

Un nuovo contributo al problema dell'individuazione : Francesco de Marchia e l'individualità delle sostanze separate

Tiziana Suarez-Nani
(Università di Friburgo)

L'interrogativo relativo all'individualità e al principio di individuazione, molto discusso nella cultura filosofica del Medioevo, è presente nell'intero arco della storia della filosofia occidentale, nella quale si intreccia con la problematica del soggetto e della soggettività. Se originariamente la questione dell'individuazione riguarda ogni tipo di ente - sia esso un sasso, una formica o un uomo - e consiste a chiedersi cosa faccia sì che esso costituisca un'individualità a sè stante e distinta dalle altre, la sua applicazione all'essere umano si carica di aspetti e di valenze particolari, dovute allo statuto proprio dell'uomo in quanto composto di materia e forma, di corpo e spirito, e in quanto dotato di facoltà facenti di esso un soggetto morale, vale a dire una persona. Come per molti altri interrogativi, la cultura del Medio Evo latino aveva a disposizione vari ambiti in cui affrontare questa problematica – la realtà non essendo limitata, nella *Weltanschauung* medievale, a ciò che rientra nel quadro dell'esperienza umana. L'ammissione, tanto sul piano teologico che filosofico, di entità come le sostanze separate e Dio, forniva infatti altrettanti campi di indagine, la cui esplorazione permetteva di aprire nuove prospettive e di formulare ipotesi feconde e ricche di significati non solo all'interno dello stesso pensiero medievale, ma anche rispetto allo sviluppo di questa problematica agli inizi dell'età moderna.

Questo contributo intende completare il panorama delle posizioni medievali relative al problema dell'individuazione esaminando la soluzione proposta da Francesco de Marchia (nato attorno al 1290 e deceduto dopo il 1344¹), il cui pensiero ha suscitato via via l'interesse degli studiosi nel corso degli ultimi anni², permettendo di scoprire aspetti

¹ Per la biografia si veda: P. VIAN, *Francesco della Marca*, in « Dizionario biografico degli italiani », vol. 49, Roma 1997, pp. 793-797 ; C. SCHABEL, *Francis of Marchia*, in « Stanford Encyclopedia of Philosophy » (on line), 2001, dove si troverà una bibliografia completa dei lavori su questo autore.

² Questo soprattutto a partire dalla monografia di N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, Brill, Leiden - New York - Kopenhagen - Köln 1991.

di un autore senz'altro originale e i cui scritti - in buona parte tuttora inediti³ - forniranno elementi importanti per la ricostruzione del pensiero (in particolare francescano) degli inizi del XIV° secolo. Ci riferiremo qui al suo *Commento al secondo libro delle Sentenze* (redatto tra il 1319 e il 1323), e più precisamente alle questioni 13 e 14. Nella quattordicesima *quaestio*, nella quale si chiede *Utrum in substantiis separatis possint esse plura individua eiusdem speciei*⁴, Francesco chiarisce infatti la sua posizione in merito all'individuazione prima di affrontare lo stesso interrogativo nell'ambito delle sostanze separate. La risposta a questo quesito esige tuttavia chiarimenti relativi allo statuto delle creature spirituali, chiarimenti che troviamo nella *quaestio* 13 : *Utrum angelus vel anima sit compositus ex materia et forma*⁵. Procederemo perciò al nostro esame fornendo dapprima alcuni chiarimenti riguardanti l'esistenza e lo statuto delle sostanze separate; preciseremo in seguito quale sia il principio di individuazione e risolveremo da ultimo la *vexata quaestio* dell'individualità delle creature spirituali.

I. Esistenza e statuto delle sostanze separate

La problematica dell'individuazione va ricondotta a quella dell'unità che caratterizza ogni ente in quanto tale: essa è perciò legata all'essere, nella doppia valenza di natura (essenza) e di esistenza. La discussione sul principio di individuazione esige quindi alcuni chiarimenti in merito all'esistenza e alla natura della realtà di cui si vuole identificare il principio di unità: nel nostro caso occorrerà perciò affrontare dapprima la questione relativa all'esistenza degli angeli o intelligenze⁶. Occorre precisare subito che Francesco non si preoccupa di provare la loro esistenza, ma pone piuttosto il problema in termini di dimostrabilità : che gli angeli esistano è infatti per lui una certezza di fede, mentre che tale esistenza sia dimostrabile filosoficamente è un quesito che va affrontato sul piano

³ Prepariamo, dal canto nostro, l'edizione critica delle *Quaestiones in II Sententiarum*. Per gli scritti già editi e quelli in corso di edizione, cfr. C. SCHABEL, *Francis of Marchia* cit.

⁴ I nostri riferimenti alla *Reportatio in II Sententiarum* saranno relativi al manoscritto della Biblioteca Vaticana «Vat. Barberini lat. 791» : la *quaestio* 14 si trova ai fogli 28ra-30ra ; diamo in appendice la trascrizione delle due questioni qui esaminate .

⁵ Cfr. Vat. Barberini lat. 791, fol. 25vb-28ra.

⁶ Francesco considera le denominazioni di 'angeli' e 'intelligenze' come relative alla stessa realtà, distinta però se considerata dai teologi o dai filosofi; cfr. *ibid.*, 25vb : «Quia enim ista quaestio supponit praeter primam substantiam, quae est Deus, esse aliquam substantiam immaterialem, quam theologi vocant angelum et philosophi intelligentiam – nisi hoc enim supponeretur, frustra quaereretur utrum angelus esset compositus ex materia et forma -, ideo primo videbitur, utrum aliquam talem substantiam esse, possit naturali ratione probari?».

razionale. Tale dimostrazione è possibile soltanto attraverso due vie : quella della causalità e quella dell'eminenza, che bisognerà percorrere per verificare se e come l'esistenza degli angeli o intelligenze sia giustificabile razionalmente.

La via della causalità viene identificata con quella del moto, e più precisamente con il moto delle sfere celesti : fin dall'antichità infatti questo tipo di movimento aveva fornito il fondamento della dimostrazione dell'esistenza delle sostanze separate in ambito filosofico. Il quesito qui posto consiste dunque a verificare se il moto dei cieli presuppone l'esistenza di motori separati - le intelligenze appunto - quali principi o cause della sua dinamica. La risposta di Francesco è negativa ed è fondata su tre argomenti : 1) quando un effetto può essere ricondotto a più cause, di cui una (la causa inferiore) dipende dall'altra, non è possibile porre l'esistenza della causa inferiore (o seconda) ; ora, il moto dei cieli può essere riportato alla causa prima, superiore a tutte le altre e quindi indipendente da esse ; tale moto non permette perciò di argomentare in favore dell'esistenza di intelligenze seconde quali cause motrici necessarie. Che la causa prima basti a spiegare la realtà del moto celeste è poi giustificato in base all'idea della sua perfezione infinita e della contingenza del suo agire : secondo Francesco questi due aspetti permettono senz'altro la riduzione immediata del moto celeste ad una sola causa o principio primo⁷. Questo non significa peraltro l'impossibilità assoluta di inferire la presenza di una causa a partire da un effetto dato : così, ad esempio, la constatazione del calore in presenza del fuoco ci permette senz'altro di affermare che il fuoco è la causa del calore ; questo non vale però nel caso del moto celeste, poiché non ci è possibile verificare il movimento o la quiete dei cieli quali effetti della presenza delle intelligenze separate.

2) Il secondo argomento fa capo all'idea che una tesi è dimostrabile soltanto nella misura in cui poggia su enunciati evidenti (*propositiones per se notae*) ; ora, la conclusione che pone l'esistenza delle intelligenze separate a partire dai moti celesti si fonda sull'enunciato che un medesimo motore non può muovere contemporaneamente due mobili (ragione per cui più motori sono richiesti per impartire il movimento alle diverse sfere celesti) ; questo enunciato poggia a sua volta su due proposizioni : (I) che la forza del motore non oltrepassa quella del mobile (*quod motor non excedit mobile in virtute*) e (II) che il motore primo muove necessariamente il proprio mobile (*quod motor primus movens mobile suum quantum movet illud necessario*). Secondo De Marchia tuttavia,

⁷ Cfr. *ibid.* : « motus corporum caelestium potest reduci in aliam causam a quacumque intelligentia creata, puta in causam primam, quae non dependet ab aliqua causa secunda in agendo sive causando nec etiam in essendo; ergo etc. (...) sed causa prima est perfectionis infinitae et contingenter agens; ergo omnis effectus potest in ipsam immediate reduci nulla alia existente”.

nessuna di queste due proposizioni è evidente *per se*⁸ : di conseguenza, la conclusione che se ne vuole trarre non può essere accettata.

3) Il terzo argomento è fondato sull'analogia tra il rapporto dell'anima umana con il proprio corpo e quello del motore dei cieli con i corpi celesti ; ora, l'anima può muovere diverse parti del corpo simultaneamente e secondo movimenti opposti, sia essa unita al corpo come forma oppure semplicemente come un motore al proprio mobile ; di conseguenza, in base all'analogia sopra enunciata, occorrerà concludere che il motore primo può muovere diverse sfere celesti secondo moti opposti senza l'intervento di motori secondari⁹.

Questo terzo argomento è fatto oggetto di uno sviluppo più ampio nella *Reportatio II B*¹⁰, dove la negazione di motori intermedi è giustificata in base ad un'analogia significativa tra l'unico motore delle sfere celesti e la tesi averroista dell'intelletto unico per tutti gli uomini (una tesi peraltro giudicata erronea): così come l'intelletto unico è considerato in grado di muovere i singoli individui alla conoscenza, allo stesso modo si può supporre che un unico motore intellettuale (il motore primo) sia in grado di muovere simultaneamente più sfere celesti¹¹, ragione per cui non c'è motivo alcuno di porre l'esistenza di intelligenze seconde preposte al moto dei cieli. Aldilà della validità dell'analogia invocata dal francescano, occorre osservare l'uso del tutto originale, per non dire audace, della tesi dell'unicità dell'intelletto : pur affermandone esplicitamente la falsità, Francesco se ne serve per smentire la possibilità di dimostrare l'esistenza di motori intermedi - motori peraltro ammessi da Averroè -, attraverso una strategia argomentativa improntata ad una distinzione chiara tra il

⁸ Secondo Francesco questi due enunciati non solo non godono di alcuna evidenza, ma sono anche falsi : cf. *ibid.*, 26rb : « Sed utraque istarum duarum propositionum est falsa. Falsum enim est quod primus motor moveat necessario ; in essentialiter enim ordinatis, si prima causa est necessaria, et quaelibet alia secunda : nulla enim causa secunda potest esse in agendo liberior quam prima. Alia etiam propositio est falsa: virtus enim infinita intensione est inadequata mobili finito secundum magnitudinem; ergo etc.; prima virtus infinita movens necessario aliquid mobile, movet ipsum in instanti ; sed iste motus non est in instanti”.

⁹ Cfr. *ibid.* : « Praeterea tertio, anima potest movere diversas partes corporis simul motibus oppositis ; sed esto quod anima uniretur corpori non ut forma, sed tantum ut motor, adhuc posset movere localiter diversas partes corporis motibus oppositis sicut modo. Sed primus motor comparatur ad totum corpus caeleste in movendo sicut anima comparetur ad suum corpus, si non esset forma eius; ergo ita potest movere diversas partes motibus oppositis, sicut posset anima movere diversas partes corporis, esto quod uniretur corpori praecise ut motor, non ut forma; ergo etc.”.

¹⁰ Questa seconda *Reportatio* del commento di F. de Marchia alle *Sentenze* ci è parvenuta attraverso un solo testimone manoscritto che si trova alla Biblioteca Vaticana : il manoscritto BAV 943 ; esso è stato trascritto dal professor Gerard J. Etzkorn, che ha gentilmente messo a nostra disposizione la sua trascrizione.

