. (1997), "Supposition and Truth in Ockham's Mental Language", *Topoi*, 16, pp. 15-25.

Yrjönsuuri M. (2007), "William Ockham and Mental Language", in Lagerlund H. (ed.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Ashgate, Hampshire-Burlington, pp. 101-114.

Zambon M. (2003), "*Aristotelis Platonisque sententias in unam revocare concordiam*. Il progetto filosofico boeziano e le sue fonti", *Medioevo*, 28, pp. 17-49.

Zheng Y. (1998), "Metaphysical Simplicity and Semantical Complexity of Connotative Terms in Ockham's Mental Language", *The Modern Schoolman*, 75, pp. 253-264.

Zimmermann A. (1971), *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250-1350*, Brill, Leiden-Köln, I.

Ziwei Y. (1998), "Ockham on Connotative Terms", *Medieval Philosophy*, 9, pp. 83-92.

Zupko J. (1989), *John Buridan's Philosophy of Mind: An Edition and Translation of Book III of his Questions on Aristotle's* De anima *(Third redaction), with Commentary and Critical and Interpretative Essay*, PhD thesis, Cornell University.

Zupko J. (2003), *John Buridan. Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana).

Zupko J. (2015), "On the Several Senses of *Intentio* in Buridan", in Klima G. ed., *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, New York, pp. 251-272.

Zupko J. (2017), "Intellect and Intellectual Activity in Buridan's Psychology", in Klima G. (ed.), *Questions on the Soul by John Buridan and Others. A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*, Springer, Cham, pp. 183-192.

Zupko J. (2024a), *John Buridan*, in Zalta E.N., U. Nodelman (edd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2024 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/buridan/ (ultimo accesso 12 maggio 2025).

Zupko J. (2024b), *The Philosopher as Arts Master: Buridan's Career at the University of Paris*, in Johnston S., Lagerlund H. (edd.), *Interpreting Buridan. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 7-21.

Indice dei concetti

Accidente, 104-106, 115, 117, 136-137, 229-230, 235-238, 241-244, 291, 436-437, 448, 451-452
  grammaticale, 306-309
Adiacenza (*adiacentia*), 341-342, 344-355, 357-358, 361-363, 437, 445-456, 460, 505-511, 546, 548-549
Affezione dell'anima (*passio animae*), 43-44, 47-51, 67
  come concetto, 87-88, 92-93, 306, 319-320, 516-518
  come *res* in *esse obiectivum*, 539
  come *res* patita, 113-114
  come specie, 69-71, 76-78, 81, 118-119
Agente (*agens*), 67, 94-95, 120, 162, 174, v. anche Intelletto agente, Senso agente
Alterazione (*immutatio*), 67, 80, 162-163, 176, 200
Ampliazione (*ampliatio*), 391-392
Angelo, 182, 430, 552-553
Appellatum, 449-450, 455
  e *suppositum*, 443, 447-448, 452, 454-456, 506, 508
  non determinato dalla connotazione, 446, 450-451, 460, 462-463, 470
Appellazione, 369, 440-460, 467-479, 506, 508, 546, 548
  di ragione, 323, 460-479, 550-551
Apprensione, 66-67, 73-75, 79-81, 86, 151, 154, 167, 195, 296, 331-332
Arbitrario/arbitrarietà 26, 353, 550-551
Astrazione, v. anche Conoscenza astrattiva e intuitiva
  dall'essere, 104-105, 107
  della specie, 75-76, 83, 182, 254
  in Buridano, 270-272, 456-460
  potenziale o virtuale, 162-163, 260
Atomismo semantico, 372-373
Atto (*actus*), v. anche Potenza e atto
  dell'anima, 141, 209, 461
  di apprensione o cognizione, 156, 160-161, 171-172, 177-178, 181, 185, 207, 209-210, 256-260, 273-285, 326, 331-332, 341, 458, 499, 523, 527, 533-535, 542, 544
  di giudizio, 156
  di imposizione, v. Imposizione
  di ostensione, 378, 398-399, 412-414, 421-422
  di volontà, 173, 492, 495-496, 498
Avverbio, 306, 338-340, 429

Categorema/categorematico, 215, 300, 335, 338-339, 341-342, 368, 396-397, 502-505, 523, 550
Categoria (*praedicamentum*), 52-53, 134-141, 229-230, 240-246, 329, 425, 431-436, 441-443, 445-446, 448, 523, 545-546
Causa/causale, 165, 170-173, 179-180, 201-202, 284, 297, 299, 318, 350-351, 376, 401-403, 407-408, 422-423, 490, 499, 545
Certitudo, 105, 107-108
Chimera, 349-351, 376-377, 569-572, 575
Concepire/concepito, 282, 286, 329-330, 342, 345-347, 350-353, 398, 410-411, 416-418, 453-455, 458, 466, 507-508, 515, 527, 543

Conceptio intellectus, 84-93, 101, 111, 119, 541
Concetto, v. anche Imposizione dei concetti, Linguaggio mentale, *Ratio*, Segno mentale, Termine mentale
aggettivo (*adiectivus*) e sostantivo (*substantivus*), 341-342, 344-345, 453-454, 502-503, 505-511
assoluto e connotativo, 481-502, 505-511, 542
categorematico e sincategorematico, 341-342, 397-398, 482-502, 502-511, 519-520, 523, 529
come *actus* in Ockham, 214-216
come *fictum* in Ockham, 201-212, 293
come *medium* 54, 56, 69
complessivo (*complexivus*), 338-339, 396-397, 503, 516, 519
complesso, 156, 304, 313-314, 332-334, 336, 348-349, 352, 396, 488, 506-511
e i suoi *significata*, 317-324
la sua funzione in Buridano, 278-284, 286, 333, 350-351
relativo, 238, 522-524
semplice (*incomplexus*), 202, 279, 281, 283, 313-314, 316-318, 336-337, 348, 373, 405, 453, 460, 481, 484, 502-505, 507-508, 510-511, 558-559, 567, 572-573
semplice come atemporale, 330-333, 397-398
singolare, 269, 398-408, 411-412, 416-419, 423, 459, v. anche Conoscenza singolare
universale, 171-173, 193, 208, 213, 215-216, 225-236, 271-273, 293, 416-419, 456-459, 505-506, 520-521, 545, v. anche Conoscenza universale
Concettualismo/concettualista, 130, 132-134
moderato, 146
Connotazione/connotativo, 241, 281, 301, 303, 316, 329-330, 395, 397, 425-440, 444-446, 448-456, 460-461, 462, 469-470, 474-476, 479, 481, 493-494, 507-511, 540, 541, 545-546
Conoscenza (*cognitio*), 75-78, 80-81, 146-147, 164, 170-171, 178-180, 259-260, 440, 539, 541-544
astrattiva e intuitiva, 147-161, 177-178, 188-189, 197, 204-205, 269-270, 284-285, 401-408, 422, 477, 490, 545
confusa e distinta, 190-197, 266-273, 284-285, 295, 422, 546
della quiddità, 85-87, 117
di Dio da parte dell'uomo, 210-213
di sé da parte dell'intelletto, 277
ed esseri inanimati, 463-467
singolare, 66-67, 75, 80, 96, 103, 107, 126, 146-147, 160, 163, 181-197, 201-202, 204, 207, 213-215, 233, 236, 261-273, 284-285, 398-423, 459, 462, 506, 542, 545, 546, 552-553
universale, 80-81, 85-87, 158, 171, 189-190, 202-203, 207, 265-266, 271-273, 297, 403, 417, 456-459, 541
Consignificare, 103, 300, 329, 337, 397-398, 432-434, 446, 451
Convenienza (*convenientia*), 77, 237-239, 266, 422, 458
Convenzionale (*ad placitum*), 76, 215, 310-311, 313, 342-345, 348, 352-353, 479, 485, 487-489, 492-494, 496, 513-514, 522, 526, 528-535, 550-551
Convenzionalista/convenzionalismo, 27, 550-551

