

studi

La conoscenza intellettuale dell'individuale: note alla soluzione di Guglielmo de la Mare

ANDREA AIELLO*

Sommario: 1. Il dibattito sulla modalità dell'intellezione dei singolari materiali nella seconda metà del XIII secolo. 2. L'evoluzione dottrinale di Guglielmo de la Mare dal "Commento alle Sentenze" al "Correctorium fratris Thomae". 3. La censura dottrinale del 1277 e la dottrina dell'ilemorfismo dell'anima intellettuale. 4. Una proposta di interpretazione per la dottrina noetica di Guglielmo de la Mare.



1. Il dibattito sulla modalità dell'intellezione dei singolari materiali nella seconda metà del XIII secolo

Può l'intelletto dell'uomo apprendere l'individuale? In altri termini: è possibile per la nostra facoltà intellettuale assimilare intenzionalmente un ente materiale nella sua individualità? L'interrogativo, le cui radici sono nel *De Anima* di Aristotele¹, assume un rilievo particolare nell'orizzonte dottrinale ridefinitosi all'indomani delle censure del vescovo di Parigi Étienne Tempier: alcuni teologi francescani²,

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

¹ 429b 10-17. Cfr. *Sentencia libri de Anima*, in *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, t. XLV, 1, Romae 1984, pp. 211-212, ll. 161-195.

² Cfr. GUILLELMUS DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae*, art. 2: *Quod intellectus noster non cognoscit singularia*, in P. GLORIEUX, *Les premières polémiques tomistes: Le Correctorium Corruptorii "Quare"*, Le Saulchoir, Kain 1927, pp. 12-14; MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de fide et cognitione*, Coll. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1957², q. IV: *Utrum intellectus humanus intelligat singularia*, pp. 274-291; ROGERUS MARSTON, *Quaestiones disputatae*, Coll. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1932, q. II: *Utrum anima intelligat singularia naturaliter*, pp. 227-244; PETRUS IOHANNIS OLIVI,

prendendo le distanze dalla tradizione noetica aristotelica³, determinano la *quaestio* in dichiarata polemica con la soluzione dell'intellezione indiretta dell'individuale definita da Tommaso d'Aquino già a partire dall'anno accademico 1256/57 nel *De veritate*⁴.

Si deve ricordare che, fino alla prima metà del XIII secolo, la questione dell'intellezione dei singoli materiali non si era stagliata problematicamente nell'orizzonte concettuale dei maestri: filosofi e teologi sembravano in sostanziale accordo nello sposare la tesi di matrice aristotelica — vulgata già da Boezio nei commenti alla *Logica vetus* — secondo cui l'individualità come tale non può essere appresa dall'intelletto per mezzo di una specie⁵. L'impossibilità di un'in-

Quaestiones in secundum librum Sententiarum, Coll. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1924, vol. II, q. LXVII: *An intellectus noster includat in se omnes nostras potentias sensitivas...*, pp. 615-624; GONSALVUS HISPANUS, *Quaestiones disputatae et de quodlibet*, Coll. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1935, q. X: *Utrum intellectus noster possit intelligere singulare directe dum est coniunctus*, pp. 418-421.

³ Cfr. *infra* nota 27. John Pecham, Matteo d'Acquasparta, Pietro Olivi, e altri teologi francescani della fine del XIII secolo, allontanandosi all'impostazione noetica di Aristotele, preferiscono sottolineare con S. Agostino il carattere eminentemente attivo dell'intervento dell'anima nel fenomeno conoscitivo anche al livello della conoscenza sensibile. Guglielmo de la Mare, al contrario, benché sostenga la possibilità di un'intellezione diretta del singolare, ci appare legato ancora al "passivismo" aristotelico (cfr. nota 28). Si veda: IOANNES PECHAM, *Quodlibeta Quatuor*, ed. G.J. Etzkorn - F. Delorme, Quaracchi, Grottaferrata 1989, III, q. 9: *Utrum anima recipiat in se species ab extra* pp. 150-151; I, q. 3: *Utrum anima recipiat in se species corporales ab extra*, pp. 7-11; MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones de cognitione*, q. III: *Utrum cognoscendo accipiat seu recipiat species a rebus, an formet de se vel habeat in se*, pp. 248-273; PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Coll. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1926, q. LXII: *An corpora agere possint in spiritum et in eius potentias apprensivas et appetitivas*. Già Guglielmo d'Auvergne aveva riproposto tale dottrina agostiniana: cfr. GUILIEMUS DE ALVERNIA, *De Universo*, III^a-II^{ae}, c. III *Quomodo intellectus intelligat*, in *Opera Omnia*, Parisiis 1674, t. I, p. 1018b, ll. 14-26.

⁴ q. II, a. 6: *Utrum intellectus noster singularia cognoscat*. Tommaso, in realtà, aveva toccato l'argomento a partire dal Commento alle Sentenze: cfr. *In II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1; *In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 3. Riprenderà poi esplicitamente la questione dell'intellezione dei singoli propria dell'uomo in: *De veritate*, q. X, a. 5: *Utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari*; *Summa contra Gentiles*, I 65; *Quodlibet XII*, q. 7: *Utrum intellectus humanus cognoscat singularia*; *S. Th.*, I, q. 86, a. 1: *Utrum intellectus noster cognoscat singularia*; *Quaestiones disputatae de anima*, q. 20: *Utrum anima separata singularia cognoscat*.

⁵ Relativamente all'ambiguità delle affermazioni di Ruggero Bacone circa l'intellezione dei singoli si veda C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, pp. 69-78. Generalmente i maestri della prima metà del secolo, sia francescani che domenicani, sostengono, senza eccessivi problemi, una posizione che il Bérubé ha definito come *non-intellezione* o *intellezione universale dei singoli*; lungi dal negare in termini assoluti che l'intelletto umano abbia una qualche apprensione del singolare — tantomeno quello divino — i maestri intendono sostenere che *nella conoscenza intellettuale dell'universale è implicata anche una certa conoscenza del singolare*, sia per la continuità tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale sia perché è

tellezione diretta dei singolari materiali riposa su alcuni assunti-cardine dell'aristotelismo: la questione noetica è infatti un immediato corollario della teoria dell'individuazione per tramite della materia⁶ e, conseguentemente, della dottrina che assegna ad oggetto proprio dell'intelletto la *quidditas rei sensibilis*.

Nell'alveo della tradizione aristotelica si collocano anche le posizioni di Tommaso e di Bonaventura. L'Aquinate, in ottemperanza ai principi metafisici dello Stagirita, non può ammettere che esista una specie intellettuale che consenta di assimilare intenzionalmente l'ente materiale nella sua individualità⁷: del concreto materiale l'intelletto ha solo una conoscenza indiretta⁸ *quasi per quandam reflexionem*. Tommaso ha cura di sottolineare che tale conoscenza è possibile grazie ad un triplice "ritorno" (*reditio, reversio*) dell'intelletto⁹: sulla natura del-

assolutamente fuor di dubbio che la conoscenza scientifica, costituita per definizione di universali, sia una conoscenza vera *della realtà concreta*. Cfr. C. BÉRUBÉ, *La connaissance...*, cit., pp. 13-40.

⁶ L'individuo verrebbe appreso intellettualmente se la potenza conoscitiva assimilasse le note di individualità di un ente – tradizionalmente denominate *appendicia materiae* o *condiciones individuantes*. Ma queste si radicano nella *materia individualis* dalla quale l'intelletto umano fa astrazione; l'intelletto agente permette che passi dalla potenza all'atto il solo elemento formale e non assimila l'ente materiale nella sua individualità, ossia nelle condizioni individuanti. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In libros Metaphysicorum*, ed. R.M. Spiazzi, Torino 1950, L. VII, l. X, n. 1496: «[...] materia, quae principium est individuationis, est secundum se ignota, et non cognoscitur nisi per formam, a qua sumitur ratio universalis». Sull'argomento si veda C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Brescia, 1962², pp. 313-319.

⁷ Non potendoci soffermare nell'analisi della soluzione tomista, rimandiamo a: C. FABRO, *La percezione intelligibile dei singolari materiali*, «Angelicum», 16 (1939), pp. 429-462; G. KLUBERSTANZ, *St. Thomas and the knowledge of singulars*, «New Scholasticism», 26 (1952), pp. 135-166; C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., pp. 313-344; C. BÉRUBÉ, *La connaissance...*, cit., pp. 41-64.

⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 86 a. 1, Resp.: «[...] intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare: quia sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibilis abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibilis intelligit, ut dicitur in III De Anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem *directe* intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo».

⁹ Cfr. *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XXII, Romae 1970, q. II, a. 6, p. 66: «Sed tamen per quandam reflexionem redit [scil. intellectus] 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 quandam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem quae est in speculo: in quantum ergo intellectus noster *per similitudinem* quem accipit a phantasmate reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstrahit, quae est *similitudo particularis*, habet quandam cognitionem de singulari secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem». Cfr. *Ibidem*, ad 3^{um}: «...homo praecognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare cognitionem universalem quae est in intellectu ad

l'atto di astrazione dell'universale dal *phantasma* individuale; sulla natura della specie intelligibile mediante la quale il soggetto conoscente afferra la *quidditas*; sulla natura del *phantasma*, che riproduce le *conditiones individuantes* del concreto materiale¹⁰.

Anche Bonaventura, su quest'argomento, non si allontana sostanzialmente dai principi di Aristotele; se in alcuni luoghi sembra addirittura negare l'apprensione intellettuale dei singolari, in altri la concede ma con formulazioni assai diverse da quelle che verranno proposte da Guglielmo de la Mare o da Matteo d'Acquasparta. Il Dottore Serafico giustifica infatti l'intellezione dell'individuo non già facendo ricorso a specie intellettive individuali, ma per mezzo di un insieme di concetti universali relativi ai principi individuanti delle realtà singolari¹¹.

Alcuni anni più tardi, all'indomani del secondo e più famoso sillabo di Étienne Tempier, la prospettiva di Tommaso, benché segnasse un indubbio progresso,

particolare: non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque ut patet in I De anima». Cfr. nota seguente.

¹⁰ Come emerge dal testo citato del *De veritate*, la specie intelligibile e il *phantasma* stanno l'uno all'altro rispettivamente come una somiglianza illimitata (alla *quidditas*) e una somiglianza particolarizzata e quasi "contratta" all'individuo (cfr. *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 1 Resp.). Tommaso infatti denota la specie intelligibile come *similitudo* (senza altra determinazione) e il *phantasma* come *similitudo particularis*. L'atto del giudizio in cui la conoscenza dell'uomo arriva a perfezione – come ad esempio quando si giudica che "questo Socrate (che è qui ed ora, con tutte le altre *conditiones individuantes*) è un essere umano" – non consiste semplicemente nell'intuire una *quidditas*. Con il giudizio si sa (e si esprime) simultaneamente qualcosa di questo Socrate qui e dell'*essere uomo*; di questo Socrate qui, si sa ormai intellettualmente che è un essere umano, e dell'*essere uomo* si sa che può essere applicato a questo Socrate qui.

¹¹ Cfr. *Commentarium in secundum librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi in Doctoris Seraphici S. Bonaventurae...Opera omnia*, t. II, Coll. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1885, d. 3, p. 1, a. 2. q. 2, ad 5^{um}: «Quod obicitur de sensu et intellectu, dicedum quod etsi sensus solummodo singularium, intellectus tamen potest esse non solum universalium sed etiam singularium; unde non est intelligenda illa differentia cum praecisione. Et hoc patet quia solus intellectus comprehendit intrinseca principia Petri et Platonis; et circumscriptis omnibus accidentibus dicit eos esse discretos et distinctos» (cit. in C. BÉRUBÉ, *La connaissance...*, cit., pp. 32-33). È importante evidenziare che tale dottrina bonaventuriana costituirà una parte essenziale della salomonica soluzione offerta da Duns Scoto alla questione dell'intellezione dei singolari. Il Dottor Sottile, infatti, se da un lato concederà ai francescani post-bonaventuriani l'intelligibilità diretta e assoluta del singolare in quanto tale (accessibile a Dio, agli angeli e alle anime in stato di separazione dal corpo), dall'altro si vedrà costretto ad affermare una conoscenza indiretta del singolare *in statu isto*, ammettendo in tal modo delle concessioni alla linea aristotelica abbracciata anche da Bonaventura. Duns Scoto fornirà la prova della non intellezione diretta dell'individuo presentando il fatto, di facile constatazione, per cui non è possibile distinguere gli enti singolari della medesima specie, se non in virtù dei loro accidenti. Sulla scorta della soluzione del Dottore Serafico, Scoto proporrà quindi una *determinatio rei singularis per conceptus universales*, ovvero una conoscenza indiretta grazie ad un "concetto" che gode di unità solo *per accidens*. Cfr. C. BÉRUBÉ, *La connaissance...*, cit., pp. 134-175.

fu percepita come negativa¹² e in ogni caso come eccessivamente compromessa con un aristotelismo le cui radicali applicazioni, da parte degli artisti, avevano subito la censura del vescovo di Parigi¹³. La *quaestio* sulla conoscenza intellettuale dell'individuale conobbe, come si è detto, un picco di interesse soprattutto tra alcuni maestri francescani. Il senso profondo del ravvivarsi della disputa e delle innovative soluzioni che al problema saranno apportate sfuggirebbe qualora non si considerasse che tale problema si impone in un determinato contesto culturale: siamo infatti nel momento in cui i maestri della facoltà di teologia di Parigi hanno ormai messo definitivamente sotto accusa quella concezione di *ratio* che, plasmata nell'interpretazione dei testi e del metodo aristotelici, sembrava pronunziarsi prescindendo da ogni confronto con i dati rivelati, *loquens ut naturalis*¹⁴.

Camille Bérubé, nella monografia dedicata alla conoscenza dell'individuale, ha infatti indicato alcune testimonianze¹⁵ che attesterebbero come la dottrina aristotelica, secondo cui l'oggetto proprio dell'intelletto è il solo universale, rischiava di subire rigide applicazioni all'ambito teologico; già prima che Étienne Tempier condannasse come eretiche, nei sillabi del 1270 e del 1277, affermazioni come *Quod Deus non cognoscit singularia*¹⁶, intorno alla metà del secolo il

¹²Guglielmo de la Mare, nel suo *Correctorium*, attribuisce all'Aquinate la negazione *tout court* dell'intellegione dell'individuale; il maestro francescano sembra non prendere in considerazione la dottrina esposta in luoghi come *De veritate*, q. II, a. 6 e in *S. Th.*, I, q. 86, a. 1. In proposito si vedano le osservazioni contenute in C. BÉRUBÉ, *La connaissance...*, cit., pp. 84-86.

¹³Cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain 1977; R. HISSETTE, *Étienne Tempier et ses condamnations*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 47 (1980), pp. 231-270; R. WIELOCKX, *Autour du procès de Thomas d'Aquin*, *Miscellanea Medievalia* 19, Berlino 1988, pp. 413-438; L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990.

¹⁴Cfr. L. BIANCHI - A. RANDI, *Le verità dissonanti*, Laterza, Bari 1990, pp. 41-48; cfr. F.X. PUTALLAZ - R. IMBACH, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, Jaca Book, Milano 1998.

¹⁵C. BÉRUBÉ, *La connaissance...*, cit., pp. 82-84.

¹⁶Per il testo della censura del 1270 si veda: H. DENIFLE - A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1889-1891, t. I, n. 432, pp. 486-487: «Isti sunt errores condemnati et excommunicati cum omnibus, qui eos docuerint scienter vel asseruerint, a domino Stephano, Parisiensi episcopo, anno Domini MCCLXX, die mercurii post festum Nicholai hyemalis: [...] 10. Quod Deus non cognoscit singularia. 11. Quod Deus non cognoscit alia a se [...]». Per la condanna del 7 marzo 1277 si veda: R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés a Paris le 7 mars 1277*, pp. 39-40: «[...] 13. Quod Deus non cognoscit alia a se. [...] 15. Quod Causa prima non habet scientiam futurorum contingentium. Prima ratio, quia futura contingentia sunt non entia. Secunda, quia futura contingentia sunt particularia; *Deus autem cognoscit virtute intellectiva, quae non potest particulare cognoscere*. Unde, si non esset sensus, forte intellectus non distingueret inter Socratem et Platonem, licet distingueret inter hominem et asinum. Tertia est ordo causae ad causatum; praescientia enim divina est causa necessaria praescitorum. Quarta est ordo scientiae ad scitum; quamvis enim scientia non sit causa sciti, ex quo tamen scitur, determinatur ad

vescovo di Parigi Guillaume d’Auvergne, maestro secolare di teologia, aveva denunciato ripetutamente la pericolosità di una assolutizzazione dei principi noetici del Filosofo¹⁷. Anche Egidio Romano — che nel 1277, a pochi giorni dopo la condanna del 7 marzo, subirà la censura di Étienne Tempier¹⁸ — verso il 1270 aveva annoverato tra gli errori dei filosofi aristotelici arabi la negazione dell’intellezione dei singolari da parte di Dio¹⁹.

Tale contesto dottrinale è indubbiamente lo sfondo in cui va inquadrata l’affermazione di Guglielmo de la Mare circa la possibilità di un’intellezione dell’individuo in virtù di specie intellettive individuali. Si legga il passo di Guglielmo più esplicito al riguardo:

Ad rationem, dici potest quod intellectus non solum cognoscit vel intelligit per species universales abstractas a conditionibus materialibus et individuantibus, sicut supponit et falso; sed etiam intelligit per species et intentiones singulares, et per

alteram partem contradictionis; et hoc multo magis in scientia divina, quam in nostra». A proposito di quest’articolo rileviamo che la non-intellezione dei singolari viene incastonata come una delle *rationes* dell’argomentazione volta a negare la conoscenza divina dei futuri contingenti. Confrontando l’art. 15 con l’art. 13 “Quod Deus non cognoscit alia a se”, è evidente che l’autorità censoria intende colpire la concezione non provvidenzialista di un Intelletto divino pensato come νόησις νοήσεως. La negazione della scienza divina dei singolari procede non solo dall’interpretazione estremista dell’assunto aristotelico τὸ μὲν γὰρ καθόλου κατὰ τὸν λόγον γνώριμον, τὸ δὲ καθ’ ἕκαστον κατὰ τὴν αἴσθησιν (*Physica*, I, 5, 189a 5-6), ma si iscrive con coerenza nella concezione della Prima Causa e del suo legame con il mondo propria di aristotelici radicali.

¹⁷ GUILIELMUS DE ALVERNIA, *De Anima*, in *Opera Omnia*, Parisiis 1674, t. II, p. 141a: «Nec intendo in sermone isto quod virtus intellectiva impotens sit ad cognoscenda sensibilia particularia, et quasi caeca sit ad videnda visibilia, quemadmodum sensit Aristoteles et sequaces ipsius [...] Quapropter prohibitaessent similiter omnes substantiae nobiles abstractae a cognitione particularis creatoris: similiter et animae coelorum non intelligerent intelligentias separatas nisi intellectione communi»; cfr. GUILIELMUS DE ALVERNIA, *De Universo*, in *Opera Omnia*, t. I, p. 946b: «Et visum fuit multis ex sequacibus Aristotelis eas [*scil.* animas separatas] non videre nisi universalia, hic autem est error nulli fideli tolerabilis [...] Prohibet enim iste error et negat omnino gloriam animarum humanarum, quae est perfectissima lucidissimaque visio creatoris: cum enim creator singularissimus sit».

¹⁸ Cfr. R. WIELOCKX, in *Aegidii Romani Opera Omnia*, III. 1: *Apologia*, Olschki, Firenze 1985.

¹⁹ Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *Errores philosophorum*, Ed. J. Koch, Marquette University Press, Milwaukee 1944, p. 22: «*Capitulum IV De compilatione errorum Averrois* [...] 8. Ulterius erravit, quia dixit Deum non cognoscere particularia, quia sunt infinita, ut patet ex commento suo super illo capitulo: “Sententia patrum”»; p. 32: «*Capitulum VI De compilatione errorum Avicennae* [...] 13. Ulterius erravit circa cognitionem divinam volens non posse cognoscere singularia in propria forma, ut patet ex VIII Metaphysicae suae, capitulo ultimo»; p. 44: «*Capitulum VIII De collectione errorum Algazelis* [...] 9. Ulterius erravit circa cognitionem primi ponens ipsum nescire particularia in propria forma, sed scire ea quasi universaliter, sicut si aliquis sciret omnes distantias orbium et motus eorum, cognosceret omnes eclipses. Haec autem sententia colligitur ex Metaphysica sua, in tractatu De diversificatione praedicationum».

tales intelligit singularia. Quomodo enim intellectus componeret huiusmodi propositiones: Petrus est Petrus, et Petrus non est Ioannes nisi prius acciperet intentiones simplices Petri et Ioannis?²⁰ Revera nullo modo. Unde argumentum procedit ex suppositione falsa, scilicet quod intelligit solum per species universales²¹.

Ammettendo l'esistenza di *species et intentiones singulares* attraverso le quali vengono conosciuti gli individui, il teologo francescano si oppone ormai nettamente alla dottrina tradizionale di origine aristotelica che aveva trovato la sua cristallizzazione nella formula *singulare dum sentitur, universale dum intelligitur*²². Per il Bérubé sembra logico inscrivere l'innovativa posizione di Guglielmo de la Mare nella più ampia "censura teologica" con cui si cercò di porre argine al dilagare del naturalismo delle filosofie "pagane" greco-arabe e di cui i sillabi del 1270 e del 1277 furono il culmine²³. In effetti la prima delle ragioni addotte dall'autore del *Correctorium* per confutare la non-intellezione dei singoli e per giustificare irrefutabilmente l'intellezione diretta è un caso di ambito teologico: la conoscenza che gli angeli e l'anima umana nello stato di separazione dal corpo hanno del corpo risorto di Cristo²⁴.

Nonostante la validità di questa spiegazione — così come degli altri spunti suggeriti²⁵ dal Bérubé per interpretare il senso dell'art. 2 del *Correctorium* — riteniamo possa essere opportuno appurare se l'affermazione dell'intellezione dell'individuale *per species et intentiones singulares* possieda anche dei nessi con le dottrine metafisiche e psicologiche. Tale lavoro di verifica ci è sembrato imprescindibile in considerazione del fatto che l'ampia *quaestio* di Matteo d'Acquasparta — che in alcuni punti dipende in maniera letterale²⁶ dall'art. 2 del

²⁰Si rilevi la problematicità dell'affermazione secondo cui le *intentiones* di Pietro e di Giovanni sono *simplices*. Se queste *intentiones* si pongono al livello intellettuale sono determinazioni ulteriori dell'universale *essere uomo*; per cogliere Pietro e Giovanni nella loro individualità (legata alla materia individuale) bisogna inevitabilmente interpretarli come casi particolari dell'*essere uomo*. L'*essere Pietro* è una determinazione ulteriore dell'*essere uomo*, se no, non potrebbe specificarlo ulteriormente.

²¹Cfr. *Correctorium*..., art. 2, p. 14. Interessanti congetture sul perché Guglielmo de la Mare attribuisca a Tommaso la negazione *tout court* dell'intellezione dei singoli sono illustrate in C. BÉRUBÉ, *La connaissance...*, cit., pp. 84-85.

²²Ripetuta a mo' di adagio in ogni *quaestio* sull'intellezione dell'individuale, tale espressione è tratta da Boezio: cfr. *In Isagogen Porphyrii commentorum editio duplex*, ed. Samuel Brandt, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 48, Vindobonae, Tempsky-Lipsiae, Freytag 1906, lib. I, cap. 11, p. 167, 3-7; cfr. P.L. 64, col. 85.

²³Cfr. C. BÉRUBÉ, *La connaissance...*, cit., pp. 82-84.

²⁴Cfr. *Correctorium*..., art. 2, p. 13: «Hoc praebet occasionem errandi, quia secundum hoc animae separatae et Angeli Christum in patria intellectuali cognitione non cognoscerent, quod est contra illud Ioann. XVII: Haec est vita aeterna, etc., usque ibi: et quem misisti Iesum Christum». A questo primo argomento fanno seguito argomentazioni che non possono provare l'intellezione diretta degli individui; cfr. *infra* note 94-95-96.

²⁵Cfr. C. BÉRUBÉ, *La connaissance...*, cit., pp. 84-87.

²⁶Cfr. nota 95.

Correctorium – presenta una giustificazione filosofica dell'intellezione dell'individuale basata sulla dottrina della *colligantia facultatum* e del carattere eminentemente attivo dell'intervento dell'anima nel fenomeno conoscitivo²⁷.

Se è stato facile riscontrare che tale impianto "attivista" è assente nel complesso dottrinale di Guglielmo de la Mare (che rimane legato sostanzialmente al "passivismo" tomista e bonaventuriano)²⁸, abbiamo tuttavia raccolto alcuni testi grazie ai quali si può mostrare che la soluzione dell'intellezione diretta dei singoli è legata alla difesa della dottrina dell'ilemorfismo dell'anima intellettiva, elemento dottrinale irrinunciabile per il nostro autore così come per molti altri francescani post-bonaventuriani. Il nostro proposito è pertanto quello di rileggere l'innovativa e problematica affermazione del maestro francescano per mostrare che essa possiede, in aggiunta a palesi motivazioni di ordine polemico, una certa coerenza con il suddetto assunto metafisico.

Al fine di illustrare la nostra proposta risulteranno utili due passi previ. Innanzitutto, fornire qualche dato sulla biografia intellettuale del nostro francescano: la recente pubblicazione dei primi due libri del suo commento alle Sentenze, infatti, ci permette di abbozzare alcune linee della sua evoluzione dottrinale. In secondo luogo, fare qualche accenno circa il significato della dottrina della composizione ilemorfica dell'anima intellettiva nell'ambito del sistema filosofico-teologico di Guglielmo de la Mare.

²⁷MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones de cognitione*, q. III: *Utrum cognoscendo accipiat seu recipiat species a rebus, an formet de se vel habeat in se*, pp. 248-273. Circa la fortuna della dottrina agostiniana che afferma il carattere meramente attivo dell'anima nella conoscenza si veda: B. PÉREZ ARGOS, *La actividad cognoscitiva en los escolásticos del primer periodo postmista*, «Pensamiento», 14 (1948), pp. 167-202; F. PREZIOSO, *L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo d'Acquasparta e di Ruggiero Marston*, «Antoniano», 25 (1950), pp. 259-326; H.M. BEHA, *Matthew of Aquasparta's Cognition Theory*, «Franciscan Studies», 20 (1960), pp. 161-204; 21 (1961), pp. 1-79; pp. 383-465; S. P. MARRONE, *Matthew of Aquasparta, Henry of Ghent and Augustinian Epistemology after Bonaventure*, «Franziskanische Studien», 65 (1983), pp. 252-290.

²⁸Cfr. *Correctorium...*, art. 2, p. 14: «Quomodo enim intellectus componeret huiusmodi propositiones: Petrus est Petrus, et Petrus non est Ioannes nisi prius acciperet intentiones simplices Petri et Ioannis?»; art. 28, p. 119: «Si anima ergo esset forma pura non composita ex materia et forma, omnes eius potentiae essent activae et nulla passiva, quod patet esse falsum»; GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, ed. H. Kraml, Bayerische Akademie der Wissenschaften 18, München 1995, Dist. 17, q. 2, p. 219: «Praeterea quod potentia habens materiam recipiat receptione individuali non est causa quia recipiens habet materiam, sed quia materia est in intellectu sive in re intellecta»; cfr. *Correctorium...*, art. 38, pp. 174-175; art. 18, p. 81; art. 36, p. 170. Ma i riferimenti si potrebbero moltiplicare.

2. L'evoluzione dottrinale di Guglielmo de la Mare dal "Commento alle Sentenze" al "Correctorium fratris Thomae"

Tra i dati biografici di Guglielmo de la Mare di cui siamo a conoscenza possiamo annoverare la sua appartenenza alla provincia francescana d'Inghilterra²⁹. Non è possibile fissare con precisione i periodi della reggenza della cattedra di teologia a Parigi; se la data del suo primo insegnamento come *magister regens* è per noi ancora indeterminata, tuttavia il suo Commento alle Sentenze è certamente anteriore al 1270³⁰.

L'opera che ha reso celebre Guglielmo, il *Correctorium fratris Thomae*, fu composta, nella sua prima redazione, tra il 1277 e il 1279; *terminus post quem* della redazione del *Correctorium* è certamente la censura dottrinale del 7 marzo da parte dell'autorità ecclesiastica parigina. Guglielmo de la Mare fa riferimento esplicito in dieci articoli³¹ a singole proposizioni condannate nel 1277. Inoltre,

²⁹Cfr. E. LONGPRÉ, *La Mare (Guillaume de)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* VIII, Paris 1924, p. 2467. L'autore riporta un frammento del ms. 141, f. 1r. della Biblioteca municipale di Todi in cui si trova: «Hoc est (Correctorium) theologiae doctoris fratris Guilelmi de Marra, Anglici natione». Cfr. L. SILEO, *Maestri francescani, secolari e agostiniani*, in G. D'ONOFRIO (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo*, Piemme, Casale Monferrato 1996, t. III, pp. 22-24.

³⁰Cfr. E. LONGPRÉ, *Maîtres franciscains de Paris. Guillaume de La Mare O. F. M.*, «La France Franciscaine», 4 (1921), p. 302; L.-J. BATAILLON, *Bulletin d'histoire des doctrines*, «Revue des sciences philosophiques et theologiques», 75/3 (1991), p. 510; cfr. *Ibidem*, 81/1 (1997), p. 188 (recensione del padre Bataillon all'edizione del secondo libro del Commento alle Sentenze di Guglielmo).

³¹Ne indichiamo di seguito i luoghi, seguiti dagli articoli del *sillabo* di Tempier secondo l'edizione e la numerazione dell'Hissette = [H]. In alcuni casi Guglielmo in un articolo del suo *Correctorium* fa riferimento a più articoli del *sillabo* di Tempier. Art. 11, p. 60, cfr. [H] n. 43: *Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei*; art. 16, p. 73, cfr. [H] n. 53: *Quod intelligentia, vel angelus, vel anima separata nusquam est*; art. 22, p. 95, cfr. [H] n. 44: *Quod in substantiis separatis nulla est possibilis transmutatio; nec sunt in potentia ad aliquid, quia aeternae et immunes a materia*; [H] n. 48: *Quod angelus nihil intelligit de novo*; [H] n. 51: *Quod substantiae sempiternae separatae a materia habent bonum quod est eis possibile, cum producuntur, nec desiderant aliquid quo carent*; art. 24, p. 106, cfr. [H] n. 161: *Quod voluntas secundum se est indeterminata ad opposita sicut materia; determinatur autem ab appetibili sicut materia ab agente*; n. 163: *Quod voluntas necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo quod ratio dictat. Haec autem necessitatio non est coactio, sed natura voluntatis*; n. 164: *Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appetitus bruti*; art. 24, p. 111, cfr. [H] n. 219: *Quod anima separata nullo modo patitur ab igne*; art. 46, p. 196, cfr. [H] n. 147: *Quod inconueniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis, quia, cum ista diversitas non posset esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum; et sic animae nobiles et ignobiles essent necessario diversarum specierum, sicut intelligentiae...*; art. 55, p. 232, cfr. [H] n. 163-164-165; art. 91, p. 376, cfr. [H], n. 44; art. 101, p. 395, cfr. [H] n. 54: *Quod substantiae separatae nusquam sunt secundum substantiam. Error, si intelligatur ita quod substantia non sit in loco. Si autem intelligatur quod substantia sit ratio essendi in loco, verum est quod nusquam sunt secundum*

come ha mostrato Robert Wielockx³², il *Correctorium fratris Thomae* contiene testimonianze dell'istruzione, da parte dell'autorità ecclesiastica parigina, di un procedimento di censura, distinto da quello del 7 marzo, e anteriore al 28 marzo dello stesso anno, delle seguenti tesi tomiste: *quod in homine est tantum una forma substantialis, scilicet anima intellectiva*³³; *quod Deus non potest dare esse actu materiae sine forma*³⁴.

Il *Correctorium* ricevette un'approvazione ufficiale nel Capitolo generale dell'Ordine dei Minori tenuto a Strasburgo nel 1282; il ministro generale, Bonagrazia, ne prescrisse infatti lo studio a quanti, *lectores rationabiliter intelligentes*, si accingessero alla lettura delle opere di Tommaso d'Aquino³⁵. Dal momento che un gran numero di soluzioni a problemi sia filosofici che teologici, proposte dal Dottore Angelico, apparivano pericolosamente innovative (in quanto percepite come eccessivamente consone all'impostazione meramente aristotelica), veniva stabilito per gli appartenenti all'Ordine l'utilizzo del *Correctorium* come necessario "antidoto". Stando sempre alle risoluzioni del Capitolo del 1282, la copiatura del testo di Guglielmo sarebbe stata interdetta ai *saeculares* e affidata esclusivamente agli scrivani appartenenti all'Ordine. Le risoluzioni del Capitolo di Strasburgo fanno riferimento a delle *declarationes fratris Willelmi de Mara, non in marginibus positae sed in quaternis*: a tal proposito gli studi di Roland Hissette rendono poco verosimile l'interpretazione dell'espressione utilizzata dal Capitolo di Strasburgo come riferentesi alle *Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare* editate dal Pelster³⁶. Non è pertanto condivisibile l'opinione

substantiam; art. 108, p. 410, cfr. [H] n. 69: *Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria*.

³²Circa l'intenzione di Tempier di procedere ad un vero e proprio processo alla memoria di Tommaso d'Aquino si veda: R. WIELOCKX, *Autour du procès de Thomas d'Aquin*, in *Miscellanea Medievalia* 19, Berlino 1988, pp. 413-438.

³³Cfr. *Correctorium...*, art. 31, p. 129: «Haec positio de unitate formae substantialis reprobatur a magistris, primo, quia ex ipsa plura sequuntur contraria fidei catholicae; secundo quia contradicit philosophiae, tertio, quia repugnat Sacrae Scripturae»; cfr. art. 32, p. 145: «Supponendo autem quod in homine et in coeteris animatis non est alia forma praeter animam sicut ipse opinatur, tenet consequentia; sed suppositio falsa est, et a magistris Parisius condemnata».

³⁴Cfr. *Correctorium...*, art. 27, p. 114: «Haec positio derogat omnipotentiae divinae quia licet accidens dependeat a subiecto plus quam materia a forma, potest Deus, et facit in sacramento altaris, existere accidens sine subiecto; et ideo facere potest materiam actu existere sine forma, licet a principio hoc non fecerit, quod sciatur; unde omnes magistri concordaverunt nuper quod erroneum est dicere quod Deus non potest dare esse actu materiae sine forma».

³⁵«Item minister generalis imponit ministris provincialibus quod non permittant multiplicari Summam fratris Thomae nisi apud lectores rationabiliter intelligentes et hoc non nisi cum declarationibus fratris Willelmi de Mara, non in marginibus positae sed in quaternis, et huiusmodi declarationes non scribantur per aliquem saecularem». Cfr. VAN ORTROY, *Analecta Bollandiana*, t. 18 (1899), p. 292, cit. in P. GLORIEUX, *Le Correctorium Corruptorii "Quare"*, p. IX.

³⁶F. PELSTER, *Declarationes Magistri Guilelmi de La Mare O.F.M. de variis sententiis S. Thomae Aquinatis* (Opuscula et textus, Series scholastica, 21), Münster 1956.

di Hans Kraml secondo cui le *declarationes* citate nel Capitolo del 1282 potrebbero essere considerate come il primo stadio (*Vorform*) del *Correctorium*³⁷. Hissette ha infatti proposto argomenti validi per ammettere che le *Declarationes magistri Guilelmi de la Mare* edite dal Pelster, ritenute a lungo come una prima versione succinta (*Die Vorform, Das Ur-Correctorium*³⁸) della celebre opera di Guglielmo, siano in realtà una composizione posteriore approntata da un anonimo francescano. Per la sua compilazione, quest'ultimo dovette utilizzare non la prima redazione del *Correctorium*³⁹, bensì la seconda versione⁴⁰ rimaneggiata e arricchita di undici nuovi articoli dallo stesso Guglielmo prima della metà degli anni ottanta; ne è prova il fatto che nelle *Declarationes* si fa riferimento a tre articoli⁴¹ non contenuti nella prima versione del *Correctorium*, ma solamente nella seconda. Tali tre articoli sono proprio quelli pubblicati dall'Hissette.

L'autore del *Correctorium fratris Thomae* ebbe inoltre prestigio in ambito scritturistico: gli sono attribuiti una *Correctio textus Bibliae*⁴² e un *De hebraeis et graecis vocabulis glossarum Bibliae*⁴³.

Ai fini di un più preciso inquadramento storico-dottrinale della personalità di

³⁷Cfr. H. KRAML, *Einleitung*, in GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, Bayerische Akademie der Wissenschaften 15, München 1989, pp. 13*-85*. In realtà il Kraml sembra non prendere in considerazione gli studi dell'Hissette dal momento che a p. 13* (discutendo il problema di quale testo il ministro Bonagrazia prescrivesse lo studio nel capitolo di Strasburgo del 1282) afferma: «Dabei ist unklar, ob es sich um das gennante Correctorium handelt oder um eine Vorform desselben, wie Pelster annimmt».

³⁸Cfr. F. PELSTER, *Das Ur-Correctorium Wilhelms de La Mare. Eine Theologische Zensur zu Lehren des hl. Thomas*, «Gregorianum», 28 (1947), pp. 220-235.

³⁹Quella, per intendersi, pubblicata dal Glorieux congiuntamente al testo del *Correctorium Corruptorii* "Quare".

⁴⁰R. HISSETTE, *Trois articles de la seconde rédaction du "Correctorium" de Guillaume de la Mare*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 51 (1984), pp. 230-241. La seconda redazione del *Correctorium*, contenuta nel manoscritto Vat. lat. 4413, è tuttora inedita ad eccezione dei tre articoli pubblicati dall'Hissette.

⁴¹Cfr. F. PELSTER, *Declarationes Magistri Guilelmi de La Mare*, cit., pp. 26-27. Gli articoli 46, 47 e 48 delle *Declarationes* non possiedono un riferimento corrispondente nella prima edizione del *Correctorium*. Cfr. R. HISSETTE, *Trois articles...*, cit., pp. 230-231: «[Les articles 46, 47, e 48 des *Declarationes*] On peut en revanche les référer à trois des onze articles nouveaux insérés en bloc dans la seconde rédaction entre les articles 81 et 82 de *Quare* pour gonfler le réquisitoire dirigé contre les *Quaestiones de veritate* de Thomas d'Aquin. Ces trois articles sont intitulés: "Utrum angeli multa cognoscant", "Utrum prophetia sit naturalis" et "Utrum anima separata possit intelligere"; dans le manuscrit Vat. lat. 4413, ils se situent respectivement, parmi les onze articles nouveaux, en cinquième, huitième et dixième position».

⁴²Cfr. H. DENIFLE, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts*, «Arkiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 4 (1888), pp. 263-311; pp. 471-601.

⁴³Cfr. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII siècle*, vol. 2, Paris 1933, notice 317 "Guillaume de la Mare", pp. 99-101. Per ulteriori informazioni sulle notevoli competenze scritturistiche di Guglielmo de la Mare, si consultino: E. LONGPRÉ, *La Mare (Guillaume de)*, Dictionnaire de Théologie Catholique VIII, Paris 1924, pp. 2467-2469.

Guglielmo de la Mare, dobbiamo ora evidenziare alcuni elementi emersi dalla recente pubblicazione del commento ai primi due libri delle Sentenze⁴⁴. Il Kraml⁴⁵ indica come probabile periodo di composizione gli anni tra il 1268 e il 1270. Guglielmo fa esplicito riferimento alla condanna parigina del 1241⁴⁶, ma non menziona ancora gli articoli censurati nel 1270. D'altro canto, il tessuto delle problematiche filosofico-teologiche affrontate fa percepire il clima dottrinale della vigilia dell'intervento censorio dell'autorità ecclesiastica: nei titoli stessi di un buon numero di questioni⁴⁷ possiamo trovare riferimento a posizioni di aristotelici contro le quali Bonaventura e Tommaso d'Aquino avevano scatenato una pronta reazione proprio al termine degli anni sessanta.

Lo studio delle fonti di Guglielmo de la Mare ci riserva una sorpresa assai significativa: nel redigere le questioni a commento del libro delle Sentenze, il francescano mantiene un rapporto assai equilibrato nei confronti di Tommaso d'Aquino, atteggiamento nettamente diverso da quello adottato poi nel *Correctorium fratris Thomae*: l'edizione del Kraml registra oltre un centinaio di riferimenti al Commento ai libri delle Sentenze dell'Aquinate. Si può constatare che *generalmente* le posizioni in teologia di Tommaso sono accolte senza preoccupazioni dal francescano e assai frequentemente inserite, spesso *verbatim*, a sostegno della soluzione. A titolo meramente esemplificativo vorremmo menzionare i *respondeo* degli articoli dedicati alla spirazione dello Spirito Santo⁴⁸.

⁴⁴ GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, ed. H. Kraml, Bayerische Akademie der Wissenschaften 15, München 1989; GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, ed. H. Kraml, Bayerische Akademie der Wissenschaften 18, München 1995. Cfr. L. SILEO, *Maestri francescani, secolari e agostiniani*, cit., t. III, pp. 23-24.

⁴⁵ H. KRAML, *Einleitung*, in GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, pp. 22*-23*.

⁴⁶ *Ibidem*, Dist. 3, q. 8, p. 66.

⁴⁷ *Ibidem*, Dist. 1, qq. "Utrum sit creatio", "Utrum mundus sit aeternus", "Utrum Deus possit facere creaturam sibi coeternam", "Utrum Deus produxit mundum sive creaturas per se ipsum vel mediante aliquo alio", "Utrum creatio sit mutatio", "Utrum creatio dicat aliquid medium inter Deum et creaturam", "Utrum Deus operetur propter finem", "Utrum multitudo possit esse a Deo"; Dist. 2, qq. "Utrum spiritualia habeant mensuram propriam aliam a tempore", "Utrum sit aevum omnium aeviternorum"; Dist. 3, q. "Utrum angelus sit compositum ex materia et forma"; Dist. 18, q. "Utrum omnium hominum sit anima una sive unus intellectus".

⁴⁸ Cfr. *S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, editio nova, R.P. Mandonnet (ed.), Parisiis 1929, l. I, Dist. XI, q. 1, a. 4, Sol, p. 284: «[...] Unde etiam verbum significans substantiam per modum actus, dicitur de pluribus personis pluraliter quamvis sit essentia una, sicut Joan., X, 30 : "Ego et Pater unum sumus". Actus autem significatur etiam in verbo, et participio, et nomine verbali; sed tamen participium plus accedit ad substantiam quam verbum et adhuc nomen verbale magis quam participium vel verbum. Et ideo non possumus dicere quod Pater et Filius spiret Spiritum sanctum; vel quod sint spirans, vel quod sint spirator; sed quod spirent, et sint spirantes et spiratores. Et quamvis sit unus actus quo spirant, tamen secundum quod unumquodque eorum magis accedit ad significandum actum, minus proprie potest praedicari in

Inoltre, anche nel caso in cui l'opinione di Guglielmo diverga da quella dell'Aquinate, il francescano ne attesta l'autorevolezza e la notorietà. Come esempio si può citare un passo del Commento al secondo libro delle Sentenze:

Respondeo: aliqui celebres et magni magistri dixerunt quod nec angelus nec anima sunt compositi ex materia et forma, sed solum ex quo est et quod est⁴⁹.

Se è possibile riscontrare la concordanza tra le posizioni di Guglielmo e le soluzioni tomiste su molte questioni di teologia, appare già delineato comunque un disaccordo di fondo con l'impostazione dell'Aquinate su problematiche quali lo statuto epistemologico della teologia⁵⁰, l'ilemorfismo dell'anima⁵¹, l'individuazione e la locuzione degli angeli⁵². Circa le soluzioni a problemi filosofici, in cui Guglielmo e Tommaso concordano, va menzionata la critica alla tesi dell'unicità dell'intelletto possibile⁵³. Non sarà inutile sottolineare che la divergenza tra il francescano e l'Aquinate per quanto riguarda gli assunti metafisici e psicologici, già chiaramente definita nel Commento sulle Sentenze, non è mai enfatizzata ed irrigidita come avverrà nel *Correctorium fratris Thomae*.

singulari»; cfr. GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, Dist. 11, q. 3, p. 165: «[...] Unde etiam verbum significans substantiam per modum actus dicitur de pluribus personis pluraliter quamvis sit essentia una, sicut Iohannes 10: “Ego et Pater unum sumus”. Actus autem significatur in verbo et participio et nomine verbali, sed tamen participium plus accedit ad substantiam quam verbum et adhuc nomen verbale magis quam participium vel verbum, et ideo non possumus dicere quod pater et filius spiret spiritum sanctum vel quod sint spirans vel quod sint spirator, sed quod spirent et sint spirantes et spiratores. Quamvis sit unus actus quo spirant, tamen secundum quod unumquodque eorum magis accedit ad significandum actum, minus proprie potest praedicari in singulari».

⁴⁹ GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, Dist. 3, q. 1, *Utrum angelus sit compositus ex materia et forma*, p. 48; cfr. *S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum...*, I, II, Dist. III, q. 1, a. 1 Sol., pp. 87-88: «[...] sed quidditas simplex, cum non fundetur ex aliquibus partibus, subsistit in esse quo sibi a Deo acquiritur; et ideo ipsa quidditas angeli est quod subsistit etiam ipsum suum esse, quod est praeter suam quidditatem, et est id quo est [...] et sic angelus compositus est ex esse et quod est, vel ex quo est et quod est».

⁵⁰ GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, Prooemium, q. 1 *Utrum theologia sit scientia*, pp. 12-14; q. 2, *Utrum theologia sit speculativa an practica*, pp. 15-16.

⁵¹ GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, Dist. 17, a. 2 *Utrum anima rationalis sit composita ex materia et forma*, pp. 217-219.

⁵² *Ibidem*, d. 3, q. 4, *Utrum in angelis sit mera discretio personalis*, pp. 57-58; d. 10, q. 4, *Utrum locutio angelorum sit idem quod eorum cogitatio*, pp. 148-149.

⁵³ *Ibidem*, Dist. 18, q. 3 *Utrum omnium hominum sit anima una sive unus intellectus*, pp. 233-236. In tale questione Guglielmo ha presente il testo dell'Aquinate: cfr. *S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum...*, I, II, Dist. 17, q. 2, a. 1 Sol.

3. La censura dottrinale del 1277 e la dottrina dell'ilemorfismo dell'anima intellettiva

Il contributo di J.I. Saranyana sulla teoria dell'immaterialità dell'anima in Guglielmo d'Auvergne⁵⁴ ha aggiunto un ulteriore tassello rispetto alle ricerche del Lottin⁵⁵ intorno al tema dell'ilemorfismo universale. Sembra accertato che, a differenza dei teologi francescani post-bonaventuriani, i maggiori maestri della prima metà del XIII secolo fossero inclini a negare l'assunzione di una materia spirituale per l'anima umana e per gli spiriti angelici. Ciò è dimostrato per quanto riguarda Guglielmo d'Auxerre, Filippo il Cancelliere e Guglielmo d'Auvergne⁵⁶. Inoltre abbiamo potuto verificare sul testo critico della *Summa de anima* di Jean de La Rochelle, pubblicato dal Bougerol, come anche quest'autore francescano neghi decisamente la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali⁵⁷.

D'altro canto, già prima di Bonaventura è possibile rinvenire alcune chiare affermazioni di teologi secondo cui l'anima umana e gli spiriti angelici posseggono una composizione di forma e materia spirituale: è quanto riscontriamo in Rolando da Cremona⁵⁸, Odo Rigaldi e nella *Summa Halensis*⁵⁹.

Il caso stesso di Jean de La Rochelle è tuttavia sintomatico dell'assenza di unanimità tra i maestri francescani pre-bonaventuriani a proposito della natura delle sostanze spirituali. Al volgere dell'ultimo trentennio del XIII secolo, invece, l'assunzione dell'ilemorfismo diverrà uno dei tratti più caratteristici dell'impianto dottrinale dei teologi dell'ordine dei Minori.

Relativamente a questa tematica è noto che Tommaso d'Aquino limitava ai soli esseri corporei l'applicazione della composizione ilemorfica e attribuiva agli

⁵⁴J.I. SARANYANA, *Doctrine de Guillaume d'Auvergne sur la pure immaterialité de l'âme*, in C. WENIN (ed.), *L'homme et son univers au moyen Age*, Actes du septième congrès international de philosophie médiévale, 2 voll., Louvain 1986, pp. 241-246.

⁵⁵O. LOTTIN, *La simplicité de l'âme humaine avant saint Thomas d'Aquin*, dans *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Duculot - Gembloux, 1957², tome I: "Problèmes de psychologie", pp. 427-479.

⁵⁶J.I. SARANYANA, *Doctrine de Guillaume d'Auvergne...*, cit., pp. 241-243.

⁵⁷Cfr. JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, Texte critique avec introduction, notes et tables, publié par J.G. Bougerol, Vrin, Paris 1995, cap. 112-113 (XXXIV-XXXV), pp. 269-271.

⁵⁸J.I. SARANYANA, *Doctrine de Guillaume d'Auvergne...*, cit., p. 241: «Roland de Crémone, le premier maître dominicain de l'Université de Paris (durant la grève universitaire de 1229-1231), enseignait déjà que l'âme est composée de matière et forme, non pas d'une matière quantitative, mais d'une matière spirituel (*materia spiritualis*)».

⁵⁹*Ibidem*, p. 242: «[...] la thèse de l'hylémorphisme universel née a Paris, avec Roland de Crémone, finit par s'imposer à l'école franciscaine, et non seulement pour des raisons apologetiques. Odon de Rigaud identifiait la couple "matière/forme"; Alexandre de Halès (mort en 1245) s'exprima clairement en faveur de l'hylémorphisme, étendu à la composition de toutes les substances spirituelles séparées et l'âme humaine».

spiriti angelici la semplice composizione di *esse* e *essentia*⁶⁰. I teologi di indirizzo bonaventuriano, contemporanei dell'Aquinate, ritengono, invece, di dovere relativizzare la consistenza metafisica delle intelligenze separate attribuendo loro una composizione ileomorfica⁶¹. Se non è possibile interpretare l'ileomorfismo universale del Dottore Serafico e dei francescani suoi successori come conseguenza di ultrarealismo⁶², è invece probabile che l'adesione pressoché unanime dei maestri dell'Ordine dei Minori alla dottrina della composizione ileomorfica per tutti gli esseri creati fosse dettata dall'esigenza di marcare l'imperfezione radicale della creatura nei confronti di Dio e di garantire una piena sostanzialità per l'anima intellettuale.

La necessità di assicurare l'effettiva trascendenza dell'Essere divino rispetto a tutte le realtà create si era fatta assai viva con il diffondersi dell'aristotelismo neoplatonizzante. Ed inoltre, dinnanzi allo spettro del "monopsichismo averroista", l'affermazione della composizione ileomorfica dell'anima intellettuale appariva a molti la migliore difesa della sua piena sostanzialità. Tra le 219 tesi condannate nel 1277 dall'autorità ecclesiastica parigina, ve ne erano diverse che, improntate alla dottrina neoplatonica dell'emanazione e ai principi metafisici dell'aristotelismo, sembravano incrinare la distinzione metafisica tra Creatore e creature. Converrà citare di seguito alcune delle proposizioni censurate, riguardanti la natura delle intelligenze pure:

[33]. Quod effectus immediatus a Primo debet esse unus tantum et simillimus Primo⁶³.

⁶⁰ Ispirandosi indubbiamente ai principi metafisici di Avicenna e alla distinzione boeziana tra *quod est* e *quo est*, valida per ogni realtà creata, il Dottore Angelico proponeva, per caratterizzare la natura degli spiriti angelici, una soluzione assai diversa rispetto a quella ileomorfica. È vero che la finitezza delle intelligenze separate si deve ad una "differenza ontologica" e ad una certa composizione, ma la sola ammissibile per Tommaso, nel caso degli angeli, è quella tra l'*essentia* e l'*actus essendi*. Mentre Dio è l'Assoluto, in quanto *Ipsum esse subsistens*, gli angeli sono creature perché l'essere che possiedono – limitato dall'essenza – viene loro partecipato da Dio; l'essenza non si identifica con l'essere degli angeli, ma con quella potenza che riceve l'*actus essendi* e viene così a comporsi con esso. Cfr. *De substantiis separatis*, c. 1.

⁶¹ Cfr. *Commentarium in secundum librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi in Doctoris Seraphici S. Bonaventurae...Opera omnia*, t. II, Coll. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1885, d. 3, p. I, a. 1, q. 2: *Utrum materia, ex qua compositi sunt angeli, sit eadem cum materia corporalium*.

⁶² Si deve ricordare che Tommaso aveva attribuito la paternità dell'opinione secondo cui l'anima intellettuale e gli angeli sono composti ileomorficamente al filosofo ebreo Avicenna (Ibn-Gabirol); per l'Aquinate la tesi espressa dall'opera *Fons vitae* si giustifica come conseguenza di un esagerato parallelismo tra pensiero e realtà, per cui tutto ciò che è distinto sul piano concettuale sarebbe distinto allo stesso modo sul piano reale. Cfr. *S. Th.*, I, q. 50, a. 2 Resp.

⁶³ Per le proposizioni condannate nel 1277 facciamo riferimento a R. HISSETTE, *Enquête...* (cfr. *supra* nota 13) che riproduce il testo e la numerazione stabiliti in P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Louvain 1908, t. 2, pp. 175-191. Circa il

[34]. Quod Deus est Causa necessaria primae intelligentiae; qua posita, ponitur effectus, et sunt simul duratione.

[39]. Quod omnia separata coeterna sunt Primo Principio⁶⁴.

[40]. Quod omne quod non habet materiam est aeternum; quia quod non est factum per transmutationem materiae, prius non fuit in potentia: ergo est aeternum.

[41]. Quod substantiae separatae, quia non habent materiam per quam prius sint in potentia quam in actu, et sunt a causa semper eodem modo se habente, ideo sunt aeternae.

[43]. Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei⁶⁵.

[44]. Quod in substantiis separatis nulla est possibilis transmutatio; nec sunt in potentia ad aliquid, quia aeternae et immunes a materia.

[46]. Quod substantiae separatae sunt sua essentia, quia in eis idem est quo est et quod est.

È lecito pensare che la censura di tali articoli, da parte dell'autorità ecclesiastica, abbia contribuito al diffondersi della dottrina dell'ilemorfismo delle intelligenze angeliche e dell'intelletto umano. Infatti, per confutare la dottrina di Tommaso intorno alla natura degli angeli e dell'anima intellettuale, il *Correctorium fratris Thomae* non manca di fare esplicito riferimento, in sette occasioni⁶⁶, al provvedimento censorio di Étienne Tempier.

senso della proposizione [33], si veda R. HISSETTE, *Enquête...*, cit., p. 70: «1. On affirme ici que l'effet immédiat de la Cause première doit être unique et éminemment semblable à sa cause. Expression de la doctrine néoplatonicienne de l'émanation, qui explique la hiérarchie ontologique des créatures par leur éloignement progressif de la Cause première. 2. Cette proposition est radicalement incompatible avec la conception biblique de la création, selon laquelle l'ordre entier des créatures est l'effet immédiat de la Cause créatrice unique. 3. La doctrine condamnée est plusieurs fois exposée par Siger de Brabant, qui lui consacre la première part du *De necessitate...*».

⁶⁴Cfr. *Ibidem*, p. 78: «Toutes les substances séparées sont coéternelles au Premier Principe, affirme la proposition 39. Pourquoi? [...] immatérielles, ces substances ne sont pas apparues au terme d'une transformation de la matière; elles n'ont jamais été en puissance, mais ont toujours existé en acte».

⁶⁵Cfr. *Ibidem*, pp. 82-83.

⁶⁶Cfr. *Correctorium...*, art. 11, p. 60; art. 16, p. 73; art. 22, p. 95; art. 25, p. 107; art. 26, p. 111; art. 91, p. 376; art. 102, p. 395. Facciamo seguire un elenco degli articoli del *Correctorium fratris Thomae* relativi al tema dell'ilemorfismo delle nature intellettive create; il ripetersi della discussione ci convince ad un tempo della risonanza della condanna parigina e della notevole importanza accordata da Guglielmo a tale questione: art. 8: *Quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei*; art. 10: *Quod angelus non est compositus ex materia et forma*; art. 11: *Quod impossibile est duos angelos esse unius speciei*; art. 13: *Quod angelus cum sit forma subsistens, incorruptibilis est necessario*; art. 28: *Quod anima non est composita ex materia et forma*; art. 29: *Quod in substantiis separatis non est diversitas secundum numerum, absque diversitate secundum speciem*; art. 30: *Quod anima rationalis numeratur per numerationem corporis*; art. 43: *Quod omnes angeli sunt inaequales*; art. 87: *Quod in his quae sunt separata non est distinctio nisi*

Sarà utile ricordare, inoltre, che Guglielmo ribadisce la necessità dell'ilemorfismo dell'anima intellettiva anche per un'altra ragione; per il maestro francescano, infatti, se non si ammettesse una materia spirituale per l'anima, non si riuscirebbe a garantire adeguatamente la distinzione e l'individuazione delle anime nello stato di separazione dal corpo rischiando di scivolare, conseguentemente, nella posizione di Averroé⁶⁷.

4. Una proposta di interpretazione per la dottrina noetica di Guglielmo de la Mare

Vorremmo ora mostrare in quale senso l'innovativa affermazione dell'intellegibilità dei singoli materiali per specie individuali sia in rapporto con la dottrina metafisica dell'ilemorfismo dell'anima intellettiva. Non intendiamo soffermarci nel commento degli articoli che il *Correctorium* dedica alla questione noetica⁶⁸, in quanto tale lavoro è stato svolto dal Bérubé⁶⁹. Ci dedicheremo, invece, ad esaminare i testi in cui Guglielmo è impegnato a criticare la posizione tomista circa l'immaterialità della natura dell'anima umana. Si potrà rilevare che un punto

secundum speciem; art. 91: *Quod anima non est composita ex materia et forma*; art. 100: *Quod substantiae separatae non sunt compositae ex materia et forma*; art. 113: *Quod anima non est composita ex materia et forma*.

⁶⁷ *Correctorium*..., art. 30, pp. 125-126: «Ex hoc videtur sequi duplex error: primus est quod sit intellectus unus omnium vel anima intellectiva; nam secundum Philosophum, in causis immediatis ita est quod si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis; ergo si informatio diversorum corporum est causa multiplicationis animarum, oportet quod separatio a corporibus sit causa unionis earum. Et sic redit error Averrois super III de Anima quod saltem post mortem erit unitas animarum [...] Si dicas quod animae separatae distinguuntur et individuantur unibilitate vel aptitudine uniendi ad tale corpus; contra: esse distinctum vel individuatum est esse actuale; unibilitas vel aptitudo uniendi dicit potentiam vel aliquid ad minus in potentia quia dicit dispositionem quamdam essentiae animae quae dispositio naturali ordine praecedit potentiam animae; potentia autem non dat esse actuale; ergo illa uniendi aptitudo non dat animae separatae esse individuatum. Ergo adhuc stat error iste, scilicet quod saltem post mortem esset tantum unus intellectus vel anima intellectiva [...] Secundus error est quod Deus non potest plures angelos facere unius speciei, quia in eis quorum esse spectat tantum ad divinam operationem, idem est illud non posse esse et Deum hoc non posse facere; productio autem angelorum ad esse sicut et multiplicatio in numero et specie, spectat tantum ad Dei potentiam».

⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, art. 2: *Quod intellectus noster non cognoscit singularia*, pp. 13-14; art. 33: *Quod memoria prout est in parte intellectiva non respicit praeteritum ut praeteritum*, pp. 158-159; art. 95: *Quod intellectus noster non cognoscit singularia materialia primo*, pp. 382-383; art. 38: *Quod distantia localis non impedit cognitionem animae separatae*, pp. 174-176; art. 42: *Quod distantia localis nullum facit impedimentum in locutione angelorum*, pp. 183-185.

⁶⁹ Lo studioso canadese ha peraltro evidenziato la novità della posizione di Guglielmo rispetto ad Alessandro di Hales e a Bonaventura: cfr. C. BÉRUBÉ, *La connaissance...*, cit., pp. 24-27, 32-38; G. BONAFEDE, *La conoscenza del singolare nella scuola francescana del XIII secolo*, «Collectanea Franciscana», 22 (1952), pp. 5-52.

focale dei tentativi del francescano nel confutare l'Aquinate, consiste nell'impugnare l'applicazione al dominio psicologico-noetico del celebre principio *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*⁷⁰.

Per mostrare l'immaterialità dell'unica forma sostanziale dell'uomo, Tommaso, oltre a sottolineare le capacità riflessive della facoltà intellettuale, prende in considerazione il modo "assoluto" in cui la forma della cosa è ricevuta nell'intelletto⁷¹. Ad esempio, nel *Respondeo* di *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, afferma:

Secundo, specialiter ex ratione humanae animae, in quantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic enim cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma⁷².

Immediatamente dopo, l'Aquinate, al fine di corroborare la sua interpretazione, presenta lo stesso ragionamento in senso inverso assumendo "per assurdo" l'ipotesi dell'ilemorfismo; in base a tale prospettiva, riapplicando il principio *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*, l'intelletto non potrebbe ricevere che forme individualizzate: ciò precluderebbe ogni conoscenza di tipo universale:

Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales: et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali: materia enim est principium individuationis formarum⁷³.

⁷⁰Per quanto riguarda gli ambiti di applicazione del principio, si veda: J. WIPPEL, *Thomas Aquinas and the Axiom "What is Received is Received According to the Mode of the Receiver"*, in R. LINK-SALINGER (ed.) *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Catholic University of America Press, Washington, DC 1988, pp. 279-289.

⁷¹Tommaso attribuisce un grande valore al metodo utilizzato da Aristotele nello studio dell'anima: non si può sapere cosa siano le facoltà conoscitive, senza sapere cosa siano gli atti conoscitivi e non si può *descrivere* l'atto conoscitivo senza considerare prima l'oggetto conosciuto e il modo in cui è conosciuto. Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, II, 4, 415a 14-24.

⁷²*S. Th.*, I, q. 75, a. 5 *Utrum anima sit composita ex materia et forma*; cfr. *Quaestiones disputatae de anima*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XXIV, 1, Romae 1996, q. 14, Resp., p. 126, ll. 210-216: «Manifestum est etiam quod huiusmodi intellectuum principium non est aliquid ex materia et forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter. Quod declaratur ex hoc quod intellectus est uniuersalium, que considerantur in abstractione a materia et a materialibus conditionibus»; Il Bazan, editore del testo, afferma che questo argomento dipende dal principio (affermato poco sopra) secondo cui «principium intellectuum quo homo intelligit habet esse eleuatum supra corpus, non dependens a corpore».

⁷³*S. Th.*, I, q. 75, a. 5.

Consideriamo attentamente come Guglielmo si cimenti nello scardinare l'argomentazione tommasiana:

Ad rationem positionis dici potest quod haec consequentia non tenet: species recipitur in intellectu immaterialiter, ergo est immaterialis. Instantia manifesta est in omni sensu et in imaginatione; sensus enim sunt susceptivi specierum sine materia, et tamen non sunt immateriales, sed constat quod sunt virtutes in materia; oculus enim pupilla est et visus, ut dicit Philosophus II De Anima. Praeterea si oportet intellectum et animam assimilari conditionibus rei quam recipit, ergo quando recipit abstracta ab hic et nunc et ab omni differentia loci et temporis, tunc non alicubi et aliquando est; sed hoc est impossibile. Restat igitur quod ista consequentia non valet [...] Praeterea nullum inconueniens est quod universale abstractum a materia corporali sit in intellectu habente materiam spiritualem et intelligibilem. Nam ut dicit Avicenna, V Metaphysicae⁷⁴, loquens de universali forma quae respectu individuorum universalis est, respectu tamen animae cui imprimitur individualis est et singularis est. Cum igitur singulare non repugnet materiae et universale secundum quod est in anima est forma individua et singularis, ut iam dixit Avicenna, nullum est inconueniens intellectum habere materiam propter hoc quod recipit universale⁷⁵.

Non è difficile immaginare le ragioni per cui Guglielmo protesta l'invalidità dell'argomentazione di Tommaso: l'autore del *Correctorium* vuole tutelare al contempo la dottrina dell'ilemorfismo dell'anima intellettiva e la possibilità di conoscenze universali. Qualora il maestro francescano, volendo assicurare l'ammissione dell'ilemorfismo della forma intellettiva, non avesse replicato all'argomentazione dell'Aquinate, avrebbe concesso l'impossibilità di una conoscenza universale.

⁷⁴Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X. Édition critique par S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1980, tract. V, cap. I, p. 238, ll. 42-49: «Haec autem forma, quamvis respectu individuorum sit universalis, tamen, respectu animae singularis in qua imprimitur, est individua; ipsa enim est una ex formis quae sunt in intellectu, et quia singulae animae sunt multae numero, tunc eo modo quo sunt particulares habebunt ipsae aliud intellectum universale, quod in tali comparatione est ad ipsas in quali est ad extra, et discernitur in anima ab hac forma quae est universalis comparatione sui ad extra quae praedicatur de illis et de aliis».

⁷⁵*Correctorium...*, art. 91: *Quod anima non est composita ex materia et forma*, pp. 377-378. Una risposta sostanzialmente identica è contenuta in art. 28: *Quod anima non est composita ex materia et forma*, p. 121: «Ad tertium cum arguit quod anima intellectiva debet esse penitus absoluta a materia quia cognoscit res absolutas, per formas absolutas a materia, formae autem absolutae a materia non possunt recipi nisi in substantia a materia absoluta, quia receptum est in recipiente per modum recipientis et non per modum recepti, dicendum quod illud non plus cogit quod anima intellectiva sit immaterialis quam sensitiva. Constat enim quod potentiae apprehensivae ipsius sensitivae recipiunt species sensibilium sine materia, sicut dicit Philosophus II de Anima. Si ergo receptum non potest recipi nisi per modum recipientis, oportet potentias sensitivas esse sine materia, quod constat esse falsum».

Si faccia attenzione a come Guglielmo, per trarsi d'impaccio, impugni il ragionamento di Tommaso; questi, in realtà, intendeva mostrare l'immaterialità della natura dell'anima, muovendo dall'immaterialità, ossia dal modo "assoluto" in cui la forma della cosa è ricevuta nell'intelletto. Per l'Aquinate tale modalità di ricezione della forma al livello intellettuale implica e significa l'immaterialità del ricevente: «Anima autem intellectiva cognoscit *rem aliquam in sua natura absolute*, puta lapidem in quantum est lapis *absolute* [...] Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma».

L'autore del *Correctorium* replica dicendo che l'immaterialità della ricezione si dà anche al livello delle facoltà sensitive, e che tuttavia non se ne può concludere la mera immaterialità dei sensi: «sed constat quod sunt virtutes in materia»⁷⁶. Subito dopo, giunge ad affermare che se l'anima intellettuale si assimilasse alle condizioni della realtà conosciuta, nel caso della conoscenza dell'universale, l'intelletto non sarebbe in alcun luogo e in alcun tempo⁷⁷. Infine, per evitare di rimanere impigliato nelle maglie del ragionamento di Tommaso, il maestro francescano dichiara che un universale astratto da un singolare materiale può perfettamente inerire ad un intelletto dotato di materia spirituale intelligibile. Appellandosi all'autorità di Avicenna, Guglielmo può permettersi di volgere a suo favore l'obiezione di Tommaso secondo cui, se l'anima intellettuale fosse composta ilemorficamente, le forme in essa ricevute non potrebbero che essere "individuali". Il francescano si sposta palesemente dal piano su cui si muovevano le argomentazioni tomiste⁷⁸: non è affatto un inconveniente, ci dice, sostenere che le forme

⁷⁶Ci sia concesso di notare che ben diversa è l'immaterialità della *species sensibilis* che riproduce le *conditiones individuantes* o *appendicia materiae* dell'individuo, dall'immaterialità della *species intellectiva* per mezzo di cui si conosce la natura essenziale della cosa.

⁷⁷Cfr. *Correctorium*..., art. 10: *Quod angelus non est compositus ex materia et forma*, ad 2^{um}. L'osservazione di Guglielmo non ci sembra concludente: per Tommaso, l'universale non è, rigorosamente parlando, inerente all'anima. L'universale è nell'anima solo nel senso che l'anima lo conosce per mezzo di una *forma absoluta*, la *species intelligibilis*. Questa, propriamente, inerisce all'anima. L'Aquinate sottolinea infatti che la specie intellettuale, che in termini metafisici può essere considerata come un accidente individuale dell'anima, è "assoluta" e pertanto può *representare una natura in modo universale*.

⁷⁸Come si è visto *supra*, nota 73, nel passo di *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, Tommaso affermava: «Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales: et sic non cognosceret nisi singulare». È chiaro che per l'Aquinate tali specie, ricevute in un intelletto concepito ilemorficamente, sarebbero *individuales* in quanto *similitudines* dei principi individuanti e non semplicemente *individuales* in quanto accidenti "individualizzati" per il fatto di inerire ad un soggetto. Jean de Paris, autore di uno dei *Correctoria Corruptorii* più originali, rileva assai chiaramente tale differenza. Cfr. J.P. MÜLLER, *Le Correctorium Corruptorii "Circa" de Jean Quidort de Paris*, «Studia Anselmiana», 12 (1941), p. 16: «Praeterea, quod ipsi dicunt, quod intelligit singularia per intentiones singulares et non abstractas a conditionibus individuantes, non potest intelligi nisi dupliciter. Vel quod dicantur intentiones singulares sub ratione accidentium, scilicet in comparatione ad subiectum a quo individuantur licet sint universales sub ratione similitudinum in comparatione ad res extra, sicut dicere videtur Avicenna universaliter de omni spe-

rimangano “individualizzate” in un intelletto ilemorficamente concepito giacché l’universale astratto, inerente all’anima intellettiva di un singolo uomo, in termini metafisici è pur sempre un accidente individuale dell’intelletto. Secondo questa prospettiva, il dato di fatto costituito dalla conoscenza degli universali non pregiudica l’ammissione di un intelletto composto ilemorficamente⁷⁹.

Possiamo ora procedere all’esame della questione *Utrum anima rationalis sit composita ex materia et forma* appartenente allo *Scriptum in secundum librum Sententiarum*. L’argomento discusso è il medesimo, ma ci sembra che in esso si rinvenga un’interessante esplicitazione del pensiero di Guglielmo. Come terzo argomento in contrario all’ilemorfismo dell’anima intellettiva viene riportata una posizione sostanzialmente assimilabile a quella tomista:

Item omne quod habet materiam, recipit receptione individuali ut dicit Commentator, super 3. *De anima*, et hoc patet in sensibilibus. Sed anima non recipit receptione individuali quia recipit receptione universali formas universales et de universali potest iudicare, ergo etc⁸⁰.

cie, quae est in intellectu nostro, V Metaphysicae suae, cap. 16 (cfr. *supra* nota 74). Et iste intellectus non esset pro eis, quia sic non posset intelligi singulare extra per talem speciem, quae est singulare accidens et universalis imago. Per ipsam enim universale intelligitur secundum eos et per Avicennam. Dicitur etiam infra de ista, si est aliqua talis in nostro intellectu. Secundo modo potest intelligi intentio, sic simpliciter singularis ut est accidens et *ut similitudo*, sicut videntur dicere, quia dicunt, quod non est abstracta a conditionibus individuans. Segue nel testo di Jean Quidort una interessante critica della posizione noetica di Guglielmo. Se l’intelletto conosce i singoli per mezzo di intenzioni singolari, o le riceve immediatamente dalle realtà sensibili, o le riceve per la mediazione delle potenze sensitive da cui poi le riceve direttamente; ora, nel primo caso, non sarebbe necessario che l’anima sia unita al corpo visto che può raggiungere una conoscenza intellettiva anche dei singoli senza la conoscenza sensibile. Nel secondo caso l’intelletto o le riceve al medesimo grado di astrazione (e ciò sarebbe vano perché sarebbe sufficiente l’esistenza dei sensi interni) o ad un livello di astrazione maggiore: in quest’ultimo modo, poiché nei sensi interni la specie possiede alcuni elementi di individuazione, al livello intellettuale sarà priva di questi come similitudine universale. Cfr. J.P. MÜLLER, *Le Correctorium Corruptorii “Circa”*, cit., p. 17.

⁷⁹ Il medesimo ragionamento è esposto anche nell’art. 28, p. 121: «Ad quartum dicendum quod concludit pro inconvenienti si anima esset composita ex materia et forma quod formae reciperentur in ea individuales, dicendum quod hoc non est inconveniens, immo necessarium; necesse est omne accidens individuari per suum subiectum; si ergo haec anima intellectiva est individuum unum numero, vel ad minus hic homo, necesse est quod omne accidens quod est in hoc homine vel in hac anima sit individuum. Cum ergo omnis forma intellectualis recepta in intellectu huius hominis sit accidens, necessario erit individuum, aliquo respectu. Unde dicendum est secundum Avicennam V Metaphysicae, capitolo 6 (cfr. *supra* nota 74): haec autem forma, scilicet animalis, in comparatione individuorum est universalis, tamen in comparatione animae singularis in qua imprimatur est individua».

⁸⁰ GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, Dist. 17, q. 2, p. 217. L’edizione del Kraml non fornisce in apparato un rinvio ai testi di Tommaso, tuttavia il *Respondeo* ci suggerisce l’idea che l’obiettivo polemico principale per Guglielmo sia proprio l’Aquinata, chiaramente identificabile come sostenitore della dottrina secondo cui gli

Nel rispondere ad un tale argomento Guglielmo esplicita le condizioni di possibilità di una intellesione dei singolari:

Ad tertium dicendum secundum Commentatorem, super illud 3. *De anima*: “Aliud est magnitudo, aliud magnitudinis esse”⁸¹ quod anima intelligit individuum. Praeterea certum est quod anima distinguit inter universale et individuum sive singulare, ergo apprehendit utrumque. Unde potest dici quod maior propositio est falsa. Praeterea quod potentia habens materiam recipiat receptione individuali non est causa quia recipiens habet materiam, sed quia materia est in intellecto sive in re intellecta. Verbi gratia oculus non recipit individualiter propter materiam quam habet, sed propter materiam colorati, et sic materia recipiens non est causa quare individualiter recipiatur. Unde assignat non-causam pro causa⁸².

Ammettendo la possibilità di un’inteltesione sia dell’individuo che dell’universale, il maestro francescano invalida la premessa maggiore «omne quod habet materiam, recipit receptione individuali». Il nostro autore vuole ribadire così due assunti: 1) il fatto che la potenza intellettuale sia composta ilemorficamente non impedisce in alcun modo la possibilità di una conoscenza dell’universale; 2) l’ilemorfismo dell’anima non deve essere considerato come motivo strutturale di una conoscenza individuale. Ribadito quest’ultimo principio, Guglielmo soggiunge, positivamente, che la sola causa di una conoscenza dell’individuale è la materialità dell’oggetto di conoscenza.

Mostriamo ora in che senso si possa parlare di un legame tra l’affermazione dell’ilemorfismo e quella dell’inteltesione dei singolari. Il nesso che si vuole evidenziare non può essere quello espresso dall’argomentazione tomista: «si anima est composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales»: Guglielmo rifiuta ciò due volte nel brano citato dell’art. 91 del *Correctorium* e tre volte nei passi citati dal Commento alle Sentenze⁸³. Ciononostante, i testi

angeli hanno una composizione metafisica *ex ente et esse*: «Respondeo dicendum quod est opinio aliquorum quod nec anima nec angelus sunt compositi ex materia et forma, sed solum ex ente et esse...». Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *In II Sent.* d. 17, q. 1, a. 2, sol.

⁸¹ ARISTOTELE, *De Anima*, III, 429b 10-22. Si noti che Guglielmo si serve, per affermare l’inteltesione dei singolari, del Commento di Averroé a quel passo del *De Anima* di Aristotele che Tommaso aveva invocato invece per argomentare l’inteltesione indiretta; cfr. *Sententia libri De Anima*, cit., t. XLV, 1, Romae 1984, pp. 211-212.

⁸² GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, Dist. 17, q. 2, p. 219. Cfr. *Ibidem*, d. 3, q. 9 ad 1, p. 71: «[...] dicendum quod cognoscit [*scil.* angelus] per intellectum et quod obicit quod “singulare est dum sentitur, universale dum intelligitur”, dicendum quod hoc intelligendum est cum praecisione ex parte sensus, non tamen ex parte intellectus quia sensus solum singulare apprehendit, intellectus autem singulare et universale. Unde Commentator super 3. *De anima*, dicit quod “intellectus cognoscit alietatem individui ad formam universalem”. Hoc autem non posset nisi cognosceret individuum».

⁸³ 1) «Unde patet quod maior propositio est falsa». La *propositio maior* è quella contenuta nel terzo argomento in contrario: «Item omne quod habet materiam, recipit receptione individuali...» (cfr. *supra* all’altezza della nota 80); 2) «Praeterea quod potentia habens materiam

presentati ci forniscono buone ragioni per ritenere che la possibilità di un'intellezione diretta dei singolari venga a dischiudersi di fatto in virtù del modo utilizzato da Guglielmo per difendere l'ilemorfismo dell'anima. Il maestro francescano afferma l'invalidità del principio «omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis», con l'obiettivo immediato di garantire l'ilemorfismo dell'anima senza precludere la possibilità di conoscenze universali; ma tale modo di sostenere la tesi dell'ilemorfismo dell'anima non è privo di conseguenze in quanto conduce ad affermare che, per l'uomo, la sola condizione di una conoscenza dell'individuo, anche al livello intellettuale, è la materialità dell'oggetto: «Praeterea quod potentia habens materiam recipiat receptione individuali non est causa quia recipiens habet materiam, sed quia materia est in intellectu sive in re intellecta [...] Unde assignat non-causam pro causa»⁸⁴.

Una tale affermazione sembra implicare che è stato ormai rimosso ciò che nel complesso dottrinale di Tommaso ostava in profondità all'apprensione intellettuale dell'individuo. Poiché Guglielmo non può ammettere che per l'uomo la causa di una conoscenza dell'individuale sia la "materialità" della facoltà conoscitiva, la sua sola condizione non può che essere la materialità dell'oggetto di conoscenza. Così, laddove per l'Aquinate la materia costituiva l'ostacolo invalicabile per l'apprensione intellettuale diretta dell'individuo da parte dell'uomo, per il maestro francescano ne diviene la sola condizione⁸⁵. Si confronti quanto dice Guglielmo con questo passo della *Summa Theologiae*:

recipiat receptione individuali non est causa quia recipiens habet materiam»; 3) «Unde assignat non-causam pro causa». Cfr. nota precedente.

⁸⁴Cfr. *supra* altezza nota 82. È vero che Guglielmo non parla in questo caso di un *intelligere per species et intentiones singulares*; tuttavia il senso delle sue affermazioni è tale per cui non sembra probabile che egli stia pensando ad una intellesione "indiretta". Si consideri infatti la doppia ripetizione: «*recipiat receptione [...] in intellectu sive in re intellecta*»; la *receptio* al livello intellettuale (come a quello dei sensi) comporta la presenza di una *intentio* o *similitudo*. Cfr. *Correctorium...*, art. 2: «*Quomodo enim intellectus componeret huiusmodi propositiones: Petrus est Petrus, et Petrus non est Ioannes nisi prius acciperet intentiones simplices Petri et Ioannis?*».

⁸⁵È certamente lecito chiedersi se Guglielmo affermi ciò in coerenza con la dottrina secondo cui la materia possiede una attualità minima. Nel *Correctorium* Guglielmo sosterrà una tale posizione opponendosi ai seguenti assunti tomisti: *Quod materia non potest tempore praecedere suam formam* (art. 27); *Quod materia non habet ideam propriam in Deo* (art. 4-79-97); *Quod Deus non potest dare esse actu materiae sine forma* (art. 27-108 cfr. *supra* nota 34). Il francescano ritiene che la materia possieda una relazione fondamentale con Dio creatore da cui riceve un'essenza distinta da quella della forma (cfr. art. 27, p. 114: «*Materia enim comparatur ad formam ut a quo potest recipere esse tale, et comparatur ad suum opificem ut a quo recipit suam essentiam aliam ab essentia formae, cuius essentia non dependet a forma sed a suo creatore*»). Tuttavia nel Commento alle Sentenze (anteriore al *Correctorium* di circa dieci anni) tale dottrina non è ancora sviluppata (cfr. *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, d. 12, q. 1-2; d. 8, p. 2, q. 2). Sulla fortuna della dottrina dell'attualità minima della materia negli autori francescani di fine secolo, si veda: IOANNES PECHAM, *Quodlibet IV*, cit., q. 1 *Utrum Deus possit facere materiam esse sine forma*, p. 175; cfr. HEINRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, q. 10 *Utrum materia possit existere per se*

Singulare non repugnat intelligi in quantum est singulare sed in quantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi⁸⁶.

Sulla base di questo testo torneremo a sottolineare che per Tommaso la negazione di un'intellezione diretta del singolare materiale — così come l'intera teoria della conoscenza — riposa sull'assunto metafisico della materia come potenzialità pura⁸⁷; se la materia, quale principio di individuazione, impedisce che l'individuo sia intelligibile in atto⁸⁸, è necessario postulare l'attività di un intel-

sine forma, ed. R. Macken, Leuven University Press 1979, pp. 62-74; IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in librum secundum Sententiarum*, Studio et cura Commissionis scotisticae, vol. XIX, Civitas Vaticana 1993, d. 12 B *Qualem entitatem habeat materia et quale ens sit*, pp. 79-101.

⁸⁶S. Th., I, q. 86, a. 1 ad 3; cfr. *Quaestiones disputatae de anima*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XXIV, 1, Romae 1996, q. 17, ad 5, p. 151, ll. 190-199: «[...] dicendum quod singulare non repugnat cognitioni intellectus nostri nisi in quantum indiuiduatur per hanc materiam: species enim intellectus nostri oportet esse a materia abstractas. Si igitur fuerint aliqua singularia in quibus natura speciei non indiuiduatur per materiam, set unumquodque eorum est quedam natura speciei immaterialiter subsistens, unumquodque eorum per se intelligibile erit; et huiusmodi singularia sunt substantie separate»; cfr. *De unitate intellectus*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLIII, Romae 1976, cap. V, p. 312, ll. 234-242: «Unde et intellectus meus quando intelligit se intelligere, intelligit quendam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid uniuersale. Non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas: unde, cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis dictum est, nichil prohibet huiusmodi singularia intelligi».

⁸⁷Cfr. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, cit., pp. 316-317: «Dicendo che la materia è il principio radicale dell'individuazione dell'astratto, si esprime con un sol termine la funzione metafisica propria della potenza rispetto all'atto e della materia in particolare rispetto alla forma. È questa dottrina dell'individuazione della forma per via della materia come da ultima radice, e dalla "materia signata quantitate" come da radice prossima, che comanda dall'interno lo sviluppo della posizione tomista circa la conoscenza umana del concreto e che è ragione della prima negazione categorica di un'assimilazione diretta da parte dell'intelletto rispetto al concreto stesso. Il concreto allora potrebbe essere direttamente conosciuto, quando la potenza conoscitiva apprendesse direttamente in sé la ragione propria della singolarità del concreto e come essa si sviluppi all'interno del concreto; ma poiché la materia, che è potenza pura, non esercita al di fuori alcuna irradiazione intelligibile, una tale conoscenza della materia, in sé, non è possibile altro che "a priori" in un mezzo conoscitivo che sia ontologicamente anteriore ed in sé indipendente dalla realizzazione fisica del concreto stesso. Una conoscenza di questa natura è propria di Dio creatore, secondo S. Tommaso, e può essere partecipata in modo finito anche agli spiriti, puri da qualsiasi materia. L'uomo invece, appunto per via della materia che fa parte della sua essenza, non può attuare il suo intelletto se non "a posteriori" per una rigorosa dipendenza dal concreto già realizzato. E siccome il principio di ogni attualità del concreto e quindi anche della sua diffusione intelligibile, è la forma, così all'intelletto umano non può arrivare che la similitudine della forma, onde la conoscenza umana è detta essere per "astrazione" dalla materia e dalle condizioni individuanti...».

⁸⁸Cfr. *De veritate*, q. 2, a. 5, Resp.: «Illa enim [similitudo] quae est in intellectu nostro est

letto agente che raggiunga l'elemento intelligibile per astrazione dai principi individuanti⁸⁹. Noteremo anche come da tali cardini dottrinali proceda naturalmente l'affermazione secondo cui «nihil intelligitur nisi immaterialiter». Ma quest'ultima "regola" — analoga all'assunto «omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis» — è proprio ciò che Guglielmo si è impegnato programmaticamente a rifiutare per respingere le obiezioni di Tommaso all'ilemorfismo dell'anima.

Si confrontino ora due testi già citati in precedenza, ma la cui rilettura dovrebbe confermare la correttezza dell'interpretazione; nella *quaestio* dedicata alla discussione dell'intellezione dei singolari Tommaso afferma:

Respondeo dicendum quod singulare 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, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium⁹⁰.

Utilizzando in maniera perfettamente speculare un tale principio l'Aquinate risolve sfavorevolmente la questione dell'ilemorfismo dell'anima intellettiva:

Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic enim cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma⁹¹.

Si potrà concludere dicendo che nel complesso dottrinale di Guglielmo de la Mare la conoscenza intellettiva dell'individuale non sembra possedere più nulla della problematicità che assume invece in quello dell'aristotelismo tomista, all'interno del quale le dottrine della materia come pura potenza e dell'intelletto agente guidano soluzioni quali la negazione di una intellezione diretta dell'individuo e dell'immaterialità dell'anima. Potremo così valutare la portata degli

accepta a re secundum quod res agit in intellectu nostrum agendum per prius in sensum; materia autem propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi, et ideo res quae agit in animam nostram agit solum per formam; unde similitudo rei quae imprimitur in sensum nostrum et per quosdam gradus depurata usque in intellectum pertingit est tantum similitudo formae».

⁸⁹Cfr. *Quaestiones disputatae de anima*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XXIV, 1, Romae 1996, q. 4, Resp., pp. 33-34.

⁹⁰*S. Th.*, I, q. 86, a. 1, Resp. citato *supra* nota 8.

⁹¹*S. Th.*, I, q. 75, a. 5 *Utrum anima sit composita ex materia et forma*, Resp. citato *supra* altezza nota 72.

argomenti non teologici contenuti nell'articolo 2 del *Correctorium*. Avendo profuso il suo impegno nel confutare il "parallelismo" tommasiano tra la natura dell'anima e quella della specie conoscitiva, Guglielmo può permettersi di utilizzare — in aggiunta ad un argomento basato sulla dottrina rivelata⁹² — ragioni di insufficiente valore probativo⁹³ che non sembrano possedere altra funzione se non quella di esplicitare una certezza dell'esperienza comune⁹⁴:

Praeterea, hoc est contra philosophiam; quia si intellectus non cognoscit singularia tunc non poterit facere aliquam propositionem in qua terminus singularis sit et ita nec syllogizare de hiis.

Item tunc non posset ex multis singularibus colligere sive abstrahere universale: ex incognitis enim non potest non cognoscens intentionem cognoscibilem abstrahere⁹⁵.

Item secundum hoc intellectus frustra aspiceret ad phantasmata rei singularis, cuius contrarium dicit Philosophus quod sine phantasmate nihil intelligit homo.

Item secundum hoc non posset intellectus invenire et determinare rectam rationem agendorum, cum omnis actio sit singularis et circa singularia; et ita frustra esset consilium et deliberatio, quod est stultissimum dicere⁹⁶.

* * *

Abstract: *The master of theology William de la Mare is among the first authors of the second half of the 13th century to affirm explicitly the direct understanding of material singulars. However, as opposed to later Franciscan theologians, the author of the "Correctorium fratris Thomae" does not propose original philo-*

⁹²Cfr. nota 24.

⁹³Vorremmo ribadire che gli argomenti dell'art. 2 del *Correctorium* (cfr. *infra*) se possono mostrare la possibilità dell'intellezione dell'individuo (più precisamente il *fatto* dell'intellezione dell'individuo), tuttavia sono di per sé insufficienti a provarne la *modalità* sostenuta da Guglielmo (l'intellezione diretta per mezzo di una specie intellettuale individuale).

⁹⁴Cfr. GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, Dist. 17, q. 2, p. 219: «[...] Praeterea certum est quod anima distinguit inter universale et individuum sive singulare, ergo apprehendit utrumque» (corsivo nostro).

⁹⁵Abbiamo rilevato che questo argomento di Guglielmo è utilizzato quasi *verbatim* in MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones de fide et cognitione*, Coll. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1957², q. IV, p. 281: «Secundo sumitur ratio ex parte actus intellectus speculativi. Componere autem propositionem et syllogizare est actus intellectus speculativi. Componit autem frequenter et facit propositionem in qua necessario est terminus particularis; et syllogizat sic: omnis homo est animal; Sortes est homo; ergo Sortes est animal. Ergo necessario intelligit et cognoscit singulare. – Rursus, *intellectus colligit et abstrahit universale ex particularibus; ex incognitis autem nullo modo posset intentionem intelligibilem colligere; ergo necesse est quod singularia et particularia cognoscat*».

⁹⁶*Correctorium*..., art. 2, pp. 13-14.

sophical arguments to pin down a doctrine so widely divergent from the principles of aristotelianism. Is the noetic position of William to be explained simply as a "theological censure", or is it possible to find some philosophical justification for it? The article presents a re-reading of the problematic noetic affirmation in order to show its coherence with the doctrine of the hylemorphism of the intellectual soul. This doctrine is a metaphysical thesis that the author of the "Correctorium fratris Thomae" and many other post-bonaventurian Franciscan authors regard as necessary.