¹¹ Cfr. *Reportatio II B*, qu. 22, 12va-vb: “Praeterea, imaginatio communis, quamvis fuerit falsa, de facto videtur fuisse ista quod unus esset intellectus possibilis numero in omnibus hominibus coniunctus in ratione formae dantis esse omnibus corporibus humanis simul, et etiam in ratione moventis. Et secundum hoc unus motor moveret distincta corpora ad invicem separata distinctis et contrariis motibus sursum et deorsum”.

contenuto di una tesi e la sua dimostrabilità. Nel caso specifico, l'unicità dell'intelletto va certo vista come una tesi erronea, ma ciò non toglie la possibilità di fare uso di questa ipotesi indipendentemente da un contenuto giudicato falso, prendendone in considerazione il valore operativo in un'analogia volta unicamente a provare l'indimostrabilità di una tesi: Francesco precisa infatti che la tesi dell'unicità dell'intelletto non è confutabile in base alla ragione naturale, così come, analogamente, quella dell'esistenza delle intelligenze separate (o cause seconde) non è dimostrabile razionalmente¹².

L'insieme di questi argomenti permette al francescano di concludere con fermezza che l'esistenza di intelligenze motrici dei cieli non può essere inferita a partire dalla causalità relativa al moto delle sfere. A prima vista questa conclusione potrebbe stupire, soprattutto se si tien conto della soluzione formulata da De Marchia al problema del principio motore della dinamica celeste: egli opta infatti per l'idea di una forza impressa (*virtus impressa*) inizialmente dagli angeli/intelligenze alle sfere celesti e la cui presenza, permanendo nel mobile come *virtus derelicta*, assicura la continuità del moto oltre l'impulso iniziale¹³. Occorre tuttavia precisare che, malgrado il loro mantenimento, l'intervento delle intelligenze motrici passa ormai in secondo piano rispetto all'emergere di una *virtus* che permane nel mobile e assicura la continuità del suo moto – una nozione di forza che si iscrive ormai nella linea della teoria dell'impeto, che sarà da lì a poco chiaramente formulata da Buridano¹⁴. D'altro canto, occorre rilevare che anche nelle questioni cosmologiche, dopo aver affermato la causalità esercitata dalle intelligenze motrici, Francesco lascia aperto uno spiraglio di dubbio dichiarando che: *hoc autem probare est valde difficile*¹⁵ - un enunciato che conferma come la problematica della dimostrabilità rimanga sempre acutamente presente.

¹² Cfr. *ibid.*: « Nec forte ista opinio, licet sit falsa, posset evidentiter reprobari in lumine naturali. (...) et per consequens quod sint plures intelligentiae motores plures sphaeras caelestes probari non poterit efficaciter in lumine naturali ».

¹³ Cfr. *In II Sent.*, qu. 30 e *In IV Sent.*, qu. 1: rimandiamo alla trascrizione di queste questioni proposta da N. SCHNEIDER, in: *Die Kosmologie* cit., pp. 46-52 e alle osservazioni sulla teoria di De Marchia alle pp. 225-232. Si veda anche M. WOLFF, *Geschichte der Impetustheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978. Per altre soluzioni riguardanti il principio della dinamica dei cieli ci permettiamo di rimandare al nostro studio: *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Vrin (Etudes de philosophie médiévale LXXXII), Paris 2002, pp.120-137.

¹⁴ Che De Marchia vada considerato come un precursore della teoria dell'impeto è un dato ormai acquisito: cfr. N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie* cit., che segnala tutti gli studi precedenti, che, a partire da quelli di A. Maier, hanno messo in evidenza questo aspetto.

¹⁵ Cfr. *In II Sent.*, qu. 30, in: N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie* cit., p. 46. Si segnala peraltro che nella *Reportatio II B*, fol. 13ra, De Marchia, nell'intento di provare la non-dimostrabilità dell'esistenza delle intelligenze motrici, rinvia all'opinione di taluni (ma non si tratta forse di un'ipotesi dello

La medesima conclusione - e cioè l'indimostrabilità dell'esistenza di intelligenze intermedie - emerge anche se si percorre la *via eminentiae* : questa - precisa il francescano - consiste nell'inferire l'esistenza di un'entità a partire da quella di una realtà superiore e più perfetta; nel caso specifico, ciò significherebbe inferire l'esistenza delle intelligenze intermedie a partire dall'esistenza (dimostrabile) della causa motrice prima e perfetta (cioè immobile). Tuttavia, secondo De Marchia tale procedere incorrerebbe in una *fallacia consequentis*, poiché andrebbe oltre quanto sia possibile dedurre dalla dimostrazione dell'esistenza della causa prima¹⁶. Il francescano invoca poi altre due ragioni analoghe, volte a negare validità all'affermazione dell'esistenza necessaria di una o più realtà intermedie tra due gradi estremi di perfezione. In altre parole, non c'è motivo valido che imponga l'ammissione di un grado ontologico intermedio tra il mondo oggetto della nostra esperienza e la causa suprema (Dio). Anche qui, tuttavia, l'indimostrabilità dell'esistenza non significa non-esistenza : per questo, che le intelligenze siano una realtà indimostrabile filosoficamente non impedisce la loro ammissione per altra via. E' quanto conclude De Marchia affermando che l'esistenza degli angeli/intelligenze è unicamente un dato di fede : *sic ergo dico quod esse angelos vel substantias immateriales aliquas citra primam, hoc sola fide est notum*¹⁷.

Questa affermazione non inaugura tuttavia un atteggiamento fideista o rinunciatario rispetto a quanto l'indagine filosofica può offrire per una migliore comprensione della natura degli angeli/intelligenze. Rimanendo coerente con la distinzione precedentemente posta tra dimostrabilità e contenuto, Francesco può esplorare filosoficamente il contenuto di una tesi senza per questo dover porre la dimostrabilità, sul piano filosofico, dell'esistenza di ciò a cui esso si riferisce. Questo atteggiamento, che comporta peraltro una frattura tra discorso filosofico e discorso teologico,

stesso De Marchia ?), secondo i quali Dio avrebbe dato ai corpi celesti un impulso iniziale che garantisce la continuità del loro moto senza necessità di ricorrere ulteriormente a motori intermedi: „Ita imaginati sunt aliqui quod a principio Deus ipse, qui est prima causa, impulserit omnia corpora caelestia et eo tunc ulterius nec ipse nec aliqua intelligentia contingat in ratione moventis corpora caelestia, sed perseverat motus continuus, quia corpora caelestia nullam inveniunt contrarietatem motui suo, et secundum hoc non convincerentur plures intelligentiae; quare etc.“.

¹⁶ Cfr. *In II Sent.*, qu. 13 (Vat. Barberini lat. 791), 25rb: “Quandocumque est dare aliquod medium compositum ex duobus extremis et est dare alterum extremum ignobilius seu imperfectius, est etiam dare alterum extremum nobilius et perfectius (...). Sed aliquid est compositum ex movente et motu sicut illud quod movet et illud quod movetur; et est dare extremum imperfectius, ut illud quod movetur et non movet, ergo etiam est dare extremum perfectius, puta quod movet et non movetur. Sed hoc, quod tantum movet et non movetur, non potest esse corpus aliquod; ergo etc. Husque huc bene probatur. Sed inferendo : « ergo istud est aliquid spirituale sive aliqua intelligentia praeter primam », non sequitur ; arguitur enim a superiori ad inferius constructive ».

¹⁷ *Ibid.*

ha il merito di aprire una prospettiva che può rivelarsi feconda : quella delle *rationes probabiles*.

E' questa la prospettiva dell'esame che fa seguito e che, considerando la natura degli angeli, solleva l'interrogativo della loro composizione di soggetto e accidente : *utrum huiusmodi intelligentia sit composita ex subiecto et accidente*. Riferendosi ad Aristotele e ad Averroè, Francesco dichiara infatti che il loro pensiero non offre alcuna certezza in merito, ma che ciò nondimeno è possibile formulare ragioni probabili in favore di tale composizione. Il motivo principale qui invocato risiede nel fatto che le intelligenze muovono i cieli in funzione del motore primo al quale sono ordinate comme al loro fine e che l'esercizio di tale funzione implica la conoscenza del mobile nonché il desiderio del fine supremo ; ora, l'esame degli atti di conoscenza e di volontà richiesti da questa funzione rivela che essi sono accidenti del soggetto movente (cioè dell'intelligenza), poiché il loro oggetto è altro rispetto alla facoltà che li esercita¹⁸. Occorre perciò concludere che negli angeli/intelligenze si verifica una composizione reale di soggetto e accidente : *Sic ergo intelligentia componitur ex accidente et subiecto realiter*¹⁹. Si tratta però anche qui di un'affermazione che dal punto di vista filosofico è soltanto probabile, mentre è certa dal punto di vista della fede, la quale insegna che gli angeli sono soggetti di atti meritori o biasimevoli, cioè di atti che vanno considerati senz'altro come accidenti²⁰.

Il marchigiano affronta poi un'altra problematica molto discussa in ambito angelologico : quella della composizione di materia e forma²¹. Egli

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 26va : « Sed omnis actus habens obiectum diversum a potentia est accidens. Actus autem amoris ordinati intelligentiae habet pro opposito essentiam primi, quae distinguitur ab essentia propria et a potentia ; ergo eius amor est accidens ; (...) eius [scilicet intelligentiae] intellectio est accidens ; omnis enim intellectio habens pro opposito primo aliquid distinctum ab intelligentia est accidens ».

¹⁹ *Ibid.*, 26vb.

²⁰ Cfr. *ibid.* : « Hoc etiam magis patet secundum fidem. Constat enim secundum fidem quod intelligentia [sic!] potuit mereri vel demereri, gloriari vel non gloriari; sed huiusmodi sunt omnia accidentia, quare etc.». Nella *Reportatio II B*, fol. 13rb la stessa idea è formulata con maggiore chiarezza: «Istae sunt rationes probabiles solum, non demonstrationes, et ideo sunt solubiles. Videtur tamen probabiliter quod intellectio angeli et volitio eius sit accidens. Et hoc teneo specialiter ex fide, quia angelus potuit peccare et non peccare ; sed si eius cognitio et volitio essent essentia, non potuisset peccare ; ergo cognitio et volitio angeli sunt eius accidentia ».

²¹ La storia di questa problematica è già stata parzialmente ricostituita: cfr. E. KLEINEIDAM, *Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, bis Thomas von Aquin*, Breslau 1930; O. LOTTIN, *La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse*, « Revue néoscholastique de philosophie », 34, 1932, pp. 21-41 ; per la posizione di Bonaventura si rinvia a B. FAES de MOTTONI, *Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 105-163 ; per Tommaso d'Aquino si veda anche T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie* cit., la parte ; per Pietro di Giovanni Olivi si veda T. SUAREZ-NANI, *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », 70, 2003, pp. 234-316.

esamina insieme la composizione di materia e forma nell'anima umana e nell'angelo, dando prova, come ad esempio già Olivi²² prima di lui, di considerare queste due realtà spirituali come strettamente affini. Il marchigiano espone fin dall'inizio la sua tesi: *dico primo quantum ad animam intellectivam, quod anima intellectiva non est composita ex forma et materia aliqua spirituali, ut ponunt quidam, immo est forma simplex in genere formarum*²³.