Definizione, 85-87, 91, 104, 324
come (non) convertibile con il definito (*definitum*) 315-317, 334-335, 543-544
nominale (*quid nominis*), 316, 350-352, 427-431, 510, 541, 573
quidditativa, 233-235, 582-583
reale (*quid rei*), 428-430
Descrizione definita, 350-351, 406-410, 412, 573
Dibattito, 28, 221, 481-482

sull'oggetto di intellezione, 89
sulla significazione (*magna altercatio*), 35, 39-121, 125, 217, 289, 359, 540, 542
sulle specie intelligibili, 69

Ente (*ens*), 99, 103, 105-106, 120, 130-135, 140, 200, 202-204, 207-212, 214-215, 233, 236-237, 241-244, 247-248, 280, 422-423, 450-451, 545, 569-573
come termine, 241, 426, 509-510, 514, 540-541
corruttibile o incorruttibile, 393-395
di ragione (o fittizio), 106, 202, 210-212, 214, 305
Equivocità/equivoco, 69, 111, 318-319, 324, 383-384, 496-497, 522, 527-534, 550
Esse
apparens, 199-200, 247, 539
deminutum, 149, 197-198
essentiae vs *existentiae*/*in effectu*, 103-108, 112-113, 115, 117-118, 125, 132
obiectivum/*intentionale*, 197-213, 247
quidditativum, 112, 120
subiectivum, 171, 202-203, 206-207, 215, 250, 274-275, 539
Essenza/essenziale, 83-86, 103-108, 112, 114-115, 117-120, 138, 190, 231-239, 253-254, 266-269, 271, 426, 458-459
Estensionalismo/estensionalista, 292, 321, 423, 466, 479, 538-539
Estensione/estensionale, 88, 90, 99, 104, 111, 120, 125, 245-246, 289, 294, 302, 315, 319, 335, 357, 367, 391, 450, 466, 475, 541, 548-549
Esternalismo/esternalista, 25n, 34n, 310-314, 318

Facoltà (o potenza) dell'anima, 67-69, 74-75, 80, 82, 88, 93, 97, 152, 154, 176, 183-185, 187-188, 254-260, 264-270, 277, 402, 422
attive e passive, 165-174, 273-275, 402, 490-492, 498-499, 557
Fantasma (*phantasma*), 79-81, 83, 100-101, 149-150, 162-164, 176, 181-182, 185, 197, 256-257, 259-261, 275-277, 512-513, 563, 567
Fictum, 128, 201-215, 292-293, 486-487, 498-499, 542-543
Figmentum, 112, 202
Forma, 68, 72-78, 82, 100-101, 164, 280, 357, 365
e materia del termine, 447-448, 450, 452, 467-477
Formale propositionis, 503-504, 558-559, 572

Genere
in senso categoriale, 85, 135, 138, 144-146, 203, 237, 241, 291, 334-335, 362, 428-429, 435
in senso grammaticale, 308-309, 507-509, 531
Gnoseologia/gnoseologico, 32-35, 66, 76-77, 88, 97-98, 116, 120, 216, 284-286, 289, 331, 396, 511, 541, 543
Grammatica/grammaticale, 41, 304-305, 307-309, 338-345, 348-349, 362-363, 376, 413, 420, 428, 441-442, 484-485, 493-497, 509, 531, 550-551

Habitus
in Bacone, 97-98
in Buridano, 256-257, 259
in Ockham, 140-141, 171, 176-177, 180

Idolum, 200-201, 203, 212, 214
Illusione sensoriale, 154, 199-200, 269-270
Immagine (*imago*), 49, 68, 79, 80, 82, 175-177, 179, 182, 283, 296, 543
Impositore (*impositor*), 110-111, 312
Imposizione (*impositio*), 310-314, 352, 372, 385, 389, 409-410, 484, 486, 488, 527-528, v. anche *Vis impositionis*
dei concetti, 406, 486, 488, 493-502, 529-531, 550
prima e seconda, 114, 116, 120, 292, 310, 383
Impressione/impresso, 67, 95, 99, 162-164, 176-177, 200, 203
Indifferenza, 148
dell'essenza, 83, 104-107, 117, 230, 331
nella rappresentazione, 456-460
ontologica, 95, 99
temporale, 330-332, 389-390, 396-398, 440, 459-460

Individuo (*individuum*), 135-136, 183-187, 190, 192, 196, 233-234, 268, 272, 399-400, 402, 405, 409-410, 414-415, 417-418, 420, 441, 455, 459, 462, 541, 552
In prospectu, 266-271, 410-411, 512-513
Intelletto (*intellectus*), 146, 154-155, 357, v. anche *Conceptio intellectus*, Conoscenza astrattiva e intuitiva, Oggetto di cognizione
agente, 80, 100, 273-275
come dipendente dai fantasmi, 258, 276-277
come facoltà passiva, 169-174, 489-492, 498-500
divino, 106, 268-269, 562, 567
immateriale, 162-163, 263-265
nel senso di concetto, 47-53, 59, 63-66, 69-70, 100, 102, 116, 290, 292, 325-327, 357, 376, 518-519, 549, 569
possibile, 80, 82, 85, 273-275
Intellezione, 47-49, 65, 67, 75, 81-83, 85-86, 89-90, 118-120, 148, 150-151, 181-182, 189, 196, 202-203, 209-212, 214-215, 257-262, 274-283, 357, 396, 400-404, 517-519, 539, 557-559, 562-563, 566-569
Co-intellezione, 330, 396-397
Intensione/intensionale, 209, 352, 450, 460, 465-468, 478, 550-551
Intenzionale/intenzionalità, 59, 128, 153, 162, 166-167, 175-176, 199-201, 203-204, 208, 215, 248, 250, 282, 324, 335, 533, 544
Intenzione (*intentio*), 73-77, 79-80, 100-101, 103, 119, 255-257, 259, 267-268, 275, 277, 411, 465
come concetto, 306, 309, 326-327, 347, 374, 400-401, 516, 519, 525, 534, 535
dell'autore (*auctoris*), 383-385
prima e seconda, 171, 230, 374, 383, 486-487, 488, 490, 498, 526
Internalismo/internalista, 25n, 34n, 285, 314
Istitutore (*instituens*), 215, 514
Istituzione, 77, 215, 292-293, 299, 309, 312, 320, 324, 335, 348, 352-353, 372, 382, 385, 484, 486-488, 493-496, 500-501, 519, 524, 528-529, 532

Linguaggio, 25-27, 40-41, 43, 49, 54-55, 57, 76-77, 299-300, 305, 338-339, 342-350, 352-353, 396, 398, 479, 524, 544, 546-553
mentale, 86, 204, 208, 215-216, 285-286, 304-318, 336-345, 403-404, 422-423, 481, 483-488, 495-498, 500-502, 511-512, 520, 522, 525, 530, 534-535
Logica, 23, 25-26, 28-34, 39-43, 48, 53, 61-63, 69, 118-119, 129, 298, 324, 344-345, 364, 368-369, 375-376, 425, 440, 549, 552
dei moderni (*modernorum*), 29-31, 129-130, 356, 359
formale, 30-32, 364
nova e *vetus*, 29
terminista, 129-130, 322

Materia, 75-76, 78, 83, 88, 105, 112, 130, 143, 170, 181-182, 254-255, 274, 280, 357, 430, 439, 477, 504, 558-559, v. anche Forma e materia del termine
e le sue condizioni (*conditiones materiae*), 71-72, 88
prima, 279-281, 544, 566
Miracolo, 137-139, 242-244, 246, 436, 547
Modismo/modisti, 41, 324-325, 342-343, 355-356, 538-539, 548
Modo (*modus*)
d'adiacenza (*per modum adiacentis*), v. Adiacenza
della determinazione e del determinabile (*per modum determinationis et determinabilis*), 340-342, 396, 508, 576-577
di comprendere/concepire (*intelligendi/concipiendi*), 103-104, 270, 282-286, 335-336, 342-345, 450-456, 464-466, 505, 538, 544, 546, 548-549, 559, 573
di significare (*significandi*), 40-41, 103, 342-344, 409-410, 412, 428, 538
di sussistenza (*per modum subsistentis*), 341-344, 358, 437, 452-453, 505-509, 548-549
Moto, 199, 454-455, 508, 565
locale come criterio per il riconoscimento di una cosa reale 136-137, 139-141, 245-246

Natura, 47-48, 83-84, 87-88, 92, 99-101, 103, 134, 173, 188, 230, 237, 252-254, 365, 372, 381, 428, 430, 541, 547
Nome, 47, 49-50, 52, 64-66, 91-92, 114, 133, 306-308, 320-321, 329-332, 337, 339-345, 358-359, 414-416, 419, 433, 441, 444, 456, 473, 571, 574
  assoluto e connotativo, 427-431, 510, 546
  mentale, 306-308, 337, 339-345, 513, 531
  proprio, 404, 409, 411-412, 419
  radicalmente non denotante, 349-350
Nominalismo/nominalista, 23-25, 28, 34, 40-41, 128-134, 145-147, 227-231, 240, 284, 423, 544-548
  essenzialista, 231-239

Ockhamismo/ockhamista, 22-28, 34, 146, 219-221, 547-549
Oggetto (*obiectum*), 80, 135, 144-145, 233-234, 245, 281, 283, 294-295, 301-303, 321-323, 399
  beatifico, 148, 150
  come agente, 174-175
  considerato *absolute*, 117-118
  della conoscenza astrattiva e intuitiva, 148-154, 156-161, 183-184, 259, 269-270, 400, 403-408
  della logica, 26-27, 459, 512
  di cognizione, 71-72, 74-75, 81-90, 96, 100-103, 110-113, 116, 120-121, 146, 163-170, 175-197, 248-253, 261-274, 280, 285, 289, 292, 296-297, 324, 553
  e la sua identificazione con il soggetto conoscente, 67-69
  reale vs intenzionale, 197-208, 211, 230
Ontologia, 40-41, 104-106, 117, 119-120, 125, 275-276, 355, 359-360, 381-382, 399, 419, 442-443, 447-448, 451-452, 514, 542
  di Buridano, 225-246, 266, 284, 331, 423, 435, 437, 546-547
  di Ockham, 128-147, 284, 422, 425, 430-432, 542, 545-546
Ordinatio naturae, 48-53
Organo
  del senso comune, 256-258
  di senso, 80, 167-168, 175-176, 250-255, 263-264, 274-275, 285, 566

Paronimo, 443
Participio
  come nome, 340
  nella mente, 306-308
Peccato (o caduta) originale, 155, 270
Potenza
  dell'anima, v. Facoltà dell'anima
  divina, 153, 187, 410
  e atto, 67, 104, 115, 131, 230-231, 251
Potenzialità/potenziale, 426
  Pura potenzialità, 279-280
Predicabile, 337, 495
  porfiriano, 40, 236-237
Predicato/predicare, 231, 335, 337, 339, 358, 361, 369-370, 374, 398-399, 420, 467-469, 471-478, 559
  predicato mentale, 205, 207, 212, 486, 501, 504, 542
Predicazione, 301-303, 305, 416, 432, 473-474
  universale, 237-239
Principio, 78, 105, 117-118, 139-141, 148-149, 200, 211, 322-323, 442, 464-465, 469, 477, 479, 490, 500, 541
  d'azione, 84-85, 100, 176
  di composizionalità, 304, 333-334, 514-516
  di dissomiglianza rappresentazionale, 252-254, 285, 408
  di omogeneità, 95-96, 252-253
  di parsimonia, 141-147, 162, 170, 177, 261, 278
  di presenza, 250, 254, 285, 408
  di Scoto, 187-188
  di transitività, 346-352
  strumentale, 74, 120, 166-167, 180
Principium recordationis, 405, 407
Pronome, 340, 358
  dimostrativo, 302, 369-370, 377-380, 399, 412-416, 419-422, 467-468, 474-475, 477-478
  nella mente, 306-308, 342

Proposizionalismo, v. Atomismo semantico
Proposizione (*propositio*), 156-158, 293-294, 300-303, 358, 361, 363-370, 372-374, 377, 387, 389-391, 419, 421-422, 450-451
  categorica, 340, 393-395, 398, 474
  come *fictum*, 202-213, 215
  congrua, 344, 413, 509
  dimostrativa, 45-46, 392-396
  in re, 205-208
  ipotetica, 395
  modale, 467-469, 473, 475-478
  nella mente, 85-86, 209-213, 279, 283, 313-314, 349-350, 397, 489-494, 498, 501-505, 514-521, 524-529, 532-535, 558-559, 572
  vera o falsa, 284, 298, 382-386, 454-455, 461-462, 467-468, 474-479, 514, 521-522, 524-527, 544, 550-551
  vocale, 87, 349-350, 493-494, 516-517, 520, 524-525
Proprietà, 52, 65, 72, 104, 112, 129-130, 171, 184, 186-187, 229, 237-238, 264, 409-410, 438
  accidentale/contingente, 157-158, 160-161, 171, 183-184, 194, 201-202, 236, 238, 268, 411, 418
  dei termini (*proprietas terminorum*), 30, 42-43, 304, 322-336, 345-353, 355-380, 391, 443-444, 448, 460, 470-472, 511-512, 531, 544, 546
  del discorso (*proprietas sermonis*), 395
  grammaticale, 40-41, 307-309, 338, 340, 342-345, 493-494, 531-533, 549-550

Qualità, 65-66, 250-252, 441-442
  come concetti e impressioni, 176-177, 203, 207, 214-216, 501, 557
  in Buridano, 240-244, 284, 435-437, 446-447, 546
  in Ockham, 135-141, 144-145, 284, 425, 431-433, 452, 542
Quantità
  in Buridano, 240-246, 435, 447, 546
  in Ockham, 134-137, 432
Quiddità (*quidditas*), 85-87, 99-100, 104-106, 111-112, 114-117, 230-236, 239, 581-584

Rappresentare, 168-169, 178, 259
  ciò che esiste o non esiste, 149
  indifferentemente più oggetti, 266, 456-460
  individualmente, 75, 266-268, 418-419
  in riferimento alla semantica dei termini, 359, 361-362
Rappresentazionalismo/rappresentazionalista, 68-69, 77-78, 150n, 168, 178, 246-254, 284-285
Rappresentazione/rappresentativo, 68-69, 77-78, 163-164, 168-169, 177-180, 186, 247, 252, 255, 258-259, 270, 277-278, 284-285, 304, 359-360, 520, 522, 534, 546-547
  e il modello pittorico, 253-254
  singolare e universale, 80, 82, 181-182, 265-273, 400-401, 408, 457-460, 513
  vs atto cognitivo, 273-284, 543, 562, 567-568
Rasoio, 142, 175
Ratio, 91, 106, 111, 143, 164, 174, 323-324, 528
  appellata, 323, 461-479
  discretiva, 196-197, 267
  quidditativa, 233-236, 581-584
  significandi, 323-325, 548
  substantiae, 324
Realismo, 94, 96, 103, 120, 129, 228-229, 542, 545
  diretto, 178, 209, 212-213, 254
  moderato, 131-132, 145-146, 228, 232-234
  platonico, 233-234
Realista, 40, 96, 129-130, 226-231, 233, 236-237, 262, 284, 362, 381, 454
Referenza, 364, 375, 399, 407, 416, 443-444, 454, 511, 535, 543, 546
  obliqua, 445-450, 452, 460, 462-463, 474, 475-477
Referenziale/referenzialità, 7, 82, 87, 294, 299, 321-322, 383, 386-387, 390-392, 398-399, 410, 448, 452, 454-455, 505, 534-535
Reflexio, 76, 81-82, 181-182, 186

Relazione (*respectus*), 153, 297, 310, 438-439, 451-452
causale, 401-403, 406-407, 422-423
come categoria, 137
dal punto di vista ontologico, 153, 238-239, 243-244, 266, 431-432
di adiacenza, v. Adiacenza
di subordinazione, v. Subordinazione
e universalità, 456-457
epistemologia e semantica, 125-126, 211, 216-217, 289-290, 325-326
in divinis, 131, 137-138, 145, 213, 426-427
intramentale, 238, 523-524, 534
mente-oggetto, 121, 166, 198-199, 259, 270, 285, 346-347, 542
segno-cosa, 293-295, 301-303, 321-322, 360, 389, 407-408, 542-543, 545
Restrizione (*restrictio*), 333-334, 361, 391

Scienza (*scientia*), 41, 63, 66-67, 99-100, 140, 145-146, 161, 196, 232-233, 267-268, 290, 524-525, 552
dimostrativa, 117-118, 392-398, 544
Segno
in Agostino, 55-63, 296, 482
in Boezio, 44-46
in Buridano, 325, 327
in Ockham, 294-303, 321, 389
mentale, 25-27, 211, 215, 298, 310, 487, 512-513, 516-520, 530-531, 542-543, 545
naturale, 211, 214, 296-299, 310, 487, 489, 530
subordinato, 309-310, 347
Semiotica, 56, 58, 325, 482-484
Senso, 66-67, 81, 149, 154, 159, 183-188, 199-201, 248-254, v. anche Organo di senso
agente, 273-275
e la sua conoscenza distinta o confusa, 191-197, 266-273, 505-507
esterno, 75-76, 78-79, 96-97, 175-176, 258-259, 263-266, 269, 272, 401, 418, 422
interno, 80, 176-177, 200-201, 254-258, 264
non percepisce mai *unum*, 422

Significare, 50, 59, 327, 411, 426, 432, 440, 483, 514-515, 518-520, 523-524
definizione, 63, 65-66, 102, 116, 118, 300-303, 325-326, 387-390, 427-428, 474, 559, 569
e *intelligere*, 81, 113, 211, 216, 289-295, 322-325, 541
naturalmente, 296, 309, 489, 495-496, 498, 513-514, 530-531
sine o *cum tempore*, 111, 320, 329-332
Significativo, 65, 293, 337, 347, 349-350, 380-381, 442, 446, 513-515, 520, 526
Voci significative e non significative, 327-329
Significato (*significatum*), 54, 56, 60-65, 298-299, 301-302, 312-315, 329-330, 373-374, 404, 430, 496
determinato dalla supposizione semplice o personale, 40, 293-294
e le sue variazioni nel tempo, 318-322
immediatum o *ultimatum*, 310, 347, 380-381, 383, 460-461
Significazione (*significatio*), v. anche Dibattito sulla significazione
atemporale (o onnitemporale) 329-331, 349, 388-389, 459-460, 519, 543
in Agostino, 53-60
in Alberto Magno, 75-77
in Boezio, 48-53
in Buridano, 322-336, 345-353, 376-379, 540-541, 544
in Ockham, 292-295, 300-303, 309-312, 318-322, 372-376, 387-390, 543-544
in Tommaso d'Aquino, 87-88
nei concetti in Buridano, 511-520
nei manuali di logica del secolo XIII, 356-362
ricezione della teoria tomista, 90-94
teorie estensionali nella seconda metà del secolo XIII, 97-99, 102-103, 110-111, 113-116, 119-120, 537-540
Simbolo (*symbolum*), 44-46
Sincategorema/sincategorematico, 30, 300, 335-336, 338-339, 351, 433-434, 519
mentale, 341-342, 396-398, 483-498, 501-505, 519-520, 529, 531, 550

Singolare, 40, 93, 131-134, 136, 144-146, 177, 240, 284, 430, 478, 542, 545-547, v. anche Conoscenza del singolare, Essenza singolare, Termine singolare
come causa degli atti cognitivi, 171, 401-403, 490, 493
determinato (*determinatum*) e vago (*vagum*), 272
in senso grammaticale, 308-309, 378, 531
Sinonimia, 138, 242, 431, 507
nel linguaggio mentale, 307, 316-317
Sintassi, 348-349, 358, 361, 543
nella mente, 126, 304, 317, 500, 520
Soggetto (*subiectum*), 115, 198-199, 229-230, 242, 251, 254, 274-275, 357, 431, 436
conoscente, 67, 170, 203, 268
e affezione (*passio*) nella teoria della connotazione, 437-439, 447-448, 505-507, 511
in senso logico-grammaticale, 210, 212, 363-364, 369-370, 376, 419, 471-475, 509
subiectum transmutationis, 279-280
Somiglianza (*similitudo*), 47-48, 68-70, 77-79, 81-83, 110-111, 113-114, 149, 162-163, 252-253, 285, 326, 337, 346-347, 495-496, 516-518
e la sua differenza con l'atto cognitivo, 273-285, 544, 557-558, 562, 566, 568
singolare e universale, 265-273, 400-401, 403, 457-459
tra gli oggetti, 192-193, 195-196, 237-239, 456-457
Sostanza (*substantia*), 65, 103, 134-138, 144, 234-236, 240-246, 266-269, 428, 430-435, 437, 439, 442, 445-448, 450-452, 459, 542, 545, 581-582
corporea e incorporea, 232, 248, 253
e la sua conoscenza, 291
e le sue proprietà, 229-230
prima e seconda, 241, 441
Specie (*species*), 67-69, 73-88, 90-102, 110-111, 116, 118-121, 161-169, 174-186, 265-270, 281, 285, 292, 296, 400-401, 408, 411, 418-419, 457-459, 539, 542, 546, 562-569
come predicabile, 40, 171, 192, 233, 235-237, 334-335, 365, 374, 380, 382-383, 386, 513, 520-522, 526-528, 581-584
come segno, 512-513
come significato, 69-70, 75-77, 87, 91, 93, 98, 361
di qualità, 137, 140, 431, 542
in medio, 95-97, 167, 174-176, 240, 254-255
intelligibile, 69-70, 75, 80-85, 87, 91, 93, 100-101, 119, 149, 162, 168, 170, 175, 178, 185-186, 197, 240, 257-261, 275-281, 400, 458, 512, 562-568
sensibile, 75, 80-82, 162, 168, 175-178, 185-186, 246-255, 274, 278, 400, 408, 563, 566
specialissima, 187-188, 190
Spirito/spirituale, 80, 100, 145, 162, 185, 232, 247-248, 250
Status termini, 391
Statuti nominalisti, 219-223, 382, 384-385
Subordinazione, 309-314, 318-319, 347-349, 357-358, 364, 399, 404, 476, 484, 507, 510, 522, 528, 531-532, 540, 551
inversa, 406, 486
Suppositum, 107, 362, 378, 427, 439
e *appellatum*, 443, 446-452, 454-456, 460, 506, 508
e individuo reale, 398-399, 413, 415-416, 422-423, 545
e teoria dell'*appellatio formae*, 468, 472-475, 478
in senso grammaticale, 376, 509
presente, passato, futuro o possibile, 302, 320-322, 387-391, 396
Supposizione (*suppositio*)
abituale (*secundum habitum*), 357-358, 361, 367-368
accidentale e naturale, 365-368, 386-398, 440, 466, 544, 548
definizione nei manuali del XIII secolo, 355-364
del *fictum*, 210-211
distributiva, 464-465
e appellazione, 443-444, 446, 448-452, 454-456, 462-463, 466, 468-475, 546
e connotazione, 427, 438

e significazione, 293-295, 299-303, 320-321, 543
materiale, 327, 349-350, 364-365, 370-371, 374-375, 380-385, 463
nel linguaggio mentale, 214-216, 524-535, 550-551
personale, 40, 42-43, 364-365, 370-371, 374-375, 380-385
semplice, 40, 364-365, 380-382, 547
teoria di Buridano, 332-334, 376-386
teoria di Ockham, 368-376

Termine, 301-303, v. anche Proprietà dei termini
appellativo o non appellativo, 439-456, 460-461, 473
assoluto e connotativo, 25, 330, 425-440, 445-446, 450-451, 456-460, 481, 506-511, 545-546
astratto o concreto, 138, 303
categorematico e sincategorematico, v. Categorema/categorematico, Sincategorema/sincategorematico
come oggetto reale, 205, 213, 542
connotativo, 427, 429, 432
dell'atto di conoscenza, 85-86, 200-202, 205, 213, 293, 542
denominativo, 441-442
di genere neutro, 508-509
di una relazione, 153, 198
equivoco e univoco, 324, 522, 527-530, 534, 550
mentale, 204-205, 210, 214, 285, 306, 308, 310, 313, 317-319, 331, 336, 342-344, 348, 350, 396-398, 403-404, 406-407, 483-486, 492, 497-498, 501-511, 513-521, 524-525, 528-530, 534-535, 545, 551
mentale propriamente o impropriamente detto, 531-532
relativo (*relativus* o *respectivus*), 428, 432-433, 523-524
singolare, 120, 399, 403-408, 413-423, 545
universale, 102-103, 111-115, 120, 293, 417, 422, 513, 520-521
vuoto, 349-352, 375, 454-455
Terminismo/Terminista, 40, 129-130, 376-377, 437, 452-453
Transitio temporis, 139-141
Triangolo semantico, 51

Universale, 83-86, 92, 94-96, 99-105, 107, 112-115, 119-120, 129-130, 146, 163-164, 359, 365, 374, 381, 541-542, v. anche Concetto universale, Conoscenza universale, Termine universale
come oggetto di sensazione, 186-188, 194-195, 264-266
come prodotto dalla natura, 171-173
e la scienza, 66, 80, 83, 148, 161
maggiormente e meno universale, 189-190, 194-195, 272-273
nell'ontologia di Buridano, 225-240, 284, 463-467, 544-546
nell'ontologia di Ockham, 131-134, 284, 542, 545
Universalità, 84, 86, 103-105, 112, 115, 120, 130, 133, 214, 465
Univocazione (*univocatio*), 443
Univoco (*univocum*), 111-112, 324

Verbo (*verbum*)
all'infinito come nome, 340
come parte del discorso, 47, 52, 329, 337, 339-340, 343, 358-359, 440
esterno, 56-57, 60
in senso grammaticale nella mente, 306-307, 309, 330-331, 337, 341
intensionale, 460-461, 465, 550-551
mentis o *interius*, 60, 63, 85-87, 89, 91, 119, 201, 204
Verità, v. Proposizione vera o falsa
Virtus sermonis, 382-386
Vis impositionis, 372, 383-386, 389-390, 392, 543
Volontà, 165, 172-173, 489-492, 496-502
Vuoto (*vacuum*), 350-351, 560-562, 569, 571-573, 575-576

Indice dei manoscritti

Basel, Universitätsbibliothek,
F. I. 11: 555
F. V. 2: 555

Berlin, Staatsbibliothek,
lat. 387: 555

Cambridge, Corpus Christi College,
503: 16, 555-577

Cambridge, Gonville and Caius,
344/540: 188n

Cambridge, Library of Peterhouse,
152: 16, 42n, 109, 110n-112n

Carpentras, Bibliothèque Inguimbertine,
Cod. 292: 16, 223n, 238n-239n, 242n-243n, 323n, 330n-331n, 333n, 341n, 344n, 351n, 436n, 440n, 463n, 517-518, 520n-521n, 523n

Edinburgh, University Library,
138 (Laing 48): 138n, 371n

Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf.,
CA 2° 298: 555
CA 2° 305: 460n
CA 2° 306: 160n
CA 2° 315: 517n
CA 2° 322: 517n
CA 2° 344: 16, 555-577
CA Q. 70 A: 41n

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale,
Conv. soppr. A.3.120: 124n
Conv. soppr. A.4.48: 12n

Greifswald, Bibliothek des Geistlichen Ministeriums (Dombibliothek St. Nikolai),
26.D.I: 16, 517-518

Klosterneuburg, Bibliothek des Augustiner Chorherrenstiftes,
Cod. 291: 12, 16, 237n-238n, 323n, 579-584

Kraków, Biblioteka Jagiellońska,
664: 556
704: 556n
751: 556

Leipzig, Universitätsbibliothek,
1372: 411n

München, Bayerische Staatsbibliothek,
Clm. 4376: 16, 555-577
Clm. 6962: 556
Clm. 8378: 555n
Clm. 14412: 92

Paris, Bibliothèque Nationale de France,
Acq. Lat. 1374: 92n
Lat. 14176: 13, 16, 223n, 238n-239n, 242n-243n, 323n, 330n-331n, 333n, 341n, 344n, 351n, 436n, 440n, 463n, 517-518, 520n-521n, 523n

Lat. 15888: 224n, 517n, 556n

Praha, Národní Knihovna Ceské Republiky,
VIII.E.11: 12, 16, 222n, 237n-238n, 323n, 579-584

Praha, Metropolitní Knihovna,
L. 43: 556

Salamanca, Universidad de Salamanca, Biblioteca General Histórica,
1882, U.C. II: 16, 517-518

Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana,
Vat. lat. 1045: 16, 555-577
Vat. lat. 2151: 262n
Vat. lat. 2164: 256n
Vat. lat. 2173: 92n, 539n

Vendôme, Bibliothèque du Parc Ronsard,
169: 13, 16, 224, 375, 555-577

Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana,
Lat. VI. 204a (2676): 16, 517-518, 519n

Wien, Bibliothek d. Dominikanerkonvents,
187/153: 517n

Wien, Österreichische Nationalbibliothek,
5440: 556
5453: 556

Worcester, Cathedral Library,
Q. 13: 16, 108-109, 110n, 111n, 112n, 320n

Indice dei nomi

Autori antichi e medievali

Aegidius Romanus, 39n, 91
Albertus de Saxonia, 53-54, 371, 483n
Albertus Magnus, 14, 39n, 64n, 71-77, 79-82, 119, 356, 357n, 418n, 426
Alhazen, 150n
Anicius Manlius Severinus Boethius, 15, 39n, 40, 43-54, 56, 60-61, 63n, 64-66, 69, 79, 97n, 118, 134, 215, 297n, 304, 306, 320n, 438n, 441, 537, 542, 570n
Anselmus Cantuariensis, 442
Aristoteles, 11-13, 15, 29, 40, 43, 44n, 45-47, 49, 50n, 52, 61-62, 63n, 64, 66-71, 92, 99n, 100, 110n, 111-113, 118, 120, 125, 127, 134-136, 139, 142, 143n, 146-147, 162, 174, 176, 187n, 188n, 189-190, 207n, 212, 223-224, 226, 229, 230n, 233-234, 241-243, 251n, 256, 259, 262, 271, 273n, 280, 293, 320, 327-329, 337, 340, 350, 380-381, 397, 410-411, 412n, 417n, 422n, 425, 434, 441, 442n, 457, 509, 513n, 514, 518, 537, 538n, 555, 562-563, 570-571, 581-582
Arnoldus de Vribec, 39n, 92
Augustinus Hipponensis, 55, 57-60, 296, 482
Averroes, 71, 174, 234, 256, 581
Avicenna Latinus, 39n, 104-106, 112, 117, 120, 125-126

Bonaventura de Balneoregio, 78

Donatus Grammaticus, 308n, 309n
Durandus a Sancto Porciano, 262, 538

Empedocles, 30

Gentilis de Cingulo, 539
Giraldus Odonis, 40n, 130, 145n, 371, 538
Gregorius Ariminensis, 262, 290, 482n, 531n
Gualterius Burlaeus, 40, 42n, 54, 130, 205-207, 228-229, 262, 320-321, 332, 369, 371, 466, 471-474, 477, 538, 542, 545
Gualterius de Chatton, 208-214, 293, 538, 542
Guillelmus Arnaldi, 367, 370n
Guillelmus Autissiodorensis, 426
Guillelmus de Moerbeka, 68
Guillelmus de Ockham, 11, 19, 23-28, 33-36, 40, 53-54, 121, 123, 125-128, 130-147, 149, 151, 153, 155-161, 163, 165, 167, 169-179, 180n, 184, 188-197, 201-221, 225-226, 228-229, 240-241, 243, 245-246, 250, 258-259, 261-263, 267, 270, 284-287, 289, 290n, 292-322, 325-326, 331, 334, 336, 338, 344-345, 347, 352, 368-375, 377-378, 380-384, 386-390, 392-395, 398-408, 410-411, 413, 419-423, 425-433, 435, 442, 452, 455-456, 466-479, 481-502, 504, 507, 511, 514, 524-533, 535, 537-538, 540-550, 552-553
Guillelmus de Sherwood, 365, 368, 443-444
Guillelmus Lamarensis, 182-183

Henricus de Bruxella, 91n-92n, 539
Henricus de Gandavo, 39n, 106-108, 148n, 161-165, 169, 195, 197, 260, 290n

Henricus de Harclay, 201n
Hervaeus Natalis, 201n, 538

Iacobus Veneticus, 16, 68, 527

Johannes Aurifaber, 41, 540n
Johannes Buridanus, 12-13, 16, 19-20, 23-28, 33-36, 54, 121, 123, 217-274, 276-287, 289, 294n, 317, 322-352, 368, 371, 376-387, 389, 390-399, 408-414, 416-423, 428, 433-440, 442, 444-467, 469-471, 476-479, 481-482, 502-528, 533-535, 537, 539-559, 562, 564, 570, 579, 581
Johannes Dacus, 110
Johannes de Aston, 109n, 110
Johannes de Ianduno, 538
Johannes de Mercuria, 220, 222, 225, 228, 563
Johannes de Nova Domo, 23n
Johannes de Stycborn, 39, 93
Johannes Dorp, 460n
Johannes Duns Scotus, 14, 41, 90-91, 143, 147-155, 157-158, 161, 183-184, 186-192, 197-199, 201n, 230n, 263-264, 270, 290-291, 293, 401, 426
Johannes Pagus, 367

Lambertus Autissiodorensis, 42, 69-70n, 130, 329n, 356, 361-363, 365-368, 371, 418n, 444

Marcus Tullius Cicero, 46n, 62, 68
Marsilius de Inghen, 41n, 371
Martinus de Dacia, 90n
Mattheus ab Aquasparta, 183-184, 186, 188

Nicolaus Cornubiensis, 320n
Nicolaus de Ultricuria, 220, 222
Nicolaus Oresme, 228, 563n
Nicolaus Parisiensis, 64n, 71n, 367

Petrus Abaelardus, 65, 147, 442, 549n
Petrus Aureoli, 130, 143, 145-146, 149n, 152-155, 157-159, 199-202, 247, 260, 269-270, 426-427, 539
Petrus Cornubensis, 108, 112n, 320n
Petrus de Alliaco, 41n, 482n, 531-533
Petrus de Alvernia, 108-109, 113-117, 120, 320n, 323
Petrus de Ybernia, 70-71, 79
Petrus Hispanus Portugalensis, 42, 65, 130, 328-329, 356, 358-362, 365-368, 370-371, 437, 443-444, 548
Petrus Iohannis Olivi, 121, 161, 164, 166n
Petrus Lombardus, 126, 143n, 262n, 322, 538n
Plato, 83n, 132, 201, 226, 410
Porphyrius, 11, 13, 29, 40, 44, 49, 113, 114n, 127, 135n, 320n, 379-380, 386, 409n, 410, 420, 438n
Priscianus, 65, 70, 441n
Ps.-Guillelmus de Ockham, 473n
Ps.-Richardus de Campsale, 371n
Ps.-Robertus Kilwardby, 63, 70, 78-79, 98n

Radulphus Brito, 108n, 112n, 114n, 320n, 324n, 439n
Richardus de Clive, 16, 20, 108-112, 116-117, 120, 320n
Richardus de Knapwell, 182
Robertus Kilwardby, 64n, 69, 78-79, 109
Rogerius Bacon, 14-15, 89, 94-99, 108n, 120, 162-163, 183, 252, 356, 363, 365, 370, 418n, 444

Sigerus de Brabantia, 15, 99-103, 108, 120, 320n
Simon de Faverisham, 39n, 42n, 108-109, 112n, 116-118, 120, 538

Thomas Aquinas, 15, 34n, 43, 63, 68n, 70, 77, 79-95, 99, 101, 103-106, 110-111, 113-115, 119-121, 125, 130, 132, 143, 163-164, 168, 181-183, 189-190, 194-195, 228, 263, 267, 273, 280, 290, 357n, 417n, 426, 541
Thomas de Erfordia, 324, 343n
Thomas Maulevelt, 20, 228, 371, 538

Vincentius Belvacensis, 62, 70
Vitalis de Furno, 184-186, 188, 192, 196

Autori contemporanei

Adamo L., 44n
Adams M.M., 128, 130n, 131n, 136n, 138n, 139n, 141n-142n, 144n, 151n, 208n, 212n, 402n, 429, 481n, 484, 486
Adriaenssen H.T., 153n, 199n
Alessio F., 69, 361n
Amerini F., 20, 109, 229n, 317n, 402n, 487-488, 498, 501
Ando C., 55n, 60n
Andrews R., 109n-110n, 113n
Arens H., 43n
Ariew R., 142n
Ashley M., 75n
Ashworth E.J., 27n, 89n, 289n, 290n, 336n, 346n, 349n, 351, 365n, 409n, 412

Bakker P.J.J.M., 223, 224n, 242n-243n
Bălțuță E., 82n
Baudry L., 208n
Bazzicchi O., 129n
Beretta B., 487
Berger H., 346n, 371n, 382n-383n, 527n, 533, 534n
Bérubé C., 182n, 185n, 189
Biard J., 26-28, 70n, 97n-98n, 150n, 222n, 292n, 294, 302, 320, 324, 372n, 375, 390, 392n-393n, 395n, 447n, 461n, 479n, 511n-512, 522, 537, 548-549
Bisogno A., 20, 55n
Bochenski J.M., 31
Boh I., 30n
Böhner P., 31, 40n, 128n, 130, 149n, 152n-154n, 208n, 219n-220, 387n
Boler J., 428n
Bos E.P., 27n, 54n, 292n, 371n, 384n, 387, 388n, 425n, 443n, 461n
Bottin F., 28n, 88n, 220, 292n, 302n, 308n, 425n
Braakhuis H.A.G., 222n, 367n, 548
Brampton C.K., 208n
Briggs C.F., 91n
Brower-Toland S., 34n
Brown S.F., 42n, 121n, 206n-208n, 209, 321n, 369n, 538n

Cameron M., 29n
Campbell K., 129n
Caroti S., 517
Cary P., 44
Cesalli L., 33n, 98n, 205n-206n, 371n, 490n
Chalmers D., 317n
Choi P., 34n
Clegg B., 94n
Conti A.D., 19, 64n, 69n, 262n, 531n
Cory T.S., 82n
Courtenay W.J., 29n, 113n, 209, 219, 220n
Crisciani C., 96n-97n
Cross R., 187-188
Crowley T., 97n

d'Onofrio S., 82n
d'Ors A., 359n
Dähnert U., 73n-75n
de Andrés T., 373n
de Boer S.W., 223-225n
de Filippis R., 19, 46
de Gandillac M., 23n
de Libera A., 33n, 40n, 70n, 84n, 98n, 105n, 361n, 367n, 418n
de Rijk L.M., 29n, 40n, 49n, 62n-63n, 66n, 145n, 223n, 355n, 358, 359n, 363n, 366-367, 368n, 370n-371n, 390, 393n, 395n, 425n, 440, 442n-443n, 446n, 448, 461n, 463n-464n, 465-467, 479, 517n, 549n
DeGrood D.H., 105n
Denery D.G., 199n
Dewender T., 27-28, 136n, 240n, 260n, 346n, 452n, 547
di Giorgio A., 30n
Donati S., 20, 71n, 74n, 96n, 110n
Dumont S.D., 148n, 151n
Dunne M., 71, 79n
Dutilh Novaes C., 27n, 30n, 364, 425n, 533n

Easton S.C., 97n
Ebbesen S., 42n, 61n, 65n, 108n, 109, 110, 111n-115n, 320n, 526n
Eco U., 44, 297n
Emden A., 109n
Ermatinger C.J., 92n
Etzkorn G.I., 170n, 209n-211n, 538n

Faral E., 218n, 275n
Fedeli M., 230n
Fitzgerald M.J., 346n
Fodor J.A., 304
Fornasieri G., 146, 155n, 427n
Fredborg K.M., 65n, 70n
Friedman R.L., 146n, 155n, 260n, 537, 539n

Gaskin R., 482n
Gauthier R.-A., 76n
Geach P.T., 305, 306
Gelber H., 484
Gernert D., 144n
Goubier F., 33n, 98n
Grabmann M., 92
Green-Pedersen N.J., 70n, 222n, 356n

Hackett J., 94n, 97n
Hall A.W., 225, 227, 228n, 229, 545
Hamesse J., 350n, 570n
Hansen H., 64n, 71n
Hartman P.J., 225n, 250, 252
Hoenen M.J.F.M., 29n
Hübner W., 142n

Jackson B.D., 57n, 59n

Kaczmarek L., 41n
Kaluza Z., 220
Kann C., 54n, 366n, 382
Karger E., 205
Kärkkäinen P., 336n
Katz M., 304n
Kaufmann M., 212n
Keele R., 126n, 142
Kelley F.C., 170n, 208n
King P., 32n, 34n, 82n, 182n, 187, 226n, 238n-239n, 268, 402n-403n, 440n, 449n, 461n, 463n, 527n
Klein M., 224, 225n, 250n-251n, 256n, 260n-261n, 265, 269n, 271n-272n
Klima G., 24, 30n, 32n, 34, 225n, 231-232, 235, 264n, 266n, 333n, 348, 402n, 409n, 412n, 415n-416n, 445, 452n, 454n, 456-458, 461n, 463n, 507, 527n, 547
Kneepkens C.H., 41n
Kok F.J., 223n
Kraus M., 45n
Kretzmann N., 44, 113n, 356n

Lagerlund H., 30n, 69n, 222n, 285n, 387n, 402n, 409n, 425n, 508
Langston D.C., 147n
Leff G., 128n
Lenz M., 485-486, 500
Lewry P.O., 69n-70n, 78n, 93n, 108-109, 320n
Lindberg D.C., 94n-95n, 97n
Longeway J., 117n
Louth A., 60n
Loux M.J., 294n, 372n, 373

Magee J., 45-46, 47n-50n, 53n, 56n
Maierù A., 29n-30n, 31, 300n, 382n, 425n, 434, 439, 440n-441, 443n-444n, 446, 448, 461n, 463n
Maioli B., 40n
Maloney T.S., 69, 98n, 108n, 361n
Mansfeld M., 13, 20, 227n, 232n, 236n, 269n, 411n, 436n, 463n, 464n, 465n, 506n, 509n, 510n, 513n, 517n
Marenbon J., 29n, 45n, 61n
Markowski M., 222n, 228n
Marmo C., 63n, 70n, 86n, 88n-89n, 98n, 116, 297n, 343n
Martin A., 165n
Mauer A., 142n
McMahon W.E., 27n
Meier-Oeser S., 19, 58n, 59n-60n, 70n, 214n, 346n, 372n, 531n
Michael B., 218, 221, 222n, 223-225, 517n, 555n, 556n, 579n
Michalski K., 26, 220
Michon C., 87n, 173n, 298, 302n
Migliaro S.L., 12, 31n, 39n, 41n, 54n, 233n, 285n, 328n, 343n, 346n, 353n, 356n, 490n, 512n, 540n, 549n
Miller R.H., 409n
Mondin B., 23n
Moody E.A., 23, 31, 219n, 220, 547
Mora-Márquez A.M., 43, 49n, 50n, 63n, 64n, 71n, 76, 97n, 98, 99n, 116n, 409n, 412n

Moreschini C., 45n
Mullally J.P., 355n
Müller P., 171n, 201n, 208n, 210n

Nielsen L.O., 65n
Noone T., 73n, 109n, 110n
Normore C.G., 25, 128n, 242n, 402n, 481n, 485, 486, 530
Nuchelmans J.G., 461n, 511n

Otto A., 110n

Panaccio C., 25, 27n, 34n, 70n, 82n, 85n-86n, 89, 97n, 121, 126n, 129, 139n, 156, 208n, 212n, 214n, 215, 285n, 298n, 299-300, 304, 308n, 311-314, 317n, 374-375, 382n, 387-388, 402n, 405-406, 425n, 452n, 461n, 467-472, 475-477, 479, 481, 482n, 485-488, 499, 501, 507n, 527, 528, 533n, 550
Paqué R., 219-220, 382n
Pasnau R., 84, 86n, 88n, 121n, 150, 152, 162n, 166n, 167, 169-171, 175n, 179, 180n, 199n, 248n, 280n
Patar B., 13, 223-225, 276n, 279n, 555n, 556n
Pelletier J.E., 126n, 147n, 537
Pelster F., 109n
Pérez-Ilzarbe P., 333n, 451n
Perler D., 19-20, 82n, 91n, 146n, 166n, 168, 197n, 200, 214, 292n
Petagine A., 280n
Pinborg J., 12, 15, 26, 41n, 57n-58n, 70n, 113n, 292n, 324n, 343n, 355, 539n, 540n, 548
Pini G., 67n, 68, 69n-70n, 85n, 88-89, 91n-92n, 102n, 164n, 182n, 186-188, 291
Pluta O., 224, 225n, 264n, 556n
Polloni N., 280n
Ponzio A., 366n
Porro P., 105n, 107
Preti G., 26, 31, 220
Priest G., 392n

Quine W.V.O., 120

Raizman-Kedar Y., 96n, 97n
Read S., 20, 30n, 53-54, 56, 199n, 223, 292n, 364n, 371n, 392n, 425n, 472, 538n
Reina M.E., 220, 221n, 269n, 405n, 409n, 411n-412n, 416n, 511n, 551
Rescorla M., 304n
Riserbato D., 154n-155n
Rochart P., 373n
Rombeiro M.E., 162, 163n
Roncaglia G., 349
Roos H., 90n
Rosier-Catach I., 61-62, 98n, 290n, 425, 426n
Rubini P., 69n
Russell B., 405, 406n

Schierbaum S., 34n, 156n, 214n, 310, 311n, 314n, 320n, 370n, 406, 407
Schneider J., 12, 14, 223
Schoot H.J.M., 88n
Scott T.K., 23-24, 33, 34n, 395n, 405-406, 445n, 547
Shields C., 84n
Sobol P.G., 13, 224n-225n, 247n
Spade P.V., 30n, 32n, 40n, 118, 126n, 133, 137-138, 144n, 300n, 302n, 306n, 317n, 336n, 387n, 445n, 481n, 527n, 533n
Spruit L., 68, 74, 78, 95n-96n, 100, 178n, 260
Streijger M., 13, 223
Stump E., 30n, 160
Suto T., 45n, 46, 47n, 48, 49n, 51, 65n
Sweeney E.C., 88n
Sylla E.D., 220n, 229n

Tabarroni A., 91n, 297n, 435n, 485, 486
Tachau K.H., 165n, 169, 208n, 212n, 220
Thijssen J.M.M.H., 13, 23n, 27-28, 220, 384n, 395n, 547, 579
Tiné A., 114n
Tkacz M.W., 73n
Toivanen J., 167n, 169n
Trentman J., 306n

Uckelman S.L., 30n

Valente L., 355n
van der Lecq R., 12-13, 20, 98n, 99n, 222n,

265n, 336n, 445n, 460n, 461n, 517n, 540n
Vaughan N., 373n, 387n, 490n
Viscardi A., 45n

Watson G., 55n
Weisheipl J., 71n, 76n, 280n
Wey J.C., 11, 170n
Willing A., 461n
Wilson G.A., 106n-107n, 164n, 320n
Wittgenstein L., 54, 55, 57
Wöhler H.-U., 262n
Wolter A.B., 151-152, 291n
Wood R., 126n, 229n, 538n

Yrjönsuuri M., 30n, 306n, 308n, 364n

Zambon M., 45n
Zheng Y., 482n
Zimmermann A., 109n, 539n
Ziwei Y., 425n
Zupko J., 13, 27, 218n, 222n, 224n, 225, 227-228, 231, 240n, 322, 326n, 333n, 334n, 336n, 512, 520, 522, 534n, 545, 549

Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

dello stesso argomento nel catalogo tab

Pietro Aureoli, *La conoscenza divina delle creature. Le* Quaestiones *2 e 3 della* Distinctio *35 dello* Scriptum, 978-88-9295-076-4 (ISBN edizione digitale 978-88-9295-111-2)

«Studi sull'Aristotelismo medievale (secoli VI-XVI)», ISSN cartaceo 2785-5066 (ISSN digitale 2974-7198), rivista indicizzata in ANVUR classe A

Nominalismi irriducibili. Un reinquadramento delle dottrine semantiche di Ockham e Buridano alla luce dei loro orientamenti filosofici
di Simone Luigi Migliaro

direttore editoriale: Mario Scagnetti
editor: Annalisa Maniscalco
caporedattore: Giuliano Ferrara
redazione: Nicholas Izzi
progetto grafico: Sara Pilloni

www.tabedizioni.it