

ALESSANDRO D. CONTI

La conoscenza del singolare in Walter Burley

All'interno della cospicua produzione filosofica di Walter Burley (1275-1344), uno degli autori più interessanti del tardo medioevo, un posto di tutto rilievo spetta al secondo commento, per lemmi e questioni, alla *Fisica* di Aristotele¹ (composto in due riprese tra il 1324, libri I-VI, e il 1334-37, libri VII-VIII²), ed al primo trattato del primo libro in particolare. Infatti è qui che 1) compaiono per la prima volta alcune delle tesi che caratterizzano l'ultima fase del pensiero del *Doctor Planus et Perspicuus*, e cioè a) la distinzione reale di universali e singolari, b) la distinzione reale delle dieci categorie, e c) la intelligibilità di principio dei singolari stessi, e 2) vengono mossi i primi decisi attacchi al nominalismo ockhamista, bersaglio polemico costante di gran parte delle opere prodotte da Burley nell'ultimo periodo della sua vita. In effetti è possibile individuare due diverse fasi nello sviluppo intellettuale del filosofo oxoniense, una prima fase ispirata ai canoni del realismo moderato, che arriva sino ai primi anni della seconda decade del '300, e una seconda, a partire appunto dal 1324, ben più originale, in cui elabora una versione personale e radicale del realismo, in chiave « platonizzante »³. La svolta, come si è in qualche modo anticipato, fu dovuta alle critiche mosse da Ockham alle tradizionali concezioni realiste. Il Venerabilis Inceptor aveva mostrato, in una maniera che Burley ritenne evidentemente convincente, che la tesi della identità reale di universali e singolari viola il principio di non-contraddizione⁴; e che l'unica forma di distinzione valida è quella reale,

¹ WALTER BURLEY, *In Physicam Aristotelis Expositio et quaestiones*, Simon de Luere, Venetiis 1501 (ristampa anastatica G. Olms, Hildeheim - New York 1972; nel seguito dell'articolo abbreviata come: *In Phys.*).

² Cfr. CH. LOHR, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*, « Traditio », 24, 1968, p. 179.

³ Sulle due diverse concezioni semantiche ed ontologiche messe a punto da Burley nella prima e nella terza decade del secolo XIV, si veda A.D. CONTI, *Ontology in Walter Burley's Last Commentary on the Ars Vetus*, « Franciscan Studies », 50, 1990, pp. 121-176; Id., *Significato e verità in Walter Burley*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale », 11, 2000, pp. 317-350; L. CESALLI, *Le réalisme propositionnel de Walter Burley*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », 68, 2001, pp. 155-221.

⁴ Cfr. GUGLIELMO D'OCKHAM, *Summa logicae*, pars I, cc. 14-15, PH. BOEHNER, G. GÁL, S. BROWN edd., in *Guillelmi de Ockham Opera philosophica*, vol. I, Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY 1974, pp. 47-54.

risultando la distinzione formale scotista⁵ (e le distinzioni ad essa affini, come quella intenzionale di Enrico di Gand) logicamente inconsistente⁶. Ciò indusse Burley a ripensare criticamente i canoni e i modelli tipici del realismo medievale, passando così da una forma di realismo moderato che si rifaceva alle dottrine metafisiche di Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines, ad una forma personale di platonismo logico che pare anticipare, in un ambito e con una terminologia certo molto diverse, alcuni tratti tipici delle concezioni logico-semantiche ed ontologiche di Frege.

Come per molti altri autori medievali di impostazione realista, anche per Burley il conoscere si configura come un processo graduale che, muovendo da ciò che è singolare ed empiricamente accertabile, tramite l'individuazione di tipi generali astratti, mette capo ad un sistema articolato di conoscenze che rivelano la struttura metafisica delle essenze sostanziali proprie degli oggetti singolari stessi. Né, d'altra parte, poteva essere altrimenti: infatti, se la creazione porta al concretizzarsi delle forme archetipe generali (le idee presenti nella mente divina) in una classe di oggetti simili per natura⁷, la conoscenza umana non può che percorrere il cammino inverso, operando una riduzione dell'oggetto sensibile agli astratti e universali parametri secondo i quali è stato creato, e che, in qualche modo, sono presenti ed operanti in esso come forme sostanziali universali, cioè in qualità di componenti essenziali della sua complessa struttura metafisica. A differenza degli altri pensatori realisti del secolo XIII e della prima metà del XIV, e di sé stesso negli anni del soggiorno parigino, databile al 1310-21⁸, però, il Burley dell'ultima fase ritiene che tale processo, per le sue modalità di svolgimento, ci permetta di conoscere direttamente e in maniera adeguata, e non per un atto riflesso e in maniera parziale, anche i singolari che sono all'origine dell'attività cognitiva stessa. Con l'accoglimento, all'interno del suo sistema di pensiero, di una tesi gnoseologica cara soprattutto ai filosofi di impostazione nominalistica, e che comunque ha l'accortezza di amalgamare convenientemente al suo proprio contesto filosofico, il *Doctor Planus et Perspicuus* finisce per distaccarsi

⁵ Sulla distinzione formale scotista, sulle critiche di Ockham e sulla teoria dell'identità e della distinzione del Venerabilis Inceptor si veda M. McCORD ADAMS, *Ockham on Identity and Distinction*, « Franciscan Studies », 36, 1976, pp. 5-74.

⁶ Cfr. GUGLIELMO D'OCKHAM, *Summa logicae*, pars I, c. 16, pp. 54-57.

⁷ Cfr. WALTER BURLEY, *Tractatus de universalibus*, ed. by H.-U. WÖHLER, Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1999, pp. 46-60.

⁸ Sulla vita e le opere di Burley si vedano C. MARTIN, *Walter Burleigh*, in W.A. HINNEBUSH *et al.* edd., *Oxford Studies Presented to Daniel Callus*, Clarendon Press, Oxford 1964, pp. 194-230; A. UÑA JUAREZ, *La filosofía del siglo XIV. Contexto cultural de Walter Burley*, Biblioteca « La Ciudad de Dios », Madrid 1978, pp. 1-99; J. OTTMAN, R. WOOD, *Walter Burley: His Life and Works*, « Vivarium », 37, 1999, pp. 1-24.

anche sul versante gnoseologico dal paradigma aristotelico tipico dei grandi teologi della seconda metà del XIII secolo⁹, che pure aveva ricalcato nelle opere del primo periodo¹⁰, e si incammina ancor di più lungo una strada originale che avrebbe rinnovato lo slancio del realismo medievale arricchendolo di spunti, tesi e teorie di notevole impatto speculativo.

Essendomi già occupato altrove della « svolta » di Burley relativamente a semantica ed ontologia, in questo articolo vorrei concentrare l'attenzione sul problema della conoscibilità del singolare, fornendo una raccolta ordinata di dati e di evidenze testuali che consentano di valutare il significato della sua nuova teoria rispetto ai suoi originari convincimenti in materia, quali possono ricavarsi dall'analisi del suo commento parigino per lemmi e questioni al *De anima* di Aristotele (del 1316 ca.)¹¹. Se il motivo prossimo della sua presa di posizione relativa al problema della conoscibilità del singolare risiede nella particolare ricostruzione della natura della conoscenza scientifica e del suo processo di costituzione, i motivi remoti vanno ricercati non tanto nella teoria dell'anima e delle sue facoltà, quanto nella sua nuova concezione del reale, che lo indurrà a ripensare criticamente il ruolo e l'importanza degli

⁹ Sul paradigma aristotelico medievale e la sua evoluzione nel XIV secolo si veda A.D. CONTI, *Paradigma aristotelico e teologia cristiana nel secolo XIV. Fede e ragione ad Oxford e Parigi sul finire del medioevo*, « Medioevo », 22, 1996, pp. 137-223. Autori come Alberto Magno, Tommaso d'Aquino ed Egidio Romano vanno considerati a tutti gli effetti come fautori del paradigma aristotelico medievale, mentre non possono essere considerati tali i cosiddetti averroisti, o aristotelici radicali, quali Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia, Jean de Jandun.

¹⁰ Secondo il paradigma aristotelico medievale il singolare non sarebbe che un oggetto secondario, indiretto e parziale di conoscenza, in quanto, sul versante gnoseologico, si nega l'esistenza di specie intelligibili singolari tramite le quali giungere a conoscere adeguatamente il singolare, e su quello ontologico si ritiene che gli individui siano tali in virtù della materia, la quale, inconoscibile per sua natura, li graverebbe di un residuo metafisico opaco alla conoscenza.

¹¹ WALTER BURLEY, *Expositio libri De anima*, Bibl. Apost. Vat., ms. Vat. Lat. 2151, ff. 1ra-88rb — in seguito abbreviata in : *In De an.* Su quest'opera, sulla sua attribuzione e datazione si vedano in particolare A. MAIER, *Ein unbeachteter 'Averroist' des XIV Jahrhunderts: Walter Burley*, in *Ausgehendes Mittelalter*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1964, pp. 101-122 ; e Z. KUKSEWICZ, *The Problem of Walter Burley's Averroism*, in A. MAIERÜ, A. PARAVICINI BAGLIANI edd., *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1981, pp. 341-377 (che però, erroneamente, indica il ms. sopra ricordato come Vat. Lat. 2115 lungo tutto l'articolo) ; ma anche M. J. KITCHEL, *The De potentiis animae of Walter Burley*, « Medieval Studies », 33, 1971, pp. 85-113 ; EAD., *Walter Burley's Doctrine of the Soul: Another View*, « Medieval Studies », 39, 1977, pp. 387-401 ; H.-U. WÖHLER, *Das 'realistische' Individualitätskonzept Walter Burleys im geschichtlichen Kontext*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER edd., *Individuum und Individualität im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin - New York 1996, pp. 313-326. UNA JUAREZ, *La filosofia del siglo XIV* cit., pp. 73-75, poi seguito da R. WOOD, *Studies on Walter Burley 1968-1988*, « Bulletin de philosophie médiévale », 30, 1988, [pp. 233-250], pp. 235 e 249, considera invece spurio il commento per lemmi e questioni al *De anima*, ma senza fornire valide argomentazioni per rifiutarne l'attribuzione.

individui nell'economia del creato. Nella prima sezione di questo articolo verrà perciò presentata la soluzione che del problema della conoscibilità del singolare era stata data nel commento al *De anima*; nella seconda si esaminerà, invece, la soluzione prospettata nel secondo commento alla *Fisica*, inserendola nel contesto più generale della sua concezione della conoscenza scientifica; nella conclusione, infine, oltre a offrire una valutazione della nuova soluzione, verranno tracciate brevemente le linee generali della sua finale concezione del reale, mostrando in particolare come essa esigesse un ripensamento profondo di certi aspetti della teoria gnoseologica.

CONOSCENZA DEL SINGOLARE E CONOSCENZA DELL'UNIVERSALE NEL COMMENTO AL *DE ANIMA*.

Come è stato opportunamente notato da Maria Elena Reina, per gli autori medievali il problema della conoscenza del singolare si identificava con il problema della possibilità di conoscenza intellettuale del singolare sensibile¹², e veniva comunemente affrontato nel discutere dell'oggetto proprio ed adeguato dell'atto cognitivo stesso. Per semplificare, si può dire che secondo i fautori del paradigma aristotelico medievale, ad esempio Tommaso d'Aquino ed Egidio Romano, l'oggetto proprio del conoscere umano è l'essenza sostanziale (*quidditas*) o natura comune delle cose, manifestata nella loro definizione e significata dal nome, mentre la *res* singolare stessa, che pure è all'origine del processo, non è conoscibile di per sé ed in maniera diretta, ma esclusivamente attraverso un atto di riflessione, qualora il nostro intelletto si volga a considerare il *phantasma* da cui ha ricavato la specie intelligibile (*species intelligibilis*) — e questo non per dei limiti intrinseci del nostro intelletto, ma per la natura stessa del singolare sensibile, che essendo composto anche di materia, ha in sé un principio costitutivo intellettualmente opaco e impenetrabile. D'altro lato, l'essenza sostanziale, oggetto proprio dell'intelletto, veniva considerata, sul piano ontologico, strettamente collegata alla *res* singolare, giacché, da una parte, l'essenza sostanziale costituirebbe l'essere formale del singolare, e, dall'altra, la *res* singolare esistente in atto fuori dell'anima rappresenterebbe l'essere materiale (o in potenza) dell'essenza sostanziale. Proprio in questo duplice legame tra l'essenza sostanziale e la *res* singolare, e nella dipendenza di entrambe dalle idee divine, dalle quali tutto promana per un atto della volontà di Dio, risiede per gli aristotelici moderati il fondamento ontologico del valore del procedimento astrattivo, che sepa-

¹² Cfr. M. E. REINA, *Hoc hic et nunc. Buridano, Marsilio di Inghen e la conoscenza del singolare*, Olschki, Firenze 2002, p. 1; all'analisi della posizione di Burley sull'argomento sono dedicate le pp. 55-70.

rando nel composto l'elemento formale da quello materiale, ed isolando nella loro purezza inensionale l'insieme delle determinazioni intelligibili della natura di una cosa, non distorce la realtà, ma ne riproduce la struttura ad un livello più profondo, quello delle cause e dei principi, in quanto assurge appunto all'aspetto formale, e quindi universale, di essa.

Nel commento per lemmi e questioni al *De anima*, Burley affronta il problema dell'intellezione del singolare e dell'oggetto proprio ed adeguato della conoscenza umana nelle questioni 5 e 6 del terzo libro: « *utrum intellectus intelligat singulare* » e « *utrum universale sit obiectum intellectus* ». Quantunque il commento a questo libro del *De anima* presenti, come è stato convincentemente mostrato da Zdzislaw Kuksewicz¹³, tratti più marcatamente averroistici rispetto a quello ai primi due libri e alle giovanili questioni sul terzo libro del *De anima*¹⁴, pure la soluzione di questi due quesiti si mantiene entro l'alveo del tradizionale aristotelismo moderato. Da una parte, Burley non vuol negare al nostro intelletto la possibilità di conoscere anche il singolare sensibile, ma dall'altra, desiderando mantenersi fedele ai principi della gnoseologia aristotelica, nega che il singolare sia l'oggetto proprio e diretto della conoscenza umana e che la conoscenza che di esso è possibile sia adeguata¹⁵.

¹³ Cfr. KUKSEWICZ, *The Problem of Walter Burley's Averroism* cit., pp. 341-342 e 352-371.

¹⁴ Cfr. W. BURLEY, *Quaestiones circa tertium De anima*, in E. SYNAN, *Questions on the De anima by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley*, Brill, Leiden 1997, pp. 76-156.

¹⁵ Cfr. BURLEY, *In De an.*, III, q. 5, f. 69rb-vb — per comodità, e data la lunghezza non eccessiva del passo, riporto qui il testo della prima delle due questioni quasi per intero: « Ad primam quaestionem, <utrum intellectus intelligat singulare>, dicendum quod intellectus accipitur quadrupliciter in hoc libro secundum Commentatorem, scilicet pro virtute cogitativa, pro intellectu agente, pro intellectu materiali, pro intellectu in actu. Si tunc quaestio intelligatur de intellectu qui est virtus cogitativa dico quod singulare primo intelligitur ab ista virtute, quia primo comprehenditur a virtute <f. 69va> cogitativa. Et hoc patet per Philosophum hic, qui vult quod quia intentio individualis et intentio universalis sunt diversa, ideo comprehenduntur per diversas virtutes. Virtus comprehendens universalis est intellectus materialis, et virtus comprehendens singularis est virtus sensitiva, cogitativa, imaginativa. Similiter in secundo huius, commento 62 et 64, dicit Commentator quod virtus cogitativa comprehendit intentiones (universales *scr. sed per puncta expunsit*) individuales uniuscuiusque decem praedicamentorum. Et haec virtus cogitativa per ipsum vocatur "intellectus passivus". Unde Commentator commento 20 huius tertii dicit quod Philosophus intelligit per intellectum passibilem virtutem imaginativam. Et Commentator dicit quod Aristoteles vocavit ipsam virtutem cogitativam intellectum passibilem. Sic ergo patet quod intellectus uno modo accipitur pro virtute cogitativa et quod virtus cogitativa cognoscit primo singulare. Et sic singulare primo intelligitur ab intellectu accipiendo intellectum pro virtute cogitativa. Sed accipiendo intellectum pro virtute materiali, sic dico quod universale primo intelligitur ab intellectu et singulare ex consequenti. Et quod singulare intelligatur ab intellectu materiali patet, quia intellectus materialis cognoscit differentiam inter universale et singulare; ergo cognoscit extrema differentiae; ergo cognoscit singulare. Singulare ergo cognoscitur ab intellectu materiali ex consequenti et indirecte.

Il *Doctor Planus et Perspicuus* esordisce distinguendo, sulla scorta di Averroè, tre diverse facoltà e uno stato dell'anima che possono a buon diritto essere designati col nome di 'intelletto': il pensiero elementare (*virtus cogitativa* — che però anche per Burley, come per Tommaso ed Egidio, è una facoltà puramente sensitiva¹⁶); l'intelletto agente (che egli, richiamandosi ad Averroè, ma in realtà mantenendosi fedele alla tradizione dell'agostinismo avicennizzante, finisce per identificare con la causa prima)¹⁷; l'intelletto

Intelligendum quod singulare cognoscitur ab intellectu materiali ex consequenti et indirecte, quia non cognoscitur ab intellectu per suam propriam speciem receptam ab intellectu, sed intellectus intelligit singulare per speciem in sensu. Unde propter coniunctionem intentionis individualis existentis in virtute cogitativa cum intentione universali existente in intellectu materiali potest intellectus cognoscere singulare per speciem singularem existentem in virtute cogitativa. Ulterius est intelligendum quod intellectus debet esse universalium et sensus singularium, non quia singulare non cognoscitur nisi a sensu, sed quia sensus non cognoscit nisi singulare; tamen cognoscitur ab alio quam a sensu. Ad primum argumentum patet, quia singulare cognoscitur ab intellectu non per speciem eius receptam in intellectu, sed per speciem eius receptam cum (*pro*: in) virtute cogitativa. Et quando arguitur in contrarium quod intellectus debet assimilari ei quod cognoscit, dico quod intellectus in intelligendo <f. 69 vb> singulare assimilatur per speciem universalis et etiam per actum intelligendi quem habet circa illud singulare. Unde intellectus magis assimilatur singulari quod intelligit quam singulari quod non intelligit, quia habet actum. Et quando dicitur quod si intellectus in intelligendo singulare non habeat speciem singularem, sed solum speciem universalem, non magis intelligit unum singulare quam aliud, dico quod intellectus praecise per speciem universalis non magis intelligit unum singulare quam aliud, sed intellectus per speciem unius individui existentem in virtute cogitativa cognoscit illum individuum et non cognoscit istud individuum cuius species non existit cum (*pro*: in) virtute cogitativa. Ad aliud argumentum dicendum quod, quia singulare et universale differunt, ideo virtus comprehendens primo universale et virtus comprehendens primo singulare differunt. Tamen illa eadem virtus quae primo et directe comprehendit universale potest ex consequenti et indirecte cognoscere singulare. Ad aliud, <dico> quod sensus est singularium et intellectus universalium, quia sensus non cognoscit nisi singulare et universale non cognoscitur nisi ab intellectu. Et propter hoc dicitur quod singulare est dum sentitur et universale dum intelligitur ».

¹⁶ Cfr. BURLEY, *In De an.*, II, q. 3: « utrum haec definitio animae, quae est “anima est actus corporis physici” etc., sit communis omni animae », f. 23ra: « Ad argumentum, quando dicitur quod unus homo ab alio distinguitur per suum intellectum dico quod hoc est verum accipiendo intellectum pro cogitativa virtute, sed accipiendo intellectum *vere*, scilicet pro intellectu materiali vel agente, sic dico quod unus homo non distinguitur ab alio per intellectum ». Burley di fatto identifica la *virtus cogitativa* con l'intelletto passivo di Averroè, che sarebbe appunto, secondo il filosofo arabo, la parte più nobile dell'anima individuale che è forma del corpo organico — cfr. AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, III, t.c. 5 e t.c. 20, F.S. CRAWFORD ed., The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1953, pp. 387 e 443.

¹⁷ Cfr. BURLEY, *In De an.*, III, t.c. 25, f. 78ra: « Intelligendum, ut videtur, ex dictis Commentatoris, quod intellectus agens est prima causa et primus intellectus omnium, quia semper est in actu et numquam in potentia, nec aliquid extra se intelligit; sed ille intellectus qui nihil intelligit extra se est prima causa. ... Nulla forma est liberata a potentia simpliciter nisi prima causa, quae nihil intelligit extra se. Ex quo, <si> intellectus agens est liberatus (liberata *ms.*) ab omni potentia et nihil intelligit extra se, sequitur quod sit primus intellectus omnium ».

possibile (che seguendo la terminologia di Averroè Burley chiama materiale — *materialis*); e l'intelletto in atto (che è visto come quello stato nel quale, grazie all'unione dell'intelletto agente con l'intelletto materiale, una specie intelligibile viene ad essere nell'intelletto materiale, generando così un effettivo atto d'intellezione¹⁸). Se dunque si esclude l'intelletto agente, che concorre all'atto di intellesione, ma non è *la* facoltà attraverso la quale noi conosciamo, e l'intelletto in atto, che non è una facoltà, ma uno stato, dell'anima, bisogna, per Burley, fornire due risposte differenti a seconda del fatto che si prenda in considerazione il pensiero elementare o l'intelletto materiale. Nel primo caso, il singolare sensibile è l'oggetto diretto ed adeguato dell' intelletto, in quanto il pensiero elementare, non diversamente dal senso comune e dall' immaginazione, verte esclusivamente sugli individui, tanto sostanziali che accidentali. Nel secondo caso, invece, è l'universale ad essere l'oggetto diretto ed adeguato dell'intelletto, perché la rappresentazione intenzionale (*species o intentio*) che il singolare produce nell'anima non si forma nell' intelletto materiale, né viene da esso accolta — l'unica *species* presente nell'intelletto materiale essendo quella universale. Burley, però, ammette che, nonostante questo, l'intelletto materiale abbia egualmente una qualche forma di conoscenza del singolare, ma indiretta e derivata (*indirecte et ex consequenti*). Per conseguenza, non è d'accordo con quegli autori i quali, basandosi sul detto aristotelico che « il senso è dei singolari, l'intelletto degli universali », affermano che il singolare non può in alcun modo essere oggetto di conoscenza intellettiva. Ciò che lo Stagirita vuol dire — egli ribatte — è che il senso può conoscere in maniera diretta ed adeguata solo il singolare, mentre l'universale è conoscibile in maniera diretta ed adeguata solo dall'intelletto materiale¹⁹. Del resto, se l'intelletto materiale non fosse in grado di conoscere in qualche modo anche il singolare, non sarebbe possibile per noi distinguere

¹⁸ Cfr. BURLEY, *In De an.*, II, q. 3, f. 23ra: « Per intellectum in habitu intelligo intellectum speculativum; per intellectum speculativum intelligo aggregatum ex intellectu materiali et specie retenta in intellectu materiali ».

¹⁹ Si legga anche BURLEY, *De potentiis animae*, in KITCHEL, *The De potentiis animae of Walter Burley* cit., p. 111. Sebbene nel passo in esame, riportato alla n. 16, Burley sembri negare che il pensiero elementare possa arrivare a conoscere l'universale, in un altro passaggio del medesimo commento ammette che come l'intelletto (materiale) conosce il singolare in maniera indiretta e derivata, allo stesso modo il pensiero elementare può conoscere l'universale, giacché la rappresentazione intenzionale del singolare e quella dell' universale si trovano unite insieme nell'atto del conoscere — cfr. *In De an.*, I, q. 5: « utrum intelligere sit propria operatio animae vel totius coniuncti », f. 13va: « In virtute cogitativa non sunt nisi intentiones individuales; hoc tamen non obstante homo per virtutem cogitativam potest cognoscere universalia et quidditates rerum, per hoc quod intentiones imaginatae existentes in virtute imaginativa coniunguntur cum intentionibus universalibus in intellectu materiali ».

ciò che è individuale da ciò che è universale. Né il fatto che la *species* presente nell'intelletto materiale sia universale, e quindi di per sé non possa indirizzare su nessun individuo in particolare, sembra a Burley ostare alla conoscibilità del singolare da parte dell'intelletto materiale, in quanto l'intelletto conosce il singolare per mezzo della rappresentazione intenzionale presente nel pensiero elementare, che è rappresentazione di un individuo e di quello soltanto. Grazie a tale rappresentazione l'intelletto (materiale) può quindi farsi simile, nell'atto del conoscere, all'oggetto singolare testimoniato dai sensi.

La spiegazione qui prospettata da Burley, per quanto interessante, ha però un punto debole in questo, che non chiarisce come sia possibile che l'intelletto materiale conosca un individuo esistente fuori della nostra mente per mezzo di una rappresentazione intenzionale singolare che non è presente in esso, ma nel pensiero elementare (la *virtus cogitativa*). È forse possibile ricavare la soluzione a questo problema 1) da due osservazioni che Burley aveva fatto in precedenza, nel precisare la funzione dell'intelletto agente in relazione alla proprietà dell'universalità²⁰, e il ruolo degli accidenti nella conoscenza delle sostanze, tanto singolari che universali²¹, e 2) da quanto dice in seguito a proposito della questione dell'unione (*copulatio*) dei singoli

²⁰ Cfr. BURLEY, *In De an.*, I, q. 3 : « utrum universale habeat esse extra animam », f. 10rb : « Hoc modo est intellectus agens causa universalitatis in rebus, quia intellectus agens facit quod universale cognoscatur per se absque hoc quod cognoscatur aliquod singulare. Unde, sicut lumen facit colorem cognosci absque hoc quod cognoscantur alia accidentia, sic intellectus agens facit quod universale cognoscatur absque hoc quod cognoscantur singularia. Unde intellectus agens non est magis causa universalitatis quam lumen est causa coloris ; sed sicut lumen facit quod color cognoscatur per se sine aliis accidentibus, sic intellectus agens facit quod universale cognoscatur per se, absque hoc quod singularia cognoscantur. Et hoc dico loquendo de universali extra animam. Sed universale in anima, quod quidem universale est conceptus vel species rei extra, est ab intellectu agente, sed non praecise ab intellectu agente tamquam a causa efficiente, sed ab intellectu agente cum obiecto ; ita quod tam intellectus agens quam obiectum facit quod tale universale recipiatur in intellectu materiali ».

²¹ Cfr. BURLEY, *In De an.*, I, q. 4 : « utrum accidentia conferant ad cognoscendum substantiam », f. 12rb : « Propter hoc dico, sustinendo viam Commentatoris, quod intellectus materialis potest recipere intentiones formarum universalium, quia non est virtus in corpore, sed una (potentia *add. interl., alia manu*) substantia separata. Ille intellectus nunquam errat circa substantiam, quia habet perfecte speciem substantiae. Nos tamen erramus circa cognitionem substantiarum, quia non coniungimur intellectui materiali nisi per phantasmata, et accidentia fortius immutant phantasiam. Et propter hoc nos non percipimus diversitatem (substantiae *scr. et del.*) substantiarum omnibus accidentibus existentibus similibus. Nec ex hoc sequitur quod species substantiae non sit in intellectu materiali, sed solum sequitur quod species substantiae existens in intellectu materiali non sit perfecte coniuncta cum phantasmate nostro. Unde breviter, ista consequentia non valet : species substantiae est in intellectu materiali, ergo nos possumus perfecte cognoscere identitatem et diversitatem substantiarum ; sed oportet plus addere, scilicet quod ista species existens in intellectu materiali esset perfecte coniuncta cum phantasmate nostro ».

uomini con l'intelletto materiale, averroisticamente assunto come unico e separato per l'intera specie umana²². Il *Doctor Planus et Perspicuus* afferma dunque che l'intelletto agente permette agli universali esistenti *extra animam* di essere conoscibili di per sé, a prescindere dalla conoscenza dei singolari nei quali vengono ad essere, ed è causa efficiente delle specie universali che si formano nella nostra mente, ma non l'unica, poiché per il formarsi e l'imprimersi delle specie universali nell'intelletto materiale è necessaria anche l'esistenza delle rappresentazioni intenzionali singolari (o *phantasmata*) che si formano nel pensiero elementare. Inoltre, egli ribadisce che, affinché i singoli uomini possano conoscere, è necessario che ciascuno si unisca all'intelletto materiale per mezzo della rappresentazione intenzionale di un oggetto singolare. E infine, sostiene che l'intelletto materiale è per natura unito a ciascun uomo sin dalla nascita, non come sua forma, ma come perfezionamento del suo essere (*perfectio*), e che qualora si abbia anche l'unione *in operando*, per mezzo del *phantasma*, di un dato individuo umano con l'intelletto materiale, quel dato individuo umano è messo in condizione di arrivare a conoscere l'universale corrispondente al singolare rappresentato dal

²² Cfr. BURLEY, *In De an.*, III, q. 10 : « utrum intellectus materialis copuletur nobis solum per phantasma », f. 76va-b : « Ad quaestionem dicendum quod intellectus materialis <copulatur> nobis alia copulatione quam per formas in virtute imaginativa, quia per Philosophum et Commentatorem, commento 20 huius, intellectus materialis in eodem individuo est prior quam intellectus agens. Si tamen intellectus materialis solum copularetur nobis per phantasmata, non esset prior in eodem individuo quam agens, quia, sicut prius argutum <est>, ad hoc quod intellectus materialis copuletur individuo per formam in virtute imaginativa requiritur actio intellectus agentis, quia formae in virtute imaginativa non movent intellectum materialem nisi per actionem intellectus agentis, sicut patet per Commentatorem, commento 5 huius. Quia diaphanum non movetur a corpore nisi sit illuminatum. Ita intellectus materialis non recipit intellecta quae sunt hic nisi secundum quod perficitur per intellectum agentem et illuminatur per ipsum. Et sicut lux facit colorem in potentia colorem in actu, ita intellectus agens facit intellecta in potentia etc. Ex quo patet quod actio intellectus agentis prior est quam actio intellectus materialis ; ergo si intellectus materialis solum copulatur individuo per formas in virtute imaginativa, intellectus materialis non prius copulatur nobis quam intellectus agens. Similiter, sicut argutum est prius, in eodem instanti in quo aliquis est homo sibi copulatur intellectus materialis, et non oportet quod tunc copuletur sibi per formas in virtute imaginativa. Ergo intellectus materialis aliter copulatur nobis quam per formas in imaginativa. Ad primum argumentum conceditur quod intellectus materialis est forma separata a corpore secundum esse, sed ex hoc non sequitur quod intellectus materialis non copulatur corpori nisi per operationem suam, quia prius <f. 76vb> naturaliter copulatur homini quam homo intelligat per ipsum. Ideo prius copulatur homini quam per operationem suam. Ad secundum <dicendum> quod non sequitur : intellectus materialis alia copulatione quam per phantasmata <copulatur nobis>, ergo copulatur nobis sicut forma corporis. Quia intellectus materialis copulatur nobis sicut forma separata suo perfectibili. Unde concedo quod intellectus materialis est perfectio corporis, sed non est forma corporis ».

phantasma. Dunque, è l'unione *in operando* che permette all'intelletto (materiale) di conoscere, seppure in maniera indiretta, derivata e parziale, il singolare; e l'unione *in operando* è possibile grazie al *phantasma*, (che altro non è se non la rappresentazione intenzionale di un dato individuo sostanziale ottenuta a partire dalle proprietà accidentali che esibisce²³), nel momento in cui esso è presentato all'intelletto materiale. Per questo motivo l'intelletto materiale può conoscere il singolare tramite una rappresentazione che non è presente in esso.

Questo tipo di spiegazione del processo del conoscere prevede una doppia matrice della conoscenza umana, una empirica, « dal basso », e una trascendente, o teologica, « dall'alto ». Da una parte, infatti, i sensi, esterni ed interni, raccolgono, decodificano ed elaborano tutta una serie di informazioni provenienti da un oggetto singolare sensibile presente agli organi di senso stessi, giungendo a formare una rappresentazione intenzionale globale, cioè il *phantasma*, di quel dato oggetto singolare che lo descrive come un qualcosa così e così; dall'altra, l'intelletto agente, cioè Dio, una volta che il *phantasma* esistente nel pensiero elementare è presentato all'intelletto materiale, imprime in quest'ultimo la specie intelligibile che lo abilita a conoscere l'essenza sostanziale corrispondente a quel dato individuo. La forma più elementare di conoscenza sembra perciò consistere nell'abbinamento, per così dire, di un *phantasma* con una *species intelligibilis*, e quindi in una sorta di categorizzazione dell'esistente per la quale un dato oggetto singolare è riportato al suo *tipo* ideale. Per Burley è dunque la seconda operazione dell'intelletto, cioè il giudizio, e non l'astrazione, il punto di approdo del processo conoscitivo. Questo fatto spiega perché la risposta al quesito relativo all'oggetto proprio dell'intelletto sia tanto articolata²⁴.

²³ Anche se questo non vuol dire che il *phantasma* non sia la rappresentazione intenzionale di una data sostanza singolare — si legga infatti il passo seguente (*In De an.*, I, q. 4, f. 12va) : « Ad aliud dicitur quod haec est falsa, quod nihil facit speciem in intellectu quod non facit speciem in sensu. Haec tamen forte est vera "nihil facit speciem in intellectu cuius individuum non facit speciem in sensu interiori vel exteriori". Unde individuum de genere substantiae facit propriam speciem in aliqua virtute interiori, ut in virtute cogitativa ».

²⁴ Cfr. BURLEY, *In De an.*, III, q. 6, ff. 69vb-70ra : « Ad secundam quaestionem <utrum universale sit obiectum intellectus> dicendum quod aliquid dicitur esse primum obiectum tripliciter, scilicet via generationis, via perfectionis et via adaequationis. Adhuc dupliciter potest accipi aliquid primum obiectum via generationis : aut in cognitione confusa aut in cognitione distincta. Cognitione confusa est illud primum obiectum intellectus cuius individuum fortius movet sensum. Sed primum obiectum intellectus via generationis cognitione distincta est ens in sua communitate. Ens enim non potest cognosci nisi distincte, quia conceptus entis non potest resolvi in conceptus plures. Primum cognitum via perfectionis est dupliciter : simpliciter vel in comparatione. Primum cognitum via perfectionis simpliciter est prima causa, quia quamvis non cognoscimus eum nisi imperfecte, tamen cognitio modica (*lectio dubia*) quam habemus de ipso est perfectior et nobilior quam cognitio certa de aliis rebus. Primum cognitum

Il *Doctor Planus et Perspicuus* distingue infatti un triplice modo in cui qualcosa può essere il primo oggetto dell'intelletto: per origine (*via generationis*), per perfezione intrinseca (*via perfectionis*) e per adeguazione, o proporzione (*via adaequationis*). Dal punto di vista di una conoscenza distinta, cioè perfettamente articolata e dispiegata, l'ente è il primo oggetto dell'intelletto per origine; mentre dal punto di vista di una conoscenza ancora non articolata e dispiegata in una definizione esaustiva, ma « compressa » in un'unica nozione non analizzata, sono oggetto dell'intelletto per origine gli universali corrispondenti agli individui che di volta in volta colpiscono i nostri sensi. Il primo oggetto dell'intelletto per perfezione intrinseca è invece la prima causa, se parliamo di perfezione assoluta (*simpliciter*), ma l'universale che corrisponde all'individuo che in un dato momento colpisce i nostri sensi, se parliamo di perfezione relativa (*in comparatione*). Infine, l'oggetto adeguato, o proporzionato, di una data facoltà (*potentia*) è ciò sotto cui cadono tutte le cose che sono conosciute da quella facoltà. Nel caso dell'intelletto, l'ente preso nella sua massima generalità — dal momento che solo ciò che in qualche modo è può essere conosciuto. Ma, ciò che è più interessante, Burley distingue anche tra l'oggetto che avvia il processo della conoscenza (*obiectum motivum*) e l'oggetto che racchiude e compendia in sé le cose

in via perfectionis in comparatione est illud quod perfectius cognoscitur a nobis, et illud est universale cuius individuum fortius movet sensum. Primum cognitum via adaequationis est obiectum adaequatum potentiae, et est illud quod continet omnia quae cognoscuntur ab illa potentia. Et dico quod ens in sua <f. 70ra> communitate est isto modo primum obiectum intellectus. Sed intelligendum est quod obiectum intellectus et etiam obiectum sensus est duplex, scilicet obiectum motivum et obiectum contentivum. Obiectum motivum intellectus est singulare, quia species existens in virtute phantastica est res singularis, et illa movet intellectum. Sed obiectum contentivum est universale continens illa quae comprehenduntur a tali potentia. Ad primum argumentum dicendum quod universale est obiectum intellectus, sed tamen universale non agit in intellectum. (Et *scr. sed del.*) Sed omne agens in intellectu est singulare. Et quando dicitur quod (agens in intellectum *scr. et del.*) obiectum intellectus agit in intellectum, verum est loquendo de obiecto motivo, sed non loquendo de obiecto contentivo. Unde obiectum motivum intellectus est phantasma, et illud agit in intellectum; et obiectum contentivum est universale, et non agit in intellectu, quia actus et operationes sunt singularium. ... Obiectum intellectus contentivum non agit in intellectum nec generat speciem in intellectu; et ideo non oportet quod si illud obiectum sit singulare quod propter hoc species recepta in intellectu sit singularis. Ad aliud, quando dicitur quod obiectum intellectus est subiective in intellectu, dico quod hoc non est verum. Nec hoc vult Aristoteles; immo vult quod hoc quod movet intellectum sit subiective in potentia animae. Unde ipse ponit differentiam inter sensum et intellectum in hoc quod illud <quod> movet intellectum est intrinsecus animae, sed illud quod movet sensum non. Unde illud quod movet intellectum est intentio in virtute (i.v. *mg.*) imaginativa, et ita illud quod movet intellectum est intrinsecum animae, quia est in aliqua potentia animae. Sed illud quod movet sensum est extra sensum, nec est in aliqua virtute animae. Et haec est differentia inter sensum et intellectum ».

conosciute (*obiectum contentivum*) : il primo è sempre un (oggetto) singolare, mentre il secondo è sempre un (oggetto) universale. In altri termini : ciò che noi andiamo a conoscere è una forma (o natura) comune, ma questo è possibile solo perché delle *res* singolari colpiscono i nostri sensi. Quantunque Burley sembri accettare la tesi dell'esistenza di un unico intelletto possibile separato per l'intera specie umana, sta però molto attento a sottolineare il fatto che senza il concorso della *virtus cogitativa*, che fornisce il *phantasma*, l'intelletto materiale non può unirsi all'intelletto agente nell'atto conoscitivo. Se è vero che i singoli uomini non potrebbero arrivare ad avere conoscenza intellettiva di alcunché senza l' intelletto materiale, è vero d'altra parte che l'intelletto materiale da solo, o anche con il semplice concorso dell'intelletto agente, non sarebbe in grado di elaborare alcuna forma di conoscenza.

Questa particolare ricostruzione del processo conoscitivo e del suo valore riceve la sua giustificazione anche a livello ontologico nella struttura degli enti finiti corporei. La posizione di Burley (del « primo » Burley) a proposito del problema degli universali e del loro rapporto con i singolari e l'accettazione della tesi (averroistica) della identificazione di *forma partis* (quella forma che in unione con la materia dà luogo al composto individuale, come ad esempio l'anima nell'uomo) e *forma totius* (ossia la forma comune che è l'universale, la quale si predica di ciò in cui è ed esprime nella sua intierezza l'essere di ciò in cui è, come ad esempio la *humanitas* nell'uomo)²⁵ rendono conto della sua scelta in materia di conoscenza. Burley sostiene infatti che l'ente finito corporeo si compone di una sostanza individuale e di una congerie ordinata di forme accidentali che ad essa ineriscono ; la sostanza individuale, per parte sua, risulta dall'unione di materia e forma particolari²⁶ ; e la forma particolare, a sua volta, di forma specifica (o essenza della cosa) e di tutti i costituenti metafisici di quella. Proprio nel commento al *De anima* il *Doctor Planus et Perspicuus* dichiara che gli universali della categoria di sostanza, cioè le sostanze seconde, sono parti costitutive dell'essenza dei loro individui, ed hanno l'essere nei loro individui ; ragion per cui, ad

²⁵ Cfr. BURLEY, *Tractatus de abstractis*, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2146, f. 249rb : « Alii dicunt quod humanitas est forma totius sicut anima est forma partis ; unde dicunt quod humanitas est forma totius hominis sicut anima est forma totius corporis. Sed illud non videtur esse verum ... Propter praedicta videtur esse dicendum quod humanitas est forma hominis, scilicet anima intellectiva perficiens corpus hominis, tamen hoc nomen 'humanitas' ultra hoc significat perfectionem corporis ; ita quod animae non competit hoc nomen 'humanitas' nisi dum perficit corpus, ita quod hoc nomen 'humanitas' idem significat quod haec oratio 'anima intellectiva perficiens corpus' ».

²⁶ Cfr. BURLEY, *Quaestiones in librum Perihermeneias* (A.D. 1301), q. 4, in S.F. BROWN, *Walter Burley's Quaestiones in librum Perihermeneias*, « Franciscan Studies », 34, 1974, [pp. 200-295], p. 272.

esempio, il corpo e l'anima di Socrate (*haec materia et haec forma*) non sono i soli costituenti metafisici di quella realtà che è Socrate stesso, poiché di essa fanno parte a pieno titolo anche tutte le forme generali della sostanza a lui sovraordinate²⁷ — così che le sostanze seconde, cioè gli universali della categoria di sostanza, sono identiche alle sostanze prime, o singolari, nel senso che sono le stesse sostanze singolari considerate dal punto di vista del tipo che esemplificano. In tal modo, equiparando l'essere degli universali a quello dei loro individui, e riconducendo l'essere della *forma totius* a quello della *forma partis*, Burley fa degli universali semplicemente il tipo di essere che le forme singolari, che in unione con la materia danno vita alle sostanze singolari, esibiscono nel momento in cui informano una certa « pezzo » di materia. Il risvolto epistemologico proprio delle teorie realiste moderate più comuni tra '200 e '300 viene così meno. Infatti, mentre per Tommaso d'Aquino, ad esempio, gli universali esistono *in atto* solo nella nostra mente e grazie ad essa, per Burley la nostra mente è in grado di conferire loro soltanto una

²⁷ Cfr. BURLEY, *In De an.*, I, q. 3, f. f. 10ra-vb: « Sub aliis verbis potest dici, et melius, quod universale potest accipi vel pro eo quod est natum praedicari de multis, vel pro conceptu, seu pro specie, illius quod est natum praedicari de multis. Loquendo de universali primo modo, est distinguendum ulterius quod quoddam est universale natum de pluribus praedicari quod solum natum est habere supposita extra animam, cuiusmodi est res signata per hoc nomen 'lapis'; et quoddam est universale natum praedicari de multis quod solum natum est habere supposita in anima, <cuiusmodi est hoc universale, scientia; et quoddam est universale natum praedicari de multis quod natum est habere supposita in anima> et extra animam, cuiusmodi est hoc universale, qualitas. Quaedam enim qualitates sunt in anima et quaedam extra animam. Universale quod non est natum praedicari nisi de suppositis extra animam solum habet esse extra animam; universale quod solum est natum praedicari de universali in anima non habet esse nisi in anima; sed universale quod est natum praedicari de suppositis in anima et extra animam habet esse in anima et extra animam. Et ratio omnium istorum est quod universale habet esse in quolibet suo singulari, et non habet aliud esse quam in singulari, vel in suppositis. Accipiendo universale secundo modo, scilicet pro specie quae est <in> intellectu, sic dico quod universale sic acceptum non habet esse nisi in anima, quia species universalis solum habet esse in anima. Pro rationibus est intelligendum quod universale praedicabile de suppositis non habet esse separatum a singularibus eo modo quo Plato posuit, nisi in consideratione intellectus. Et hoc intelligit Philosophus et Commentator, videlicet ubi dicit quod universale non habet esse nisi in intellectu. Hoc est sic intelligendum, quod universale non habet esse separatum a singularibus, eo modo quo Plato posuit, nisi in consideratione intellectus. ...Et quando dicitur quod tunc universalialia essent substantiae, dicendum quod universalialia de genere substantiae sunt substantiae; sed universalialia de genere substantiae non sunt substantiae proprie, id est: substantiae singulares. Et hoc est quod vult Aristoteles in VII *Metaphysicae*, ubi allegatur dictum eius. ... Ad aliam, quae probat quod universale non est pars substantiae singularis, dicendum quod universale est pars substantiae determinatae, nec componitur Sortes sufficienter ex hac materia et ex hac forma; immo ex hac materia, et ex hac forma et ex universalibus praedicatis in quid de eo. Unde illud quod praecise componitur ex hac materia et ex hac forma non est Sortes, sed pars Sortis ».

esistenza separata dai singolari, ma non li rende propriamente attuali, giacché essi già lo sono nei loro individui²⁸, essendo sufficiente per il loro essere in atto l'esistenza di almeno un individuo che li esemplifichi. Tutto questo ci aiuta a meglio comprendere perché nel commento al *De anima* egli ammetta un qualche tipo di intelligibilità del singolare come tale, anche se indiretta e derivata, e descriva la conoscenza elementare nei termini di una sorta di categorizzazione dell'esistente per la quale un dato oggetto singolare è riportato al suo tipo ideale.

CONOSCENZA DEL SINGOLARE E DELL'UNIVERSALE NEL SECONDO COMMENTO ALLA *FISICA*.

Neppure dieci anni più tardi, però, nel proemio del suo secondo commento alla *Fisica* di Aristotele²⁹, Burley doveva ribaltare completamente le sue tesi in materia di conoscenza, affermando decisamente, in parziale sintonia con Thomas Wilton³⁰, il quale era stato suo *socius* a Parigi, che il nostro intelletto è in grado di conoscere il singolare in maniera diretta ed adeguata (*primo et directe*) nel suo essere singolare (*sub propria ratione singularis*), e non come semplice appartenente ad una certa specie, o tipo, mentre conosce l'universale in maniera indiretta e derivata³¹: « Dico quod intellectus intelligit singulare primo et directe et universale indirecte et quasi per modum lineae reflexae ». Una tesi apertamente anti-averroistica che lo avvicinerebbe a certe posizioni del nominalismo ockhamista se non fosse per il suo rifiuto di ogni gnoseologia di impostazione intuizionistica³².

Burley si cimenta nuovamente con i problemi dell'intelligibilità del singolare e dell'universale e dell'oggetto della nostra conoscenza nel discutere la questione « *utrum magis universalia sint nobis prius nota quam minus universalia vel quam singularia* »³³, sollevata da quel passo della *Fisica* nel quale Aristotele afferma che la nostra conoscenza deve procedere da ciò che è universale a ciò che è particolare (o singolare)³⁴ — dopo aver già stabilito,

²⁸ Si veda il passo riportato sopra alla nota 21.

²⁹ Corrispondente all'intero primo trattato del primo libro — cfr. BURLEY, *In Phys.*, I, f. 5ra: « Unde dico quod liber primus continet quattuor tractatus, quia in primo Philosophus praemittit intentionem suam et ordinem procedendi; et tractatus iste continetur in toto prooemio ».

³⁰ Diversamente da Burley, che, come vedremo meglio più sotto, parla di una conoscenza *confusa* del singolare da parte dell'intelletto, Wilton parlava invece di una conoscenza *distincta*. Sulla posizione di Wilton a proposito del problema della conoscenza del singolare si legga REINA, *Hoc hic et nunc* cit., pp. 47-54.

³¹ BURLEY, *In Phys.*, I, f. 10va.

³² Senza considerare, ovviamente, il rifiuto dell'ontologia ockhamista e l'elaborazione di una forma estrema, quasi platonizzante, di realismo ontologico.

³³ BURLEY, *In Phys.*, I, f. 9vb.

³⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, I, c. 1, 184a 23-24.

contro Ockham e tutti i nominalisti, che ci sono degli universali che esistono *extra animam* (qualli cioè i cui individui hanno anch'essi un'esistenza extramentale) e che tutti gli universali sono *realmente* distinti dai loro singolari³⁵. Il primo punto che gli preme chiarire, in opposizione all'Aquinate³⁶, è che non è affatto vero che gli oggetti dotati di maggiore universalità (*magis universalia*) siano da noi conosciuti prima (*prius nota*) degli oggetti dotati di un minor grado di universalità. Chi sostiene questa tesi — egli argomenta — ritiene, infatti, che il passaggio dall'ignoranza alla conoscenza esaustiva (*notitia perfecta*) di un oggetto sia mediato dalla conoscenza della sua forma specifica e delle nature comuni in essa inglobate, procedendo da quella più generale verso quelle più particolari; ma in tal modo presuppone che per conoscere qualcosa si debba necessariamente conoscere tutto ciò che di esso può predicarsi — il che gli sembra falso, in quanto smentito dall'esperienza³⁷: « Sed hoc est falsum, quia cognoscens equum sub ratione equi non oportet quod cognoscat omnia universalia quae praedicantur de equo ». È del tutto plausibile, infatti, che qualcuno sappia bene cosa sia un cavallo senza conoscere tutti i generi subalterni sotto i quali la specie cavallo viene a trovarsi. Anzi, un sapere di questo tipo è praticamente impossibile, secondo Burley, in quanto richiederebbe necessariamente una conoscenza sistematica di tutte le specie animali e dei loro possibili raggruppamenti che nessuno certamente possiede³⁸.

Né gli sembra convincente (*hoc nihil valet*) l'interpretazione che del passo aristotelico in questione offre Ockham nel suo commento alla *Fisica*³⁹. Il *Venerabilis Inceptor*, che rifiutava anch' egli l'anteriorità gnoseologica di ciò

³⁵ Cfr. BURLEY, *In Phys.*, I, ff. 8rb-9vb. Come detto nell'introduzione su questo punto mi soffermerò più sotto nella terza sezione dell'articolo.

³⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, lib. I, lectio 1, P.M. MAGGIOLO ed., Marietti, Torino-Roma 1954, n. 7.

³⁷ BURLEY, *In Phys.*, I, f. 9vb.

³⁸ Cfr. *ibid.*, ff. 9vb-10ra: « Cognoscens equum sub ratione equi non oportet quod cognoscat omnia universalia quae praedicantur de equo, quia aliquod est genus proximum equo ignotum cognoscenti equum sub ratione equi, quoniam equus est in aliquo genere in quo est serpens, et equus et asinus sunt in aliquo genere subalterno in quo non est bos. Unde possum cognoscere equum in speciali quamvis non cognoscam genus equi subalternum proximum. Et si dicatur quod ad hoc quod cognoscatur equus in speciali oportet cognoscere omnia genera subalterna, contra: cognoscens aliqua finita potest cognoscere numerum illorum; ergo, si cognoscentem equum in speciali oportet cognoscere omnia genera praedicabilia in quid de equo, sequitur quod ipse posset cognoscere quot sunt genera subalterna ad equum. Sed hoc est falsum, quia non credo quod sit homo qui sciret me certificare quot sunt genera subalterna ad equum vel ad quamcumque aliam speciem, quia equus est in aliquo genere cum una specie in quo non est cum alia specie, et cum illa alia specie est in aliquo genere in quo <f. 10ra> non est cum alia specie data. Unde ad cognoscendum omnia genera subalterna oportet cognoscere omnes vel fere omnes species animalis, et non solum animalis, sed etiam substantiae » (corsivo mio).

³⁹ Cfr. OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, lib. I, c. 1, § 2, W. RICHTER, G. LEIBOLD edd., in *O.Ph.*, vol. IV, pp. 24-25.

che è più generale rispetto a ciò che lo è meno, aveva cercato di salvare il detto dello Stagirita argomentando che esso si applica alle sole conoscenze complesse e all'umanità nel suo insieme, mentre per ciascuno di noi singolarmente preso è vero il contrario, e cioè che l'oggetto della nostra conoscenza semplice ed esaustiva (*notitia incomplexa perfecta*) è il singolare. A Burley appare ridicolo sostenere che ci possa essere un qualche oggetto (universale o generale) la cui conoscenza, per l'umanità presa nel suo insieme, risulti anteriore rispetto a quella di un secondo oggetto dato (meno universale o singolare), ma la cui conoscenza segua immancabilmente quella di questo secondo oggetto per ciascuno di noi, in quanto non esiste, per lui, un sapere dell'umanità tutta intera distinto dai saperi effettivamente acquisiti dai singoli individui umani⁴⁰.

Il *Doctor Planus et Perspicuus* conclude dunque questa prima parte, dedicata all'analisi e alla confutazione delle opinioni dell'Aquinate e di Ockham con una osservazione, relativa al modo in cui si strutturano e si rapportano tra loro i concetti generali, che prelude alla soluzione vera e propria della questione⁴¹ :

« Chi passi da un estremo ad un altro deve <certamente> passare per tutti concetti intermedi <tra i due estremi>, o per lo meno per quelli tra essi che risultano necessariamente connessi tra loro <e con gli estremi dati> (*essentialiter ordinata*). Ritengo però che il concetto di un oggetto più universale non si trovi ad essere connesso in tal modo rispetto al concetto di un oggetto meno universale ».

Burley, quindi, prospetta in questo passo una sorta di atomizzazione della conoscenza che ridimensiona in qualche misura il ruolo della definizione. Sebbene, infatti, la definizione ci fornisca, di un determinato oggetto, una conoscenza migliore di quella fornitaci dal suo nome, pure il semplice sapere che deriva dalla conoscenza confusa ed indistinta della nozione di quell'oggetto deve essere considerato non solo sufficiente ai fini pratici, ma anteriore per origine alla conoscenza risultante dalla definizione, come ciò che è più semplice è anteriore rispetto a ciò che lo è meno⁴². Per Burley, cioè, noi

⁴⁰ Cfr. BURLEY, *In Phys.*, I, f. 10rb : « Ridiculum est dicere aliquid esse magis et prius notum toti communitati, et tamen nulli personae communitatis, cum communitas nullam habeat notitiam nisi notitiam personarum de communitate ».

⁴¹ *Ibid.* : « Transiens de extremo in extremum debet transire per omnia media, vel saltem per aliqua media essentialiter ordinata. Et dico quod notitia magis universalis non est medium essentialiter ordinatum ad notitiam minus universalis ».

⁴² Si legga quanto Burley aveva affermato poco prima in proposito (f. 7vb) : « Intelligendum hic quod illud quod significat nomen definiti, ut per nomen definiti significatur, est prius nobis notum quam illud quod definitio significat, ut per definitionem significatur — et hoc via generationis et in cognitione imperfecta. ... Sed tamen in cognitione perfecta illud quod significatur per definitionem est prius notum via perfectionis quam illud quod significatur nomine definiti, ut significatur nomine definiti ».

afferremmo prima il senso dei termini semplici e poi quello delle espressioni composte che utilizziamo come loro definizione, anche se la conoscenza che deriva dalla definizione, specie da quella *perfectissima*, che include l'enumerazione di tutte e quattro le cause di un determinato oggetto, e non solo il suo genere prossimo (causa materiale) e la sua differenza specifica (causa formale)⁴³, è superiore dal punto di vista della quantità di informazione (o esaustività). Il *Doctor Planus et Perspicuus* distingue, in effetti, 1) tra conoscenza complessa (o articolata — *notitia complexa*) e conoscenza non-articolata (*notitia incomplexa*) di un oggetto; 2) tra due diversi tipi di conoscenza complessa esaustiva (*notitia perfecta complexa*): in senso assoluto (*simpliciter*) e relativamente al tipo generale dell'oggetto (*in genere*)⁴⁴; e 3) tra conoscenza appropriata (*distincta*), e perfettamente appropriata (*distinctissima*), e conoscenza discriminativa (*distinctiva seu discretiva*)⁴⁵. La conoscenza articolata di un oggetto è quella contenuta e manifestata da uno o più enunciati concernenti quel dato oggetto, tanto affermativi che negativi⁴⁶; la conoscenza non-articolata, invece, è quella contenuta e manifestata da concetti ed espressioni semplici, quali i termini⁴⁷. La conoscenza complessa esaustiva in senso assoluto di un oggetto è quella che ci permette di conoscerne tutti i principi costitutivi intrinseci (*rationes considerandi per se*) e tutti i predicati essenziali, nonché tutti i *propria* in senso stretto che a tali principi e predicati vanno associati. La conoscenza complessa esaustiva in senso assoluto della natura animale dovrà consistere perciò — esemplifica Burley — di tutto ciò che dell'animale può predicarsi in quanto animale, in quanto corpo animato e in quanto sostanza, e di tutte quelle proprietà che all'animale ineriscono in virtù dei tre principi costitutivi intrinseci appena nominati⁴⁸. La conoscenza complessa esaustiva relativa al tipo generale

⁴³ Cfr. BURLEY, *In Phys.*, I, f. 6rb: « Definitio perfectissima comprehendit omnes causas. Unde definitio perfectissima hominis non est 'animal rationale', sed eius definitio perfectissima est 'animal rationale, productum in esse ab homine et sole, propter Deum' ».

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, ff. 5vb-6ra.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, ff. 10vb-11ra.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, f. 5vb: « Notitiam complexam voco illam notitiam quae est de aliquo complexo, ut videlicet de propositione affirmativa vel negativa ».

⁴⁷ Cfr. *ibid.*: « Notitiam vero incomplexam voco illam notitiam quae est de incomplexo, videlicet quae est de re aliqua quantum ad intrinseca sibi. Et hanc notitiam vocat Philosophus, III *De anima*, simplicium intelligentiam ».

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, f. 6ra: « Scientia simpliciter perfecta de aliqua re est illa qua cognoscitur illa res secundum omnem rationem considerandi per se secundum quam potest considerari, et quantum ad omnia praedicata per se de illa re — ut si consideretur animal secundum omnem rationem considerandi ipsum per se, et quantum ad omnia quae praedicantur de ipso per se, scilicet in quantum est animal et corpus animatum, et in quantum substantia, et quoad omnes per se passiones sibi convenientes secundum omnes istas rationes ».

dell'oggetto è quella che ci abilita a conoscerne tutti i predicati essenziali e tutti i *propria* ad essi associati in relazione al solo principio costitutivo intrinseco manifestato dal nome — nel caso dell'animale, tutti i predicati essenziali e i *propria* che spettano all'animale considerato solo in quanto animale⁴⁹. La conoscenza appropriata di un oggetto si ha quando siamo in grado di indicare almeno la gran parte degli elementi alla cui unione esso risulta riconducibile (cioè gli altri oggetti nei cui termini l'oggetto dato risulta analizzabile), e perfettamente appropriata quando siamo in grado di indicare *tutti* gli elementi cui risulta riconducibile — e al fine di avere questo tipo di conoscenza di un *item* categoriale è necessario essere in grado di analizzarne la struttura interna nei termini degli *items* ad esso sovraordinati⁵⁰. Mentre infine si ha conoscenza discriminativa di qualcosa quando siamo in grado di distinguere l'oggetto in questione da altri simili in virtù di uno o più aspetti o caratteristiche peculiari che lo rendono diverso da tutti gli altri dello stesso tipo⁵¹.

Premesse queste distinzioni, che servono come da sfondo sul quale proiettare la risposta al quesito iniziale, possiamo passare ad esaminare come Burley articoli la sua proposta di soluzione. Egli comincia col dire che determinare convenientemente se ciò che è più universale sia da noi conosciuto prima di ciò che è meno universale è equivalente a stabilire quale sia l'oggetto principale e diretto della conoscenza confusa e di quella distinta dal punto di vista dell'origine (*primo cognitum via generationis*); e prosegue affermando che, dal punto di vista dell'origine della nostra conoscenza confusa, l'intelletto afferra per prima cosa il singolare che con più forza colpisce i nostri sensi (*dico quod prius cognitum ab intellectu nostro cognitione confusa via generationis est singulare quod fortius movet sensum*)⁵². Le prove che fornisce per suffragare questa tesi sono articolate in due momenti: 1) innanzi tutto dimostra che il nostro intelletto è in grado di conoscere ciò che è singolare utilizzando tre argomenti, il primo dei quali (basato sulla capacità

⁴⁹ Cfr. *ibid.*: « Sed scientia perfecta in genere est illa qua res cognoscitur secundum aliquam rationem determinatam et quantum ad praedicata quae conveniunt ei per se in quantum tale ens solum — ut si cognoscatur animal solum ut animal et quoad per se accidentia ipsius animalis ».

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, f. 10vb: « Unde hic intelligo per cognitionem distinctam cognitionem per quam res distinguitur et resolvitur per virtutem cognoscentem in omnibus in quae ipsa est resolubilis, vel saltem plurima. Ad distinctissimam vero cognitionem rei requiritur cognitio omnium in quae est resolubilis vel distinguibilis. Et quia inferius est distinguibile et resolubile in omnia superiorem essentialiter inclusa in eo, ideo ad distinctam cognitionem inferiorum requiritur et praesupponitur cognitio omnium superiorum essentialiter inclusorum — et hoc si sit cognitio distinctissima ».

⁵¹ Cfr. *ibid.*, f. 11ra: « Cognitio distinctiva sive discretiva acquiritur per hoc quod aliquid percipitur in uno quod non apprehenditur in alio, vel aliquid apprehenditur in uno cuius contrarium apprehenditur in alio ».

⁵² *Ibid.*, f. 10rb.

che il nostro intelletto ha di distinguere tra loro singolare e universale considerati in quanto tali) è il più importante fra gli argomenti che nel commento al *De anima* gli erano serviti per dimostrare che l'intelletto materiale ha una qualche conoscenza, seppure solo indiretta e derivata, del singolare⁵³; poi 2) passa a dimostrare che *via generationis* il primo e principale oggetto della conoscenza confusa del nostro intelletto è il singolare. Giunti a questo punto si tocca con mano il senso della svolta che Burley sta operando. Il *Doctor Planus et Perspicuus*, infatti, ritiene che il singolare sia oggetto primario, diretto e principale della nostra conoscenza intellettuale soprattutto perché gli sembra che sia impossibile spiegare come possiamo ottenere una qualche conoscenza del singolare da parte dell'intelletto sulla base di una previa conoscenza dell'universale. Se noi conoscessimo l'universale prima del singolare, non potremmo mai giungere alla conoscenza di nessun singolare, in quanto la *species* universale di per sé non può indirizzare il nostro intelletto su nessun individuo in particolare, poiché legata con tutti dalla medesima relazione di somiglianza⁵⁴. Questa stessa osservazione non gli aveva impedito nel commento al *De anima* di sostenere giusto il contrario di quanto intende provare qui, argomentando che l'intelletto (materiale) non conosce il singolare tramite la specie universale, ma grazie alla rappresentazione intenzionale di un dato singolare presente nel pensiero elementare, ma presentata all'intelletto nel momento dell'unione *in operando* tra l'anima di un singolo individuo, l'intelletto materiale e quello agente⁵⁵. Ciò significa che tutta quella complessa spiegazione sul processo e la natura della conoscenza umana sviluppata nel commento al *De anima* viene ora di fatto rifiutata in blocco e sostituita con una teoria modellata piuttosto che sui testi aristotelici e sui commenti di Averroè, su

⁵³ Cfr. *ibid.*: « Intellectus noster intelligit singulare. Quod patet, quia intellectus noster cognoscit differentiam inter universale et singulare sub propria ratione singularis, et per consequens cognoscit utrumque extremorum sub ratione qua extremum. Item, si intellectus noster non intelligeret singulare, non posset facere hanc propositionem, scilicet 'Sortes est homo' — quod est falsum. Item, operationes artis et prudentiae sunt circa singularia sub propriis rationibus; sed operationes artis et prudentiae, cum sint habitus intellectuales, solum sunt circa illa quae intelliguntur ab intellectu nostro; ergo etc. ». Per il commento al *De anima* si veda il testo riportato sopra alla nota 16.

⁵⁴ Cfr. BURLEY, *In Phys.*, I, f. 10rb: « Probo quod intellectus via generationis primo intelligit singulare, quia si ad hoc quod intellectus intelligat singulare oportet quod primo intelligat universale, sequitur quod intellectus nunquam posset intelligere singulare. Consequens est falsum; ergo et antecedens. Probo consequentiam, quia universale est aequaliter indifferens ad omnia sua singularia; ergo non magis ducit in cognitionem unius singularis quam alterius; aut igitur duceret in cognitionem omnium simul — quod est impossibile —, aut in cognitionem nullius. Igitur non intelligit primo universale sic quod a cognitione universalis procedat ad cognitionem singularis ».

⁵⁵ Si legga *supra* pp. 00-00.

motivazioni più strettamente personali di natura semantica ed ontologica. Inoltre — argomenta ancora Burley — il nostro intelletto non conosce l'universale se non per astrazione a partire dai singolari, e l'astrazione procede sempre da ciò che già si conosce a ciò che non si conosce ancora; e dunque i singolari sono da noi conosciuti prima degli universali⁵⁶.

Non sorprende quindi che Burley concluda questa prima parte della sua risposta, dedicata alla conoscenza confusa, con la dichiarazione simmetricamente opposta alla tesi appena enunciata, che, al contrario dei singolari, gli universali sono conosciuti dall'intelletto in maniera indiretta e derivata, e per lo più tramite riflessione (*intellectus intelligit universale indirecte et quasi per lineae reflexae*)⁵⁷. Secondo Burley, infatti, il nostro intelletto 1) arriva agli universali solo dopo aver conosciuto i singolari corrispondenti, e 2) conosce la specie specialissima di ciascun singolare per così dire immediatamente a partire da quello, ma tutti gli altri universali contenuti nella specie specialissima sino al genere sommo della categoria cui quel certo oggetto singolare appartiene solo per riflessione sulla specie specialissima stessa⁵⁸.

Le conseguenze più immediate di questa presa di posizione sono una nuova teoria a proposito dell'oggetto della conoscenza intellettuale, che modifica quella esposta nella sesta questione del terzo libro del commento al *De anima*⁵⁹, e una ridefinizione della funzione dell'intelletto agente nel processo della conoscenza. Burley distingue ora un quadruplici modo in cui qualcosa può essere considerato il primo oggetto dell'intelletto⁶⁰: per origine (*primitate*

⁵⁶ Cfr. BURLEY, *In Phys.*, I, f. 10va: « Item, intellectus noster non intelligit universale nisi abstrahendo a singularibus; sed intellectus non abstrahit nisi a noto (toto *ed.*); ergo singulare a quo abstrahitur est prius notum intellectui quam universale quod abstrahitur ».

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cfr. *ibid.*: « Quando <intellectus> intelligit primam formam, id est: proximam formam universalem existentem in individuo, in comprehendendo illam habet dispositionem similem rectae lineae; sed cum postea quaerit quidditatem illius formae et quidditatem illius quidditatis quousque deveniat ad formam simplicem non habentem quidditatem, in comprehendendo illas quidditates habet dispositionem similem lineae reflexae ».

⁵⁹ Si legga *supra* pp. 00-00.

⁶⁰ Cfr. BURLEY, *In Phys.*, I, f. 10vb: « Dico quod aliquid esse primum obiectum intellectus potest quadrupliciter intelligi, scilicet vel quod sit primum obiectum primitate generationis, et sic singulare est primum obiectum intellectus, accipiendo ly 'primum' negative, ita quod dicatur primum quia nullum est prius eo, non quia ipsum sit prius quocumque alio. Unde quodlibet singulare immutans primo fortiter sensum est primum obiectum primitate generationis. Secundo dicitur primum primitate adaequationis, et sic ens est primum obiectum intellectus, accipiendo ens in sua maxima communitate et ut habet hanc passionem, scilicet intelligibile, cum ipso convertibilem. Et sic dicitur ens de omni intelligibili, sicut et ille terminus, videlicet 'intelligibile'. Tertio modo aliquid dicitur esse primum obiectum intellectus primitate perfectionis, et sic Deus est primum obiectum intellectus. Quarto vero modo illud dicitur primum obiectum primitate exclusionis, scilicet quo obiecto cognoscendo excludit alias potentias; et isto modo universale dicitur primum obiectum intellectus, quia nulla alia potentia cognoscit universale ».

generationis), per adeguazione, o proporzione (*primitate adaequationis*), per perfezione intrinseca (*primitate perfectionis*), e per esclusione (*primitate exclusionis*) — modo che si verifica quando un determinato oggetto può essere conosciuto da parte di una certa facoltà e da quella soltanto, ad esclusione, appunto, di tutte le altre. Il singolare, e non più l'universale, è ora considerato il primo oggetto dell'intelletto per origine — come era del resto evidente da quanto sostenuto nei passaggi precedenti. L'ente, preso nella sua massima generalità, è il primo oggetto dell'intelletto per adeguazione o proporzione — ma ora Burley chiarisce che l'ente così inteso è equivalente a l'essere intelligibile. Per perfezione intrinseca il primo oggetto dell'intelletto è Dio. Anche in questo caso c'è una differenza piuttosto marcata rispetto al commento al *De anima* perché il *Doctor Planus et Perpicius* lascia cadere la distinzione tra perfezione assoluta e perfezione relativa (che gli aveva consentito di introdurre una volta di più l'universale quale primo e principale oggetto dell'intelletto), e sostituisce Dio (il dio cristiano, presumibilmente) alla più impersonale e astratta prima causa aristotelica. Infine, è l'universale ad essere il primo oggetto dell'intelletto per esclusione, in quanto l'intelletto è appunto l'unica facoltà in grado di conoscerlo.

Per quanto concerne, invece, il ruolo dell'intelletto agente, l'affermata intelligibilità di principio del singolare richiede che il suo compito non sia più quello tradizionalmente attribuitogli di rimuovere le condizioni individuanti dal *phantasma*, ma quello di agire sull'intelletto possibile (*intellectus possibilis*)⁶¹, facendolo passare da uno stato di intellesione puramente potenziale ad uno stato di effettiva intellesione (dato dalla presenza in esso di specie intelligibili) che le rappresentazioni intenzionali prodotte dall'immaginazione non sarebbero in grado, da sole, di fargli raggiungere⁶².

Molto più breve e meno problematica è la discussione relativa alla questione di quale sia l'oggetto principale della conoscenza distinta dal punto di vista dell'origine. È evidente infatti che, ponendosi la conoscenza distinta come quella conoscenza che otteniamo quando siamo in grado di risolvere analiticamente un qualche oggetto nei suoi componenti metafisici più ele-

⁶¹ Vale la pena di notare anche il mutamento di terminologia, da quella « ortodossamente » averroistica, *intellectus materialis*, quale era stata quasi costantemente nel commento al *De anima* a quella più comunemente adottata dagli avversari degli aristotelici radicali, *intellectus possibilis*.

⁶² Cfr. BURLEY, *In Phys.*, I, f. 10vb: « *Necessitas ponendi intellectum agentem est non ad removendum condiciones individuales vel materiales, ut communiter ponitur, sed tota necessitas ponendi intellectum agentem est quia intentiones existentes in potentia [alias: virtute] imaginativa solae non sufficiunt ad movendum intellectum possibilem et ad causandum intentiones intellectas in actu in intellectum possibilem. Et ideo simul cum intentionibus imaginatis requiritur intellectus agens, non ad aliquid removendum, sed ad causandum intentiones intellectas in actu in intellectum possibilem cum intentionibus imaginatis* ».

mentari, i punti di partenza del sistema delle conoscenze così costituito non possono non essere che gli universali più generali e quindi « contenutisticamente » (o intensionalmente) più poveri, sulla base dei quali gli universali meno generali e infine i singolari stessi dovranno essere compresi e misurati. Scrive Burley⁶³ :

« È giunto infine il momento di vedere quale sia l'oggetto conosciuto per primo (*primo cognitum via generationis*) dal punto di vista della conoscenza distinta ed esaustiva. Ragion per cui affermo in breve che quanto più qualcosa è generale tanto più viene conosciuto prima <delle altre cose> secondo l'ordine della conoscenza distinta. E il motivo è <il seguente>: che ciò che è subordinato ad altro (*inferius*) non può essere conosciuto in maniera distinta se non si conoscono le cose ad esso sovraordinate che entrano a costituire la sua essenza ».

In questo modo Burley prospetta come un doppio movimento nel processo del conoscere: un primo movimento, legato all'attività astrattiva (o di generalizzazione) dell'intelletto — cioè quella conoscenza che egli chiama 'confusa' — che va dal basso verso l'alto all'interno delle varie linee categoriali, procedendo quindi da ciò che è singolare a ciò che è sempre più universale, sino ad arrivare ai generi sommi. Un secondo movimento, collegato all'attività definitoria dell'intelletto — cioè quella conoscenza che egli chiama 'distinta' — che va dall'alto verso il basso all'interno delle varie linee categoriali, procedendo quindi da ciò che è più universale, e perciò intensionalmente più semplice e primitivo, a ciò che lo è meno, sino ad arrivare agli oggetti singolari, intensionalmente molto più ricchi e complessi.

NOTA CONCLUSIVA.

Che il singolare venga posto all'inizio della catena conoscitiva, come sua origine, o alla fine, come suo risultato, ciò che resta comunque invariato, e che costituisce il senso principale dei cambiamenti operati da Burley nel commento alla *Fisica*, è che in entrambi i casi è in gioco una conoscenza intellettuale e non semplicemente sensibile, e che quindi il singolare rientra comunque a pieno diritto tra gli oggetti sui quali si esercita in maniera appropriata l'attività conoscitiva della mente umana. Questo esito così importante dal punto di vista gnoseologico, che allinea il sistema filosofico dell'ultimo Burley agli altri grandi sistemi del tardo medioevo, quasi tutti

⁶³ *Ibid.* : « Tunc est ulterius videndum quid est primo cognitum via generationis in cognitione distincta et perfecta. Unde breviter dico quod quanto aliquid est communius tanto est prius cognitum via generationis in cognitione distincta — cuius ratio est quia inferius non cognoscitur distincte nisi cognoscantur omnia superiora essentialiter inclusa in eo ».

volti ad una « rivalutazione » del singolare, è accompagnato, preparato e logicamente richiesto dalla svolta ontologica che proprio in questa stessa opera si andava compiendo, con il passaggio da una ontologia sviluppata secondo i canoni del realismo moderato ad una ontologia radicalmente realista, che altrove⁶⁴ ho definito « dei macro-oggetti », centrata sulla distinzione reale tra universali e singolari, e tra le dieci categorie. I macro-oggetti sono entità complesse, designate dai nomi propri, come 'Sortes', e dalle espressioni atomiche del linguaggio che rientrano nella categoria (linguistica) di sostanza, come 'aliquis homo' o 'ille equus', e costituite da una sostanza singolare (= forma particolare + materia particolare) e da un insieme ordinato di forme sostanziali generali (= sostanze seconde o universali sostanziali) e forme accidentali (sia singolari che generali) realmente distinte dalla sostanza singolare e tra loro — insieme ordinato di forme che riceve pienezza d'essere solo grazie-alla, per-mezzo-della e dalla sostanza singolare. Siffatta concezione, elaborata da Burley in funzione anti-ockhamista, discende dall'assunzione di un principio ermeneutico che nelle sue opere si trova per la prima volta formulato proprio qui nel proemio del secondo commento alla *Fisica*, laddove il *Doctor Planus et Perspicuus* osserva che le cause di un effetto particolare devono essere particolari anch'esse e universali quelle di un effetto universale, così negando che una causa universale possa avere un effetto particolare e viceversa, e quindi che un oggetto singolare possa risultare direttamente composto dalle forme universali ad esso sovraordinate nella linea di predicazione categoriale⁶⁵. La negazione dell'identità reale tra universali e singolari, assunta invece come vera nel commento al *De anima*, richiede così che sul piano conoscitivo si proceda, inversamente, 1) ad una unificazione dei piani della conoscenza, nel senso di una intellettualizzazione della conoscenza del singolare, e 2) a un raddoppiamento dell'oggetto di conoscenza, il singolare e l'universale, sebbene con un ordine di priorità differente a seconda delle modalità di organizzazione della conoscenza stessa. Questo era necessario se si voleva evitare che la scollatura sul piano

⁶⁴ Cfr. CONTI, *Ontology in Walter Burley's* cit., alle pp. 174-176.

⁶⁵ Cfr. BURLEY, *In Phys.*, I, f. 9rb-va: « Dico quod quamvis universale sit res extra animam, tamen non est pars individui, quia effectus particularis sunt causae particulares. Et sic dico quod quamvis genus sit pars speciei, tamen species non est pars individui, quia individuum sufficienter constituitur ex causis particularibus. Dico tamen quod universale est de quidditate individui, vel quod est totum respectu individui, accipiendo 'quidditatem' pro eo quod significatur per definitionem, sive pro eo quod datur in responsione ad quaestionem quaerentem quid est ipsum individuum, ut 'quid est Sortes' et sic de aliis. Et ita patet quod Deus potest annihilare Sortem quanvis non destruat totum genus substantiae, quia ad hoc quod Sortes annihilaretur sufficit annihilare principia intrinseca Sortis, scilicet ex quibus constituitur Sortes, ut hanc materiam et hanc formam ». Sull'argomento si veda CONTI, *Ontology in Walter Burley's* cit., pp. 136-145.

ontologico tra universale e singolare rendesse in qualche modo ingiustificato l'incontro tra conoscenza sensibile (tutta centrata sui singolari) e conoscenza intellettuale (centrata invece sugli universali) faticosamente descritto nel commento al *De anima*. Tale incontro era reso possibile proprio della sostanziale identità nella realtà extramentale di universale e singolare ; ma una volta che essa fosse venuta meno, il rischio sarebbe stato quello di trasformare l'unione tra rappresentazione intenzionale del singolare e specie intelligibile dell'universale in una sorta di arbitraria distorsione dei dati della realtà. Il rapporto, ora molto più labile e precario, tra universale (sostanziale) e singolare⁶⁶, esige che il singolare sia reso pienamente disponibile, per così dire, alla medesima facoltà conoscitiva che si occupa dell'universale e sottratto alla sola, imperfetta e lacunosa, conoscenza sensibile.

⁶⁶ In effetti nell'ontologia dell'ultimo Burley le forme universali sostanziali si distinguono da quelle accidentali non perché in qualche modo si identifichino con le sostanze singolari che fungono da loro sostrati di esistenza, ma perché solo esse sono in grado di manifestare la struttura metafisica profonda delle sostanze singolari stesse. Il *tipo*, che per il Burley degli scritti giovanili era qualcosa soltanto *esibito* dalle sostanze singolari, è adesso una realtà *distinta* da quelle, anche se *non separata* da esse, che, nell'atto di informarle, le modella e le plasma. La sua teoria finisce perciò col porre sullo stesso piano le forme sostanziale e quelle accidentali, annullando in pratica ogni differenza qualitativa nella predicazione. Ciò fa sì che il suo sistema logico sia, tra quelli medievali, il più simile ai sistemi moderni, ma che si discosti notevolmente da quello aristotelico-neoplatonico dominante nel medioevo, sistema per il quale il nesso predicativo di qualsiasi enunciato assertorio deve intendersi come modalmente determinato dalla particolare natura di *praedicabile* (specie, genere, differenza, proprio, accidente) del predicato.