Prima di rendere conto dell'argomentazione prodotta in favore di questa posizione, chiediamoci a chi vadano riferiti i *quidam* di cui parla Francesco e ai quali egli si oppone apertamente. Due autori possono senz'altro essere segnalati: si tratta di Pietro di Giovanni Olivi e di Pietro Aureoli. Costoro – francescani come il nostro – difendevano infatti la tesi della composizione ileomorfica dell'anima e delle sostanze separate in base a molteplici argomenti: in Olivi essi facevano leva principalmente su una concezione della materia come potenzialità e capacità di ricettività necessariamente presente in ogni realtà creata²⁴; in Aureoli essi poggiavano sulla necessità di una certa potenzialità quale condizione di ricezione degli atti di intellesione – una potenzialità assimilata, come già in Olivi, alla nozione di materia²⁵. Questi autori rappresentano d'altro canto, insieme a Giovanni Duns Scoto, dei punti di riferimento costanti per De Marchia, che spesso si riallaccia alle loro teorie, pur mantenendo nei loro confronti uno spirito vivacemente critico²⁶.

Prendendo così le distanze dai suoi confratelli, Francesco nega la composizione di materia e forma tanto nell'anima quanto nell'angelo. Tra gli argomenti formulati in relazione all'anima ricordiamo il seguente: in un ordine essenziale di forme e di materie diverse, tutte le forme e le materie intermedie sono composte; ora, così come la materia prima non è composta nell'ordine al quale appartiene, nemmeno la forma ultima lo sarà nell'ordine delle forme; di conseguenza, posto che l'anima intellettuale è l'ultima forma nel genere delle forme, essa non sarà più composta di quanto non lo sia la materia prima nel suo genere²⁷. Tra i motivi invocati

²² Cfr. T. SUAREZ-NANI, *Pierre de Jean Olivi* cit., pp. 297-303.

²³ *In II Sent.*, qu. 13, Vat. Barberini lat. 791, fol. 26vb.

²⁴ SUAREZ-NANI, *Pierre de Jean Olivi* cit., pp. 245-262.

²⁵ Cfr. *In II Sent.*, d. III. qu. 1, a. 3; Roma 1605, pp. 58-59.

²⁶ Abbiamo già avuto modo di verificare il riferimento costante di De Marchia a Olivi, Giovanni Duns Scoto e Aureoli nei nostri studi: *Linguaggio, conoscenza e libertà. Note in margine alle questioni 26 e 27 del commento di Francesco de Marchia al II libro delle Sentenze*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 2003/3, pp. 354-375", e: *Un modello alternativo di conoscenza? Francesco della Marca e la spazializzazione del rapporto conoscitivo*, *ibid.*, 2006, pp. 345-366.

²⁷ Cfr. *In II Sent.*, qu. 13, 27ra: "Hoc probro primo sic. In ordine essentiali formarum secundum Commentatorem I Physicorum commento 1°, omnes formae et materiae mediae inter ipsam primam

relativamente all'angelo, segnaliamo il seguente : se l'angelo possedesse una materia sua propria, essa vivrebbe sia da se stessa (ma ciò non è possibile, poiché la materia non si vivifica da se stessa), sia grazie ad una forma; in questo secondo caso, si tratterebbe di una forma intellettuale ovvero di un'anima razionale, poiché ogni forma che vive di una vita intellettuale e che informa un soggetto è necessariamente un'anima razionale; ma se così fosse, bisognerebbe allora ammettere l'esistenza di due anime intellettive, delle quali l'una sarebbe atta a vivificare un corpo (quello umano), mentre l'altra sarebbe relativa unicamente ad una materia spirituale (quella angelica) : ciò è tuttavia inammissibile²⁸. Questo ed altri argomenti sfociano nella conclusione che *nec angelus nec anima est composita ex forma et materia*²⁹. Questa tesi è poi seguita da alcune considerazioni critiche riguardanti la posizione di « taluni »³⁰, nonché da alcune obiezioni (nelle quali riecheggiano motivi derivati dall'Olivi e dall'Aureoli) e dalle rispettive soluzioni : l'intento comune di queste considerazioni è di escludere la presenza nell'angelo di una potenzialità radicale quale quella della materia, non essendo l'angelo un soggetto in potenza rispetto all'essere ma soltanto rispetto ad atti di tipo accidentale.

A partire da questi chiarimenti relativi all'esistenza e alla natura delle sostanze separate è ormai possibile affrontare l'interrogativo riguardante la loro individualità.

II : Individuazione e individualità delle sostanze separate

Questo tema è discusso nella *quaestio* 14, che solleva l'interrogativo nei seguenti termini : *utrum in substantiis separatis possint esse plura*

materiam et ultimam formam sunt compositae. Prima autem materia secundum eum non est composita ex aliqua alia forma nec materia, ergo nec ultima forma in ordine formarum: non enim magis ultima forma est composita in ordine formarum quam ultima materia in ordine suo. Sed anima intellectiva est ultima forma in genere formarum; ergo ipsa in ordine suo non est magis composita quam materia in suo ordine". Si troveranno gli altri argomenti nella trascrizione data qui di seguito nell'appendice.

²⁸ Cfr. *ibid.*, 27rb : « Quod probo primo sic. Accipio materiam angeli et quaero: aut ista materia vivit per se aut per formam suam. Si vivit per formam suam, constat quod non vivit per eam vita sensitiva, sed intellectiva; ergo sequitur quod forma eius est anima rationalis. Omnis enim forma per se vivens vita intellectiva, subiectum suum vivificans et informans sive nata informare, est anima rationalis: nihil enim aliud intelligo per animam rationalem quam talem formam. Ergo erunt duae animae intellectivae, quarum una est nata vivificare corpus, ut anima umana, et alia non, sed materiam aliquam spiritualem, ut forma angeli. Hoc autem est inconveniens ; ergo etc. ».

²⁹ *Ibid.*, 27va.

³⁰ Si tratta di Tommaso d'Aquino : F. de Marchia fa qui riferimento ad un argomento contrario alla composizione ileomorfa delle sostanze separate che si legge nella *Summa theologiae*, I, qu. 50, a. 2.

*individua in eadem specie*³¹. Lo svolgimento è strutturato in quattro articoli, nei quali ci si chiede *utrum quantitas sit principium individuationis in substantiis materialibus* (a. 1), *utrum materia sit principium individuationis in substantiis materialibus* (a. 2), *utrum in substantiis separatis possint esse plura individua eiusdem speciei* (a. 3), e infine *quid sit de facto* (a. 4).

II.1 : *Lo « status quaestionis »*

Per cogliere meglio la posizione di De Marchia sarà opportuno inquadrare la problematica dell'individuazione nel contesto delle discussioni dell'epoca, ricordando le opzioni più significative formulate nella cultura filosofica della fine del Duecento e degli inizi del Trecento.

Tommaso d'Aquino

Quando si chiede in cosa consista l'individualità di un individuo³², Tommaso d'Aquino non prende in considerazione una realtà individuale in quanto tale, ma parte piuttosto dalla constatazione della varietà delle cose singole quale dato irriducibile dell'esperienza per poi interrogarsi sulla causa della loro molteplicità. Il quesito riguardante il principio di individuazione viene così a coincidere con quello della differenziazione numerica di una molteplicità di realtà individuali. Queste vengono perciò immediatamente considerate come il risultato di una divisione, di una differenziazione o di una moltiplicazione sullo sfondo di un'unità previamente data. Questo modo di affrontare il problema diventa palese quando Tommaso determina il principio di individuazione e di differenziazione degli individui all'interno della specie umana: egli procede per analogia con la divisione delle cose in generi e in specie ed osserva che mentre la diversità dei generi è causata dalla materia, quella delle specie fa capo alla diversità delle forme proprie a ciascuna di esse; analogamente, dal momento in cui ogni individuo è composto di materia e forma, il principio della sua individuazione andrà cercato in una di queste componenti. Tommaso precisa tuttavia che nessuna forma è per sé stessa 'questa forma determinata', poiché nessuna porta in sé il principio che la determina all'individualità: una forma diventa forma di un individuo determinato soltanto quando è inserita e ricevuta in un supporto materiale.

³¹ Cfr. *In II Sent.*, qu. 14, Vat. Barberini lat. 791, 28ra-30ra.

³² Tommaso definisce l'individuo come « quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum » (*Summa theologiae* I, qu. 29, a. 4).

Ne consegue che ogni individuo umano si distingue dai suoi simili grazie alla materia³³.

Tommaso aderisce in tal modo alla teoria aristotelica dell'individuazione (o meglio all'interpretazione avicenniana di questa teoria³⁴) e concepisce l'individuo come un'entità che partecipa di una forma comune ad una molteplicità di enti, il cui insieme forma una specie e nella quale ogni individuo si differenzia appunto dagli altri tramite la materia. L'individualità diventa così sinonimo di corporeità e di appartenenza ad una specie che nel contempo la precede (ontologicamente) e la sorpassa. In ogni ente si verifica perciò uno scarto tra la sua realtà di individuo particolare e la sua natura specifica: secondo Tommaso quest'ultima possiede un valore chiaramente superiore a quello degli individui che ne partecipano, al punto che la molteplicità delle specie contribuisce più e meglio alla bontà dell'universo di quanto non lo faccia la moltitudine delle realtà individuali³⁵.

Enrico di Gand

Enrico di Gand non condivide la tesi aristotelica e tomasiana dell'individuazione per mezzo della materia. Due sono le ragioni del suo rifiuto: la prima è di ordine critico ed è legata ad una conseguenza della teoria aristotelica che Enrico non è disposto ad accettare, che cioè che le sostanze immateriali non sarebbero individuali; la seconda ragione del suo rifiuto risiede invece nella tesi dell'indifferenza di ogni essenza creata. Secondo Enrico la materia non fornisce un criterio sufficiente di individuazione, poiché il fatto - sovente invocato in ambito cosmologico dai partigiani di Aristotele - che una sola realtà (come ad esempio il cielo, che è unico) attualizzi tutta la materia che corrisponde alla propria forma non significa ancora che essa attualizzi tutta la materia possibile rispetto a tale forma: Dio potrebbe infatti produrre un'altra materia simile, e perciò

³³ Cf. *Super Boethium 'De trinitate'*, qu. 4, a. 2: in questo testo la materia interviene come «[materia] sub dimensionibus interminatis», mentre in altri scritti la dottrina averroista delle «dimensiones interminatae» sarà abbandonata in favore della «materia quantitate signata» (si veda, ad esempio, *De ente et essentia*, c. 2). Rinviamo in merito a I. KLINGER, *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin*, Münsterschwarzach 1964 e B. BAZAN, *La corporalité selon St. Thomas*, «Revue philosophique de Louvain», 81, 1983, pp. 369-409. La scuola tomista aderirà alla tesi della «materia quantitate signata»: cf. J.L. SOLERE, *Cajétan et le problème de l'individuazione dans l'école dominicaine*, in: *Rationalisme analogique et humanisme théologique: la culture de Thomas de Vio «Il Gaetano»*, ed. B. PINCHARD – S. RICCI, Napoli 1993, pp. 85-109.

³⁴ Cf. AVICENNA LATINUS, *De anima*, l. V, c. 3-4, ed. S. van Riet, Louvain-Leiden 1968, pp. 102-126.

³⁵ Cf. *Summa contra Gentiles* II, c. 45. Questa concezione sfocia nella valorizzazione tomasiana dell'angelo quale realtà specifica e non individualizzata, vale a dire non ricevuta in un supporto materiale: cf. T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie*, cit., pp. 39-50.

stesso creare altre realtà individuali dello stesso tipo, senza che esse siano determinate dalla materia precedente³⁶. L'onnipotenza divina è così in grado di moltiplicare gli individui all'interno di una medesima specie, ragione per cui una materia data non basta a rendere conto dell'individualità.

Alla ricerca di un altro criterio di individuazione, Enrico lo attribuisce allora alla sussistenza stessa delle cose, poiché ritiene che essa fornisca un fattore di individuazione universalmente valido. Egli spiega infatti che nessuna essenza creata possiede da se stessa un'esistenza individuale, il che significa che ogni essenza in quanto tale è indifferente rispetto alla propria esistenza in un supporto individuale o in un supporto universale : la sua modalità di sussistenza è determinata unicamente dall'atto creatore che opera la congiunzione dell'essenza e di un sostrato. L'individualità risulta perciò dall'unione di un'essenza con un supporto che la individualizza, in modo tale che la causa della sussistenza è anche causa di individuazione. Le entità individuali si distinguono così le une dalle altre attraverso la loro sussistenza in un supporto : questo criterio di individuazione è valido per ogni realtà creata, sia essa materiale o immateriale ; esso è dunque valido anche per gli angeli, che Enrico considera individui alla stregua degli esseri umani³⁷. Ora, posto che la causa dell'esistenza degli individui in quanto tali coincide con quella della loro sussistenza, ne risulta che il principio di individuazione, in ultima analisi, è Dio stesso³⁸. D'altro canto, in quanto essa coincide con la sussistenza in un supporto, l'individualità come tale non aggiunge alcunché alla natura specifica³⁹, ma ne rappresenta unicamente una modalità di esistenza. Quest'ultima differenza, cioè separa le cose le une dalle altre, allo stesso modo in cui il numero divide la quantità⁴⁰ ; e così come il numero che divide non aggiunge nulla al continuo che divide, allo stesso modo l'individuale non aggiunge nulla alla natura specifica. Ora, visto che ogni divisione o separazione implica una

³⁶ Cf. *Quodlibet* II, qu. 8 (ed. R. Wielocks, *Opera omnia* VI, Louvain 1983, pp. 35-57): questo scritto è stato redatto alla fine del 1277. Per la concezione dell'individuazione di Enrico di Gand, cf. St. BROWN, *Henry of Gent*, in : *Individuation in Scholasticism. The later Middle Ages and the Counter Reformation, 1150-1650*, ed. J.G. GRACIA, New York 1996, pp. 195-219; J.A. AERTSEN, *Die Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277, Heinrich von Gent und Thomas von Aquin*, in: *Individuum und Individualität im Mittelalter*, *Miscellanea mediaevalia*, XXIV, hrsg. von J.A. AERTSEN – A. SPEER, De Gruyter, Berlin 1996, pp. 249-265 ; T. HOFFMANN, *Ideen der Individuen und 'intentio naturae'*. *Duns Scotus im Dialog mit Thomas von Aquin und Heinrich von Gent*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“, 46, 1999, pp. 138-152.

³⁷ Cf. *Quodlibet* II, qu. 8, pp. 46-51 ; a questo proposito cfr. T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie* cit., pp. 77-82.

³⁸ Cf. *Quodlibet* II, qu. 8, p. 51.

³⁹ Cf. *Quodlibet* VII, qu. 1-2 (*Opera omnia* XI, p. 8).

⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 10.

negazione, Enrico considera in ultima analisi l'individuazione stessa come una forma di negazione, di limitazione e di diminuzione⁴¹.

Pietro di Giovanni Olivi

Nell'intento di fare chiarezza nella « selva infinita di opinioni » su questo tema, nella *quaestio* XII del suo commento al secondo libro delle *Sentenze* Olivi le classifica in quattro gruppi⁴². La prima posizione è quella che situa l'individualità a livello delle determinazioni accidentali: è l'opinione di Porfirio e di Boezio – gli unici autori ai quali Olivi si riferisce esplicitamente. La seconda posizione è quella che adotta la materia, e più precisamente la quantità, quale fattore di individuazione – un'opinione che sappiamo condivisa, ad esempio, da Tommaso d'Aquino, da Egidio Romano e da Goffredo di Fontaines⁴³. La terza è quella per cui l'individuazione aggiunge qualcosa alla natura dell'individuo⁴⁴. La quarta, infine, si pone in antitesi alla terza e nega appunto che l'individuazione aggiunga qualcosa alla natura specifica e all'individuo come tale – una posizione, questa, che potrebbe essere quella di Enrico di Gand. Le prime due concezioni sono tralasciate da Olivi, che le giudica di poco conto. Egli si concentra in realtà sulla quarta opinione, di cui riprende ampiamente gli argomenti, mentre accorda poca attenzione alla terza. Quest'ultima è caratterizzata tuttavia come *multo communior et solemnior, prout credo* – una formula che Olivi utilizza sovente per esprimere il suo accordo. Infatti, al termine della dodicesima *quaestio*, volendosi pronunciare sulla validità delle posizioni sopra ricordate, il francescano dichiara con un distacco solo apparente che: *Quid autem de istis opinionibus verius sit sapientiorum iudicio derelinquo. Si tamen haberem aliquam tenere, secundam [che qui indica la terza precedentemente elencata, cioè quella per cui individuatio aliquid addat ad essentiam individui] tenerem, quia solemnior et communior est, licet nullam scirem sustinere ad plenum*⁴⁵.

⁴¹ Cf. *Quodlibet* V, qu. 8 (I, 166rM) et *Quodlibet* XI, qu. 1 (II, 438vQ). Si veda in merito T. HOFFMANN, *Ideen der Individuen*, cit., p. 145-146. E' questa concezione dell'individuazione che Scoto critica in: *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, qu. 2 (éd. C. Balic, Roma 1963, p. 412 sv.).

⁴² Cf. *Quaestiones in II Sententiarum*, qu. XII (ed. B. Jansen, Quaracchi 1924-26, vol. I, pp. 211-231), dove si legge appunto: « Videsne igitur infinitam silvam opinionum in hac materia ».

⁴³ Per Tommaso d'Aquino si veda *supra*; per Egidio Romano, cf. *Quodlibet* I, qu. 11 (Lovanio 1646, f. 7rab ???); per G. di Fontaines cf. *Quodlibet* VII, qu. 5 (Philosophes belges, t. III, p. 333).

⁴⁴ Non abbiamo potuto identificare questa posizione, che Olivi suddivide in più varianti; tuttavia, tenendo conto del fatto che egli adotta spesso un stesso procedimento, che consiste nel rispondere ad un interrogativo enumerando le svariate posizioni in merito, tra le quali egli sceglie poi quella che gli sembra più 'conveniente', possiamo supporre che questa terza posizione corrisponda alla sua opinione: infatti, secondo la conclusione posta a termine della sua « determinatio », è proprio questa quella che egli considera più valida; qui, come altrove a svariate riprese, egli esprime il suo accordo attraverso la formula « [ista positio] solemnior est, et communior et verior ».

⁴⁵ Cf. *In II Sent.*, qu. XII, p. 231.

Olivi sembra così condividere l'idea che l'individuazione aggiunge qualcosa alla natura specifica, ragione per cui l'individuo rappresenta un'entità positiva e un 'più' rispetto alla natura comune. Alcune considerazioni formulate nella *quaestio XIII*⁴⁶ – nella quale ci si chiede *quomodo universalis sint in individuis* – ci permetteranno di precisare il pensiero del francescano. Occorre innanzitutto sottolineare che secondo Olivi l'individuazione non significa in alcun modo l'aggiunta di qualcosa di realmente diverso ad una natura specifica previamente data. La natura specifica in quanto universale non possiede infatti alcuna realtà extramentale: essa è unicamente un prodotto dell'intelletto che coglie il molteplice attraverso la ragione dell'universalità. Solo gli individui esistono in senso proprio e soltanto essi vanno considerati come entità prime e irriducibili⁴⁷. In quest'ottica, l'individuo rappresenta dunque effettivamente qualcosa di più della natura specifica, la cui realtà è soltanto di ordine mentale. Per questo, alla distinzione posta dall'intelletto all'interno di un individuo tra singolarità e natura specifica non corrisponde alcuna distinzione reale. Ciò vale anche nel rapporto dell'individuo con la specie nel suo insieme: nemmeno qui abbiamo a che fare con realtà diverse, poiché soltanto il primo dei due termini esiste in senso proprio⁴⁸. L'aggiunta che sembra caratterizzare l'individualità appartiene perciò unicamente all'ordine della ragione e non implica alcuna differenza reale. Il singolare 'contiene' l'universale quale ragione che l'intelletto può riconoscere e distinguere in ogni realtà individuale: l'individuo non è perciò un'entità secondaria o derivata, partecipe di una natura che lo precede, ma è un dato primo e irriducibile.

Giovanni Duns Scoto

Come ben si sa, la concezione scotista dell'individuazione ha rappresentato un passo in avanti molto importante nella storia di questa problematica e un punto di riferimento d'obbligo almeno fino al XVI° secolo - si pensi ad esempio alla quinta *Disputatio metaphysica* (del 1597) di F. Suarez. Nell'*Ordinatio* II, d. 3, p. 1, Scoto discute lungamente questo tema e solleva sette interrogativi, il cui scopo è di chiarire il problema dell'individualità degli angeli⁴⁹. La sua soluzione al quesito

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 231-255.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 235.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 249.

⁴⁹ Si tratta degli interrogativi seguenti: 1) « Utrum substantia materialis ex se sive ex natura sua sit individua vel singularis »; 2) « Utrum substantia materialis per aliquid positivum intrinsecum sit de se individua »; 3) « Utrum substantia materialis per actualem existentiam sit individua vel ratio individuandi aliud »; 4) « Utrum substantia materialis per quantitatem sit individua vel singularis »; 5)

dell'individuazione sarà formulata più precisamente nella *determinatio* della sesta *quaestio*. Dopo aver criticato svariate posizioni, Duns Scoto presenta e sviluppa la tesi secondo la quale ogni sostanza materiale è individuata attraverso un'entità positiva che determina o 'riduce' la natura comune alla singolarità. Ogni realtà – egli precisa – possiede un'unità consecutiva alla propria entità: per questo, allo stesso modo in cui la natura comune o forma specifica (che Scoto pone come ontologicamente anteriore all'individuo⁵⁰) è in sé una, così ogni individuo è uno in virtù della sua entità. L'unità dell'uno (la natura comune) non va confusa con l'unità dell'altro (l'individuo) – una simile sovrapposizione impedirebbe infatti la distinzione degli individui tra di loro. Ne risulta che accanto alla natura comune condivisa da una molteplicità di enti appartenenti a una medesima specie, in ogni individuo è presente anche qualcosa che fa sì che l'uno non sia l'altro: questo 'qualcosa' è appunto un'entità positiva che determina la natura all'individualità⁵¹.

Occorre però precisare che questo fattore determinante la natura alla singolarità non è una *res* che si aggiunge all'individuo per formare un composto, ma è un concetto formale, vale a dire una *formalitas* della realtà singolare. Questa formalità risiede nell'attualità ultima della forma ed è essa ad 'aggiungersi' e a far sì che ogni individuo costituisca un'entità unica, per sé distinta dalle altre. Di conseguenza, ogni realtà individuale in quanto tale va vista come « la realtà ultima del suo essere »⁵², sia esso materia, forma, oppure un composto dei due: ogni individuo è perciò tale grazie a quell'atto ultimo del suo essere che riduce la natura comune all'individualità. In ogni singolo ente si possono così distinguere delle entità formali (*formalitates*) che non si sovrappongono - si può cioè distinguere l'entità del singolo dall'entità della natura comune -, ma ciò che viene così distinto non rappresenta una realtà distinta, bensì semplicemente una formalità distinta di una sola e medesima realtà. L'individuo non risulta quindi dall'addizione della differenza individuale alla natura comune, ma risiede piuttosto nell'attualità ultima di un'entità nella quale l'universale e il singolare rappresentano soltanto differenti *formalitates*. In quest'ottica l'individuo viene a rappresentare qualcosa di più della natura specifica: da lì la sua valorizzazione, che appare

“Utrum substantia materialis sit haec et individua per materiam”; 6) “Utrum substantia materialis sit individua per aliquam entitatem per se determinantem naturam ad singularitatem”; 7) “Utrum sit possibile plures angelos esse in eadem specie” (ed. C. Balic, , Roma 1963, pp. 391-515).

⁵⁰ G. Duns Scoto dubita tuttavia dell'esistenza di tale natura « extra animam »: « Et ita dubium est sicut de entitate, ita et de unitate eius, utrum sit realiter extra animam vel non. Constat autem quod unitas et entitas individui est realis extra animam » (*Reportatio I A*, d. 36, qu. 3-4, § 31).

⁵¹ Cf. *Ordinatio II*, d. 3, p. 1, qu. 6, §169-170.

⁵² Cf. *ibid.*, § 188.

chiaramente nell'enunciato secondo cui *intentio naturae non solum sit circa species, sed principalius circa individua producenda*⁵³. Ne risulta che solo gli individui sono sostanze nel senso primo e proprio del termine, poiché *quaelibet talis [sc. substantia individualis] dicit unitatem et entitatem maxime realem*⁵⁴. Anche per questo in Dio è presente un'idea corrispondente ad ogni individuo⁵⁵.

Pietro Aureoli

Come Giovanni Duns Scoto, anche Aureoli discute il problema dell'individuazione nell'ambito dell'angelologia: egli lo esamina infatti nella nona distinzione dello *Scriptum super II Sententiarum* - la cui redazione fu conclusa nel 1317 -, dove tratta delle gerarchie angeliche. Alla ricerca di un principio in grado di spiegare la distinzione degli ordini e delle gerarchie delle creature spirituali, nella seconda *quaestio* egli affronta il quesito dello statuto dell'unità specifica, mentre nella terza discute più precisamente *per quid [natura specifica] contrahatur ad individuum*⁵⁶. La terminologia adottata da Aureoli mostra chiaramente che Giovanni Duns Scoto rappresenta un punto di riferimento di prima importanza: dal suo esame emergono infatti le nozioni di *unitas specifica*, di *communitas naturae*, di *unitas individualis/numeralis* e di *contractio*. Questa prossimità non impedisce tuttavia da parte dell'Aureoli un atteggiamento critico nei confronti del suo probabile maestro e di una posizione che pur considera *valde pulchra et subtilis*⁵⁷.

Per Giovanni Duns Scoto - come si è visto - l'individualità risulta da un' »entità positiva« (compresa come *formalitas*) che determina la natura all'individualità. Aureoli non condivide questa posizione e la critica in maniera radicale, poiché non ammette l'esistenza reale di una natura comune (o unità specifica) presente in ogni individuo come entità distinta⁵⁸. In realtà, quando si consideri, ad esempio, la natura comune che è l'umanità, non si ha a che fare con una realtà extramentale, bensì con un semplice concetto prodotto dalla mente per esprimere la somiglianza e la

⁵³ Cf. *Reportatio* I A, d. 36, qu. 3-4, § 30.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, § 31.

⁵⁵ Cf. T. HOFFMANN, *Ideen der Individuen*, cit., p. 150.

⁵⁶ Cf. *Scriptum in II Sententiarum*, d. IX, qu. 3, Romae 1605, p. 109; l'intitolato preciso di questa *quaestio* è il seguente: "Postquam visum est de communi entitate naturae specificae: nunc secundo videndum est de eo, quo contrahitur ad individuum, quod est principium individuationis".

⁵⁷ *Ibid.*, qu. 2, a. 2, p. 107b.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 103b: "Propositio est ista: quod unitas specifica non potest esse unitas alicuius rei existentis extra animam realiter in individuis". Questo enunciato è poi giustificato in base a quattro argomenti (cfr. pp. 103b-104b).

convergenza di una pluralità di individui in una ragione comune : l'unità della 'natura comune' non è perciò nient'altro che l'unità di un concetto atto ad essere predicato di più entità particolari⁵⁹. Egli qualifica questa unità di *unitas similitudinaria et qualitativa*⁶⁰, proprio per sottolineare che non si tratta di un *hoc aliquid*, bensì soltanto di un *quale quid*. Appare così evidente che l'individuo non può risultare dall'aggiunta di una differenza a una natura specifica cui non è riconosciuta alcuna esistenza extramentale : l'individuo, secondo Aureoli, non è un risultato, bensì una realtà prima, un'unità per sé e indivisibile e di conseguenza irriducibile⁶¹. In quest'ottica, nella misura in cui esso venga posto in termini di « contrazione » di una natura comune o di « riduzione » di un'unità specifica, l'interrogativo relativo al principio di individuazione perde ormai la sua pertinenza. Rimane invece pertinente il chiedersi cosa significhi l'appartenenza di una molteplicità di individui ad una medesima specie, in altre parole il chiedersi cioè cosa implichi il fatto che ogni individuo sia con-partecipe di una specie⁶² : in linea con quanto precedentemente rilevato, Aureoli risponde che *habere participem* (ovvero essere *pars speciei*) significa che accanto ad ogni realtà individuale esistono altre realtà individuali simili concepibili per mezzo di una nozione comune. In sintesi, secondo Aureoli l'individualità è sinonimo di unità irriducibile, di indivisibilità (in se stessa) e di con-partecipazione⁶³.

II.2 : L'individuazione secondo Francesco de Marchia

Come Giovanni Duns Scoto e Pietro Aureoli, anche Francesco de Marchia affronta il problema dell'individuazione nel contesto dell'angelologia allo scopo di chiarire se più angeli appartengano ad una

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 106a: "Dico quod quando praedicatur homo de Sorte et Platone, homo non est res alia a Sorte et Platone, nec tamen est una res in ipsis, nisi unitate rationis, quae consistit in uno concipi, quia omnes illae res, puta Sortes et Plato, et sic de aliis, conveniunt in uno concipi passive, et ideo sub illa ratione attinguntur unica intellectione et uno intelligi, et ideo est una ratio, quae non est aliud, quam unitas conceptus, nec illud concipi, ut dictum est alias, respicit rem ut substratum, sed per indivisionem ». Questa concezione è stata qualificata via via di « realismo moderato », di « concettualismo » e di « nominalismo ambiguo » (si veda, tra gli altri, F. PREZIOSO, *Il nominalismo ambiguo di Pietro Aureolo*, «Sapienza », 25, 1972, pp. 265-299).

⁶⁰ Cfr. *Scriptum in II Sent.*, d. IX, qu. 2, a. 3, p. 108b.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, qu. 3, p. 112b: "Omnis res, in quantum res est extra intellectum, se ipsa est indivisibilis in partes subiectivas".

⁶² Cfr. *ibid.* : « Aliud est quaerere, per quid formaliter universale contrahitur, ut sic contractum sit indivisibile in partes subiectivas ; aliud est quaerere, per quid habet participem rationem infra eandem speciei ».

⁶³ A questa idea di individualità, Pietro Aureoli affianca una nozione oltremodo interessante di singolarità : abbiamo esaminato questo aspetto in un contributo su *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, in via di pubblicazione negli Atti del colloquio tenutosi a Bonn nell'aprile del 2004 su *Philosophical Debates at the University of Paris in the first Quarter of the Fourteenth Century*, a cura di Th. Kobusch e S. Brown.

condizione richiesta soltanto rispetto ad un agente materiale’ ; soltanto da questo secondo punto di vista Francesco è pronto ad ammettere la necessità della quantità, in quanto essa è effettivamente presupposta all’operare di ogni agente naturale – quest’ultimo infatti non è in grado di agire (introducendo forme) se non nelle realtà di ordine quantitativo⁶⁶.

A partire da queste considerazioni viene allora precisato che la quantità non costituisce nè la ragione intrinseca di individuazione e di distinzione, nè una ragione sempre richiesta come condizione necessaria, ma rappresenta soltanto una condizione co-richiesta rispetto agli agenti naturali che operano nelle realtà materiali⁶⁷. A nostra conoscenza, questo modo di interpretare e di chiarire il rapporto tra quantità e individuazione è originale di Francesco ; nè in Aureoli nè in Giovanni Duns Scoto abbiamo incontrato una proposta analoga : la posizione di De Marchia, seppur elaborata in un confronto costante con la cultura francescana del suo tempo, si presenta così sin d’ora come originale e inedita.

In secondo luogo il marchigiano confuta la tesi che faceva della materia il principio di individuazione - una tesi risalente ad Aristotele⁶⁸ e condivisa, tra gli altri, da Tommaso d’Aquino⁶⁹, Egidio Romano⁷⁰ e Goffredo di Fontaines⁷¹. Francesco formula svariati argomenti contro questa posizione : uno di essi fa perno sul fatto che la distinzione tra individui deve essere operata da un’entità attuale, ragione per cui la materia, che è indice di potenzialità, non può servire da principio di

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, 28va : «Et ideo dico aliter. Ad cuius evidentiam est sciendum, quod quantitatem esse principium individuationis potest dupliciter intelligi : uno modo, quod ipsa quantitas sit ratio individuandi et materialiter distinguendi intrinsece et quidditative, et sic est impossibile. Alio modo, quod sit ratio individuandi et materialiter distinguendi non quidditative et intrinsece, sed sicut ratio necessario coexigita ad huiusmodi materialem distinctionem, et hoc dispositive et extrinsece. Et hoc etiam modo potest intelligi dupliciter, quia vel quod quantitas sit ratio simpliciter necessario coexigita respectu cuiuscumque agentis ad huiusmodi divisionem seu materialem distinctionem, vel non simpliciter et respectu cuiuscumque agentis, sed tantum respectu materialis agentis. Et isto modo, quia agens naturalis non agit nisi in quantum, ita quod necessario praesupponit quantum, ideo concedo quod naturalis agens non multiplicat formam aliquam, nec potest multiplicare in eadem specie nisi praesuppositis diversis quantitibus et diversis individuis quantis ».

⁶⁷ Cfr. *ibid.* : « Tunc ergo dico quod (...) quantitas non potest esse nec est ratio intrinseca individuandi sive naturaliter distinguendi, nec etiam ratio dispositive simpliciter necessario coexigita, sed tantum respectu naturalis agentis non potentis formam educere nisi de materia quanta ».

⁶⁸ Cfr. *Metaphysica* IV, 6, 1016b32-33 ; VII, 8, 1034a4-8 ;

⁶⁹ La posizione di Tommaso su questo tema ha subito alcune variazioni nell’arco della sua produzione : non si tratta tuttavia di variazioni di principio, ma unicamente relative al modo di concepire la materia individuante (« materia sub dimensionibus interminatis » nel commento al *De Trinitate* di Boezio, “materia signata quantitate” nel *De ente et essentia*) : si veda in proposito I. KLINGER, *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin* cit.

⁷⁰ Cfr. *Quodlibet* I, qu. 11, fol. 7ra-b;

⁷¹ Cfr. *Quodlibet* VII, qu. 5, p. 326.

individuazione e di distinzione. Un altro argomento significativo associa strettamente l'unità e l'essere : la prima accompagna sempre il secondo, sicché la causa dell'essere va vista anche come causa di unità ; ne risulta che l'unità dell'individuo deriva dalla forma sostanziale più che dalla materia. Viene poi invocata una serie di argomenti relativi allo statuto delle anime dopo la morte : queste sono numericamente distinte anche se ormai separate dal corpo che informavano, il che dimostra che nè il corpo nè il rapporto con il corpo possono fungere da principio di individuazione. Anche Aristotele è chiamato in causa in questa critica : secondo il *De anima*⁷² - ricorda Francesco - è infatti la forma, e non la materia a far sì che un composto sia 'questa determinata realtà', cioè un *hoc aliquid* individuale⁷³. Al termine di queste osservazioni critiche il francescano pone una conclusione analoga a quella relativa alla quantità ; anche la materia può infatti essere considerata principio di individuazione in tre modi : come causa precisa, come causa principale (ma non precisa) e come causa richiesta rispetto agli agenti naturali. Solo in quest'ultima accezione si può ammettere la materia come causa (parziale) di individuazione, vale a dire come condizione richiesta all'operare di ogni agente naturale⁷⁴ : in nessun modo essa va però ritenuta causa principale o necessaria.

Il doppio rifiuto della quantità e della materia permette a Francesco di chiarire il proprio pensiero riguardo al principio di individuazione : egli precisa infatti che, contrariamente alla forma e alla materia, l'individuo rientra *per se* e direttamente nella propria categoria (di individuo), ragione per cui nè la forma nè la materia possono fondare la sua individualità. Il principio di individuazione (o differenza individuale) risulta invece dal tutto, cioè dal composto, e l'individualità va ascritta alla differenza propria e positiva che caratterizza ogni ente rispetto alla sua specie⁷⁵. In altre

⁷² *De anima* II, 1, 412a6-7 e 20.

⁷³ De Marchia espone questo insieme di argomenti in *In II Sent.*, qu. 14, 29ra-rb.

⁷⁴ Cfr. *ibid.* : « Et ideo dico aliter. Ad cuius evidentiam est sciendum, quod ista opinio, quae ponit materiam esse causa individuationis, potest tripliciter intelligi sicut et praecedens opinio de quantitate. Uno modo, quod materia sit praecisa causa individuationis et distinctionis individuorum sub eadem specie, et hoc est impossibile. Alio modo, quod sit principaliter causa, non tamen praecisa, et hoc etiam est falsum : quod enim non est principalis causa essendi, nec distinguendi. Tertio modo, quod materia sit causa praeexigita non simpliciter necessario nec respectu cuiuscumque agentis, sed tantum respectu naturalis ; et sic est verum, quoniam naturale agens non producit nec potest producere formam nisi de materia praesupposita. Et ideo, quia agens naturale non potest in eadem parte materiae simul introducere diversas formas, nec potest formam aliquam educere nisi de materia praesupposita, idcirco multitudo individuorum ab eodem naturali agente non potest esse nisi propter diversas partes materiae praesuppositas, cum in eadem parte materiae, ut dictum est, non possint ab agente naturali diversae formae ultimae introduci ».

⁷⁵ Cfr. *ibid.* : « Sed huiusmodi principium sive differentia sumitur a toto sicut et quaecumque alia differentia cuiuscumque speciei vel generis subalterni, ita quod quodlibet individuum cuiuscumque generis est individuum per propriam et positivam differentiam suae speciei ipsam speciem dividens ».

parole, se nella costituzione della specie umana intervengono materia e forma, in quella di un individuo intervengono ‘questa forma determinata’ e ‘questa materia determinata’, ovvero quest’anima e questo corpo insieme⁷⁶. L’unità individuale è perciò l’unità del tutto e coincide con l’entità stessa dell’individuo, che è in sè uno e irriducibile: benché composto, egli non può infatti essere ridotto unilateralmente all’una o all’altra delle sue componenti, ma forma un’unità in sè e per sè.

Troviamo d’altro canto qualche utile chiarimento rispetto a questo modo di concepire l’individualità nella *quaestio* 15, dove, discutendo la problematica della composizione di atto e potenza negli angeli⁷⁷, nel secondo articolo viene posto l’interrogativo – di chiara matrice scotista – relativo all’unità extramentale del genere e della specie⁷⁸. Questo fornisce l’occasione per precisare la nozione di unità, che De Marchia concepisce secondo tre modalità: c’è un’unità *mere privativa*, un’unità *mere positiva* e un’unità *media* tra le precedenti. La prima caratterizza ciò che di per sè è atto a costituire un’unità, ma che può essere diviso in seguito all’intervento di un fattore esterno: è il caso della materia, che è potenzialmente una in quanto non implica un principio di divisione, ma che non sussiste in atto se non in quanto divisa dalle forme che l’attualizzano; è così che va intesa, secondo Francesco, l’affermazione aristotelica secondo la quale la materia è una sola in tutte le cose. L’unità ‘positiva’ è quella per cui una realtà costituisce un’unità in atto. L’unità *media*, infine, è quella per cui un ente può certo costituire un’entità una, ma soltanto grazie all’intervento di un fattore esterno⁷⁹. Tra queste, l’unità vera e propria è beninteso l’unità in atto o ‘positiva’: essa appartiene unicamente all’individuo, che va perciò considerato come la sola realtà in sè e per sè positivamente una e indivisibile: *Unitas autem positiva extra intellectum est per remotionem*

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, 29va: «Sicut tamen ad constitutionem speciei, puta hominis, concurrunt forma sicut pars principalior et materia sicut minus principalis, ita ad constitutionem individui, puta Sor, haec forma et haec materia, sc. haec anima et hoc corpus, quorum utrumque est causa cuilibet non ex æquo, et ita causa individui sive individuationis non est materia nec forma tantum, sed utrumque ».

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, qu. 15, 30rb-vb: “Utrum angeli sint compositi ex actu et potentia”.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 32va: « Quantum ad secundum, ibi videndum est utrum genus ut distinguitur realiter a specie, et species ut distinguitur realiter ab individuis, ut sic habeant aliquam unitatem in re extra intellectum ».

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, 32va-vb: « Ad evidentiam huius est sciendum quod triplex est unitas, videlicet mere privativa, mere positiva et tertia media, quae videlicet est partim positiva et partim privativa. Unitas mere privativa est qua aliquid, quantum est ex se, natum est esse unum. Quod autem non sit unum, hoc est propter aliquid extraneum ipsum dividens et distinguens et ipsum non permittens per consequens esse unum. Sicut materia (...) non est positive una actu, cum sit per formas actu divisa, sed tantum privative. Et isto modo est intelligendum dictum Philosophi II *Metaphysicae*, quod materia est una numero in omnibus. (...). Unitas positiva est qua aliquid est actu unum, sicut materia quae est in isto individuo est actu positive una, licet ista, quae est in isto et quae in alio, sint solum unum privative. Unitas media est quae aliquod, quantum est ex se, natum est habere aliquam unitatem, et tamen propter aliquid extrinsece, cum non habeat aliquam aliam ».

*omnis diversitatis, et talem unitatem non habent genus est species nec aliquid aliud a singulari*⁸⁰.

In conformità con la tradizione francescana alla quale appartiene, De Marchia valorizza così la realtà individuale come sola realtà che gode di un'unità reale e positiva. Anche l'individuo composto – come lo è quello umano – forma un'unità irriducibile : in questo De Marchia si riallaccia ad Olivi e ad Aureoli, anch'essi strenui difensori del primato dell'individuale. Tuttavia, mentre per costoro tale primato significava nel contempo la critica radicale di ogni tipo di sussistenza e di unità dell'universale – fosse esso genere o specie – De Marchia rimane qui vicino a Giovanni Duns Scoto nell'attribuire al genere e alla specie 'una certa unità', benché si tratti di un'unità 'debole' quale quella che egli definisce come *mere privativa* : *tunc ad propositum dico quod natura speciei et natura generis tam subalterni quam generalissimi habent extra intellectum unitatem aliquam privativam*⁸¹. Per questo egli può ancora concepire l'individualità come risultante da una 'differenza propria e positiva' - *haec forma, haec materia* - che divide la specie, anche se questa non possiede ormai più alcuna realtà extramentale. In questo egli si stacca da Scoto, che critica del resto apertamente, giudicando inconcludenti le ragioni attraverso le quali il Dottor Sottile aveva voluto provare l'esistenza di un'unità (quella della specie) minore o inferiore (dal punto di vista della determinazione) all'unità numerale o individuale⁸². De Marchia rifiuta in tal modo il 'realismo scotista' dell'universale senza tuttavia abbracciare totalmente il 'concettualismo' dell'Aureoli : come si diceva, il marchigiano mantiene infatti una certa unità della specie anteriore a quella dell'individuo, sebbene non la consideri un'unità reale e positiva ma soltanto un'unità di privazione. La sua si presenta così come una 'via media' tra Giovanni Duns Scoto e Pietro Aureoli : una via che attribuisce il primato all'individuo, senza però sopprimere l'unità della specie nella quale egli si iscrive e dalla quale si distingue attraverso una differenza che le aggiunge attualità senza tuttavia comporre con essa⁸³.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 32vb.

⁸¹ *Ibid.* Il testo prosegue in questi termini : « Quod patet : natura enim speciei ex se est indistincta et indivisa numeraliter et ideo, quantum est ex se, non repugnat sibi unitas numeralis. Quod autem istam unitatem realem, quam de se nata est habere, non habeat, hoc est propter differentias diversas individuales ipsum in diversis individuus distinguentes et in actu dividentes ».

⁸² Cfr. *ibid.*, qu. 15, 32vb: «Et de ista est dubium utrum aliquam talem unitatem positivam extra intellectum habeat species ut distincta ab individuus, vel genus ut distinctum a speciebus. Huiusmodi enim unitatem positivam, videlicet minorem unitate numerali, esse in re extra intellectum non videntur probare rationes doctoris, sed tantum probat unitatem istam mere privativam, quod patet per singulas discurrendo ».

⁸³ Cfr. *ibid.*, 33vb : « Sed ista ratio, ut ostensum est alibi, non concludit. Generato enim Sorte, generatur homo simpliciter, non tamen universaliter. Nec sequitur : « generatur Sor, generatur homo

L'individualità è perciò sinonimo di un'unità positiva e per sé, nonché di una differenza rispetto all'unità privativa della specie. Tale differenza è però intrinseca ad ogni individuo e non viene annessa dall'esterno come un fattore aggiuntivo. De Marchia non può dunque ammettere né la quantità né la materia quali principi di individuazione, proprio perché esse rappresentano sia un elemento esterno e quindi accidentale (la quantità), sia una condizione che, non rivestendo una portata universale (la materia), non può rendere conto né di ogni individualità creata né di ogni possibile modalità di azione. Per questo, la critica che egli rivolge ad Aristotele in questo contesto non è tanto relativa alla nozione di materia⁸⁴, quanto al fatto di aver preso in considerazione soltanto il mondo delle realtà sensibili immediatamente accessibili all'esperienza umana, senza essersi curato di altri tipi di realtà e di altri modi di produzione⁸⁵. Di conseguenza, la teoria dell'individuazione attraverso la materia non è considerata erronea in modo assoluto, ma soltanto rispetto alle realtà immateriali e al modo di produzione dell'agente primo, cioè Dio⁸⁶. Si può così constatare come la soluzione di De Marchia al problema dell'individuazione risponda ad un'esigenza di universalità: essa intende cioè rendere conto di ogni individualità del creato in quanto tale.

II. 3 : *L'individualità delle sostanze separate*

simpliciter, ergo generatur aliud quod est in Platone absolute ». Homo enim non habet in Sorte et Platone unitatem aliquam numeralem, sed specifica. Et ideo bene concedo quod generato uno individuo generatur aliquid quod est in alio secundum unitatem specificam, non autem secundum unitatem aliquam numeralem”.

84 Per la nozione di materia in De Marchia si veda: N. SCHNEIDER, *Franciscus de Marchia ueber die Wirklichkeit der Materie*, „Franziskanische Studien“, 71, 1989, pp. 138-158.

85 Questo modo di argomentare nei confronti della tradizione filosofica e aristotelica in particolare, che consiste nel relativizzarne la portata e la validità, va ancora visto come una delle conseguenze della censura del 1277, che, come si sa, a partire da Enrico di Gand aveva suscitato un atteggiamento critico rispetto ad una filosofia ritenuta fin lì capace di esplorare in maniera esaustiva la realtà naturale.

86 Cfr. *ibid.*, qu. 14, 29va: “Tunc ad auctoritates Philosophi et Commentatoris, quando dicitur: “diversa numero materiam habent”, dico quod ista conclusio Philosophi (...) dependet ex duabus praemissis, quarum prima est, quod agens naturalis non potest introducere formas diversas ultimas simul in eadem parte materiae; secunda opinio est, quod nullum agens potest producere nec educere formam aliquam nisi de subiecto praesupposito. Ex istis autem principiis bene sequitur praedicta conclusio, videlicet quod quaecumque differentia numero necessario habent materiam. Quia autem nos ponimus alia principia, et ideo oportet nos ponere aliam conclusionem. Nos enim ponimus quod est aliquod agens, puta primum, quod non praesupponit materiam in agendo, et quod forma substantialis potest esse et multiplicari sine materia per potentiam et virtutem illius. Et ideo oportet nos aliter dicere quam Philosophus dixerit. Tunc ergo dico quod dictum Philosophi, videlicet quod materia est causa distinctionis sicut praeexigita ad ipsam, est verum non simpliciter, sed solum respectu naturalis agentis ».

A partire da quanto precede è possibile affrontare il quesito relativo all'individualità delle sostanze separate. Francesco rievoca la posizione di chi considera ogni angelo una specie⁸⁷ - una posizione che non condivide poiché, come si è visto, egli non accetta la materia quale principio di individuazione. La sua *determinatio* risulta interamente dalla critica rivolta a questa tesi, una critica articolata in due momenti.

Il primo è di ordine teologico-dogmatico. Rievocando la censura del 1277, il marchigiano segnala che la tesi della realtà specifica degli angeli è stata condannata attraverso tre articoli : quello che rifiutava l'impossibilità per la causa prima di creare più mondi ; quello che si opponeva all'impossibilità divina di creare più individui in una specie senza ricorrere alla materia ; ed infine, più esplicito, quello che non ammetteva la tesi che Dio non potesse produrre più intelligenze all'interno di una medesima specie⁸⁸. Si osserverà innanzitutto che cinquant'anni dopo la sua formulazione, la censura di Etienne Tempier rappresentava ancora un punto di riferimento importante. In secondo luogo, si rileverà anche come la scelta degli articoli operata dal francescano confermi lo stretto legame da lui posto tra la problematica relativa agli angeli/intelligenze e quella cosmologica : la possibilità divina di produrre più mondi è infatti considerata analoga a quella di creare più intelligenze, e questo in base all'idea che mondi diversi sarebbero distinti tra di loro solo numericamente. Di conseguenza, se l'onnipotenza divina deve essere mantenuta in campo cosmologico, essa non potrà essere negata in un ambito, come quello angelologico, che rappresenta una *pars principalis universi*. Questo significa che per De Marchia il punto di confronto filosofico rimane la dottrina delle intelligenze motrici : ad essa egli compara e oppone quella degli angeli/sostanze separate cui attribuisce una funzione analoga, ma di cui corregge lo statuto a partire, almeno in parte, dall'assioma dell'onnipotenza divina. Il confronto critico con la tradizione filosofica non sfocia tuttavia in invettive come quelle formulate

⁸⁷ Si tratta, tra gli altri, di Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I, qu. 50, a. 4 ; *Quaestio de spiritualibus creaturis*, qu. unica, a. 8.

⁸⁸ Cfr. *ibid.* : « Contra istam opinionem arguo primo, quod est articulus condemnatus sub triplici forma. Primo sic: ponere quod prima causa non potest facere plures mundos numero, error. Sed constat quod, si Deus potest facere alium mundum ab isto solo numero differente, potest etiam facere alias intelligentias ab istis, qui nunc sunt, solo numero differentes. Si enim faceret alias species ab istis, iam iste mundus non esset eiusdem speciei cum isto, cum huiusmodi substantiae separatae sint partes principales universi. Secundo, est articulus excommunicatus sub ista forma : quod Deus non potest facere plura individua in eadem specie sine materia, error. Tertio sub ista forma : quod Deus non potest facere plures intelligentias in eadem specie, error ». Per la condanna del 1277 si vedano : R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977, pp. 60-63 e 82-87 ; D. PICHE, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris 1999.

dall'Olivi⁸⁹, ma lascia spazio ad un rapporto perlomeno strumentale quale quello che abbiamo verificato precedentemente nell'uso dell'ipotesi dell'unicità dell'intelletto. Per questo, la motivazione teologica invocata contro la tesi della realtà specifica degli angeli non basta a De Marchia, che la completa con alcuni argomenti di ragione: *Et ideo dico, quod possunt esse plures intelligentiae in eadem specie, et hoc teneo non solum propter articulum, sed etiam propter rationem*⁹⁰.

Tra le ragioni formulate dal francescano, un primo argomento rinvia a quanto chiarito sopra in merito al principio di individuazione: non essendo esso identificato con la materia, dall'assenza di materia negli angeli non va dedotta in alcun modo la loro mancata individualità. In conformità con questa tesi, il secondo argomento mostra che l'assenza di materia non impedisce in alcun modo la distinzione numerica: il marchigiano fornisce in proposito l'esempio di più atti di intellesione, che condividono una stessa natura spirituale e tuttavia sono numericamente distinti. Un terzo argomento rileva poi che ciò che non implica la materia nella costituzione del suo essere non la esige nemmeno per la propria distinzione dalle altre realtà⁹¹.

Passando quindi ad un altro ordine di idee, De Marchia afferma che quando un ente non riassume in sé la perfezione della propria specie, in essa sono necessariamente presenti più individui; ora, nessuna intelligenza inferiore alla prima è contenuta e attualizzata da un solo individuo secondo la perfezione totale della sua specie; in una medesima specie di angeli/intelligenze potranno perciò esservi più realtà individuali. L'ipotesi di un individuo capace di concentrare in sé la perfezione della sua specie va peraltro respinta, poiché essa implicherebbe l'infinità di tale individuo – costui possiederebbe infatti un'attualità pari a quella dell'infinità di individui potenzialmente appartenenti a quella specie⁹². Ora, se così fosse, in base a tale *virtus* infinita, l'angelo/intelligenza muoverebbe il proprio mobile di moto istantaneo, il che contraddirebbe apertamente il dato

⁸⁹ A questo proposito rimandiamo a T. SUAREZ-NANI, *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité* cit., pp. 262, 281, 283, 305.

⁹⁰ *In II Sent.*, qu. 14, 29va.

⁹¹ Cfr. *ibid.*, 29va-vb.

⁹² Cfr. *ibid.*, 29vb: « Probatio assumpti, puta quod huiusmodi individuum totam perfectionem hominis comprehendens esset infinitum in actu, quia tale individuum tantum in actu esset quanta sunt omnia individua speciei in potentia; sed ista sunt infinita in potentia; species enim plurificabilis in pluribus individuis non determinat sibi numerum aliquem individuorum; ergo etc. ». Questo argomento è analogo a uno degli argomenti principali invocati da Pietro di Giovanni Olivi contro la tesi della specificità dell'angelo: per Olivi infatti questa tesi faceva dell'angelo una realtà infinita e di natura divina: cfr. *Quaestiones in II Sententiarum*, qu. XVI e il nostro studio: *P. de Jean Olivi et la subjectivité* cit., pp. 278-297.

dell'esperienza che mostra essere quello dei cieli un moto successivo. Bisogna allora concludere che nessun angelo/intelligenza può concentrare in sé la perfezione della propria specie e che di conseguenza una sola specie angelica ammette al suo interno più sostanze separate : *Dico ergo quod in substantiis separatis a materia possunt esse plura individua sub eadem specie*⁹³. E' questa la soluzione definitiva che De Marchia poggia tanto sull'argomento di autorità fornito dalla censura del 1277, quanto su ragioni filosofiche relative al principio di individuazione (negazione della materia), all'impossibilità di una realtà infinita al di sotto della causa prima e al movimento dei cieli (in quanto movimento successivo).

Si osserverà che la conclusione cui giunge questa *determinatio* si limita ad affermare la possibilità (*possunt esse*) di più angeli in una specie, vale a dire ad escluderne l'impossibilità logica. Francesco de Marchia è tuttavia cosciente della parzialità di tale soluzione, che fa seguire da una brevissima puntualizzazione sul *quid sit de facto*⁹⁴ : ora, se la risposta *de iure* è argomentata filosoficamente, quella che è la « realtà di fatto », in quanto inaccessibile all'esperienza, è soltanto oggetto di congettura, di credenza, di ragioni probabili. Egli afferma infatti di credere che ci siano numerosi individui angelici in una sola specie e che ciò sia anche probabile tenendo conto della funzione di custodi che taluni svolgono nei confronti degli esseri umani. Questa credenza viene poi rafforzata da un argomento curioso, relativo al poco pregio di una vita solitaria : Francesco rileva infatti che se un individuo, cosciente di poter godere della compagnia dei suoi simili, dovesse condurre una vita solitaria, non troverebbe consolazione ad un simile isolamento ; da lì l'idea che anche l'angelo debba trovare maggior soddisfazione nel condividere la propria vita con altri individui simili a lui piuttosto che nel vivere in solitudine⁹⁵. Questo motivo lascia trasparire quella che potremmo chiamare la 'dimensione umana' dell'angelo : De Marchia gli attribuisce infatti un analogo sentimento sociale e un analogo bisogno di vita comunitaria, come a dire che anche in ambito angelico la dimensione intersoggettiva possiede un valore importante, verosimilmente non inferiore a quello risultante dallo statuto dell'angelo in quanto sostanza intellettuale. Attraverso questo aspetto De Marchia manifesta una sensibilità vicina a quella di Pietro di

⁹³ *Ibid.*, qu. 14, 30ra.

⁹⁴ Cfr. *ibid.*

⁹⁵ Cfr. *ibid.* : « Praeterea, probatum est quod plures angeli possunt esse in eadem specie. Nunc autem, si esset unicum solum individuum hominis, illud sciens posse esse secum aliud individuum eiusdem speciei, numquam existens solitarium videtur esse consolatum ; omne enim animal politicum naturaliter diligit sibi simile. Et multo magis individuum naturae rationalis sive intellectualis quanto perfectius, tanto perfectius naturaliter diliget sibi simile in specie. Et ita magis quilibet angelus videtur esse consolatus habens sibi similem in specie quam si solus esset, nullum eiusdem speciei secum habens ; quare etc. ».

Giovanni Olivi, la cui concezione delle creature spirituali contribuiva fortemente a quello che abbiamo chiamato il « processo di umanizzazione dell'angelo »⁹⁶. De Marchia si orienta qui nella stessa direzione, anche se il suo linguaggio e le sue formulazioni rimangono pacate e lontane dall'enfasi critica oliviana.

L'insieme di questi motivi fanno dunque ritenere probabile che tutti gli angeli facciano parte di una medesima specie : *unde etiam dico quod magis esset probabile quod omnes substantiae separatae immateriales ponerentur esse eiusdem speciei, sicut et omnis substantia intellectualis materialis, puta homo, quam ponere quod omnes sint diversarum specierum*⁹⁷. In questa conclusione rieccheggia l'analogia tra l'essere umano e l'angelo : per De Marchia, tanto il primo quanto il secondo sono individui in virtù dell'unità intrinseca che determina l'essere di ognuno di loro e lo differenzia dai suoi simili e dalla specie alla quale appartiene. Unità intrinseca e differenza individuale caratterizzano perciò ogni singola realtà, tanto umana quanto angelica : *quilibet [angelus] enim includit in se differentiam individuaalem qua distinguitur numeraliter ab alio, et realitatem generis et speciei, quae quidem probatum est superius esse distincta ex parte rei extra intellectum*⁹⁸.

III. Osservazioni conclusive

Concluderemo brevemente questo percorso rilevando l'interesse filosofico e storico della posizione di Francesco de Marchia. La « selva di opinioni » di cui parlava Olivi si è arricchita di una nuova variante : quella che situa l'individualità di ogni ente nell'unità intrinseca del composto e in una differenza che lo distingue dagli altri individui quando questi siano considerati secondo la loro appartenenza ad una medesima specie. Certo abbiamo qui a che fare con sfumature che possono sembrare irrilevanti : la distanza che separa il marchigiano da un Olivi, da un Aureoli o da un Giovanni Duns Scoto è sottile, e ad uno sguardo così lontano nel tempo come il nostro potrebbe anche sembrare inconsistente. Ciò nondimeno, nelle sfumature che differenziano le posizioni di questi pensatori si gioca tutto un rapporto con la realtà e tutto un modo di cogliere l'esistenza umana : la loro intenzione comune è certo quella di ridare all'individuo il posto e il valore che taluni orientamenti fortemente universalitici avevano occultato. Il primato dell'individuale è però posto secondo modalità

⁹⁶ Cfr. *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité* cit., pp. 303-309.

⁹⁷ *In II Sent.*, qu. 14, 30ra.

⁹⁸ *Ibid.*, qu. 15, 33vb.

diverse, con accenti e sensibilità filosofiche che salvaguardano oppure relativizzano la comunanza degli individui e la loro appartenenza ad una medesima specie. In quest'ottica – come si è visto – De Marchia opta per una via intermedia tra Giovanni Duns Scoto e Pietro Aureoli, rifiutando certo la realtà extramentale della specie, ma concedendole pur tuttavia una sua unità propria, benché 'privativa'. La sua indagine lascia trasparire uno sforzo volto alla ricerca di una via di uscita tra realismo dell'universale e concettualismo, nel tentativo di cogliere il più fedelmente possibile la complessità del reale quale si presenta allo sguardo della ragione. De Marchia dà così prova di indipendenza di spirito e di originalità: la continuità con la tradizione francescana alla quale egli appartiene - e della quale ha condiviso momenti cruciali: si pensi alle sue prese di posizione in merito alla povertà⁹⁹ - si gioca in un dialogo costante che ammette discrepanze e atteggiamenti critici¹⁰⁰. Ed è proprio in questi scarti e queste discrepanze che si affacciano contenuti nuovi e nuovi contributi alla storia di un problema: è quanto accade per la problematica dell'individuazione alla quale il marchigiano dà certamente un contributo significativo.

Anche in De Marchia il legame di questa problematica con quella dello statuto degli angeli è molto stretto: qui va rilevato senz'altro l'influsso della condanna del 1277, che, censurando le proposizioni di cui si diceva sopra, sollecitava la ricerca di nuove vie nella definizione del principio di individuazione e imponeva nel contempo la formulazione di ragioni conformi ai dettami della censura. Enrico di Gand, Olivi, Duns Scoto, Aureoli, De Marchia: tutti costoro, tanto per rispettare la condanna quanto per ragioni di ordine più propriamente filosofico, concepiscono ormai gli angeli come individui alla stregua degli individui umani. Così facendo, li associano alla condizione umana e non attribuiscono più loro quel valore paradigmatico sul piano filosofico di cui godevano nell'ottica di un Tommaso d'Aquino o di un Egidio Romano¹⁰¹. Da questo punto di vista si osserverà anzi come De Marchia introduca una frattura tra discorso filosofico e discorso teologico attraverso una preoccupazione costante relativa alla dimostrabilità: gli angeli/intelligenze sono un dato teologico la cui esistenza ormai non è dimostrabile filosoficamente. Questo non gli impedisce tuttavia di esplorarne la natura e lo statuto e di formulare ipotesi

⁹⁹ Si veda in proposito l'*Improbatio contra libellum Domini Iohannis qui incipit « Quia vir reprobus »*, edita da N. Mariani, Spicilegium bonaventurianum, Grottaferrata 1993; R. LAMBERTINI – E.L. WITTNEBEN, *Un teologo francescano alle strette: osservazioni sul testimone manoscritto del processo a Francesco d'Ascoli*, « Picenum Seraphicum », XVIII, 1999, pp. 97-122.

¹⁰⁰ Lo stesso De Marchia sarà oggetto di critiche da parte di francescani, ad esempio per quanto riguarda la sua teoria de movimento e quella dell'infinito: cfr. N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie* cit., pp. 31-35.

¹⁰¹ Abbiamo esaminato questo valore paradigmatico nei nostri due studi: *Les anges et la philosophie* cit. e *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin (Etudes de philosophie médiévale LXXXV), Paris 2003.

feconde per lo sviluppo della problematica dell'individualità sia in ambito umano che in ambito angelico.

Appendice

FRANCISCUS DE MARCHIA In II Sententiarum (Reportatio), quaestiones 13 -14

(trascrizione in base al manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana : Vat. Barberini Lat 791, corretto o completato a partire dai codici : Biblioteca Vaticana Chigi lat. B VII 113 (« C »), Bibliothèque nationale de France (BnF) lat. 3071 (« H »); BnF lat. 3072 (« Y »); BnF lat 15852 (« Z »))

[25vb] Quaestio 13 : « **Utrum angelus vel anima sit compositus ex materia et forma** »

Circa primam partem secundi libri, in qua Magister agit de creatura media spirituali, quaero primo utrum angelus vel anima sit compositus ex materia et forma.

Et arguo primo de angelo quod sic, quia angelus est in genere ; genus autem sumitur a materia et differentia a forma ; ergo etc.

Contra, per Philosophum 12 *Metaphysicae*, ubi enim quaerens utrum motores corporum caelestium distinguantur specie vel solo numero, determinat quod specie ; cuius rationem assignat, quia quae solo numero distinguuntur materiam habent ; ergo etc.

Secundo, arguitur de anima sic : illud, quod se toto est primo forma alicuius, non habet materiam ex parte sui; sed anima est huiusmodi ; ergo etc.

Contra, quia vere agit et patitur, ergo habet principium agendi, puta materiam et formam.

Circa istam quaestionem sic procedendum est : quia enim ista quaestio supponit praeter primam substantiam, quae est Deus, esse aliquam substantiam immaterialem, quam theologi vocant angelum et philosophi intelligentiam - nisi hoc enim supponeretur, frustra quaereretur utrum angelus esset compositus ex materia et forma -, ideo primo videbitur, utrum aliquam talem substantiam esse, possit naturali ratione probari. Secundo, utrum possit probari quod talis sit composita ex accidente et subiecto. Tertio, utrum talis sit composita ex materia et forma. Quarto, utrum ex actu et potentia.

(Articulus primus : Utrum aliqua substantia immaterialis existat)

Quantum ad primum, dico quod probari aliquid de huiusmodi **[26ra]** substantiis separatis aliis a prima, de qua nunc non quaeritur, potest esse dupliciter, quia vel via motus et causalitatis vel via eminentiae et perfectionis. Tunc, quantum ad istum articulum pono duas conclusiones : prima ergo est quod de nulla intelligentia citra primam

potest sufficienter probari quod sit per viam motus et causalitatis ; secundo, quod nec per viam eminentiae et perfectionis.

(*Prima conclusio*)

Primam conclusionem probo sic : per nullum effectum possibilem reduci in plures causas, quarum minor est dependens ab alia, potest concludi aliqua istorum ; sed motus corporum caelestium potest reduci in aliam causam a quacumque intelligentia creata, puta in causam primam, quae non dependet ab aliqua causa secunda in agendo sive causando nec etiam in essendo ; ergo etc. Probatio minoris: causa contingenter agens infinitae perfectionis potest immediate in omnem effectum circumscripta quacumque alia causa ; sed causa prima est perfectionis infinitae et contingenter agens; ergo omnis effectus potest in ipsam immediate reduci nulla alia existente.

Ex hoc enim sic arguitur : per effectum aliquod non potest concludi (concedi *cod.*) causa aliqua, qua existente vel non existente potest existere iste effectus ; sed existente vel non existente quacumque alia intelligentia citra primam potest esse iste motus et quicumque alius effectus; ergo etc.

Sed contra : tunc quod, si ista ratio valet, sequitur quod per nullum effectum causae secundae potest concludi aliqua causa secunda, cum quacumque causa secunda existente vel non existente possit esse suus effectus.

Respondeo quod ratio est ad oppositum : quia enim nos videmus ad aliquod sequi aliquem effectum, puta quia videmus calorem sequi ad praesentiam ignis et ad eius absentiam remotionem eius, ideo concludimus quod ignis, quem supponimus et ad sensum esse videmus, sit eius causa, videlicet caloris, ita quod ex calore, quem ad ignem semper sequi videmus, non probamus nec concludimus esse ignem, vero hoc primo supponimus, sed concludimus ipsum esse eius causam. Nunc autem in proposito : nos non videmus motum caeli sequi ad praesentiam intelligentiae nec quietem ad eius absentiam, quia tunc iam supponeremus ipsam esse ; quare etc.

Praeterea secundo, arguo ad idem sic : nulla conclusio dependens ex propositionibus non per se notis nec ad per se notas reducibilibus est demonstrabilis ; sed ista conclusio, puta probare intelligentiam esse ex motu caeli, est huiusmodi ; ergo etc.

Probatio minoris: quia ista conclusio, puta probare intelligentiam esse ex motibus corporum caelestium, dependet ex ista propositione, quae est quod idem motor non potest simul movere duo mobilia ; unde et per hoc probat Philosophus 12 *Metaphysicae* esse plures motores et per consequens plures intelligentiae, quia sunt plura corpora caelestia mobilia. Sed ista propositio, videlicet quod idem motor non possit movere plura mobilia, dependet ex duabus aliis, quarum neutra est per se nota, immo utraque est falsa. Prima est quod motor non ex-[26rb]-cedit mobile in virtute : si enim excederet ipsum in virtute, posset utique cum ipso simul movere aliud. Secunda propositio, ex qua illa dependet, est quod motor primus movens mobile suum quantum movet illud necessario : nisi enim necessario moveat, sed libere, et per consequens citra virtutem suam, si vult, non potest igitur demonstrari esse movens aliquod citra

primum . Sed utraque istarum duarum propositionum est falsa (prima *cod.*). Falsum enim est quod primus motor moveat necessario ; in essentialiter enim ordinatis, si prima causa est necessaria, et quaelibet alia secunda : nulla enim causa secunda potest esse in agendo liberior causa prima. Alia etiam propositio est falsa : virtus enim infinita intensione est inadequata mobili finito secundum magnitudinem ; ergo etc. ; prima virtus infinita movens necessario aliquid mobile, movet ipsum in instanti; sed iste motus non est in instanti. Cum ergo ista conclusio dependeat ex duabus propositionibus non per se notis, immo falsis, sequitur quod nec conclusio sit demonstrabilis.

Praeterea tertio, anima potest movere diversas partes corporis simul motibus oppositis; sed esto quod anima uniretur corpori non ut forma, sed tantum ut motor, adhuc posset movere localiter diversas partes corporis motibus oppositis sicut modo. Sed primus motor comparatur ad totum corpus caeleste in movendo sicut anima comparetur ad suum corpus, si non esset forma eius; ergo ita potest movere diversas partes motibus oppositis, sicut posset anima movere diversas partes corporis, esto quod uniretur corpori praecise ut motor, non ut forma; ergo etc.

(Secunda conclusio)

Secundam conclusionem, puta quod non posset probari aliquam intelligentiam citra primam et per viam eminentiae et perfectionis, ostendo sic: procedendo a superiori ad inferius constructive semper est fallacia consequentis. Sed in tali processu, quo probatur per viam eminentiae et perfectionis esse intelligentiam vel substantiam immaterialem aliquam citra (circa *cod.*) primam, semper sic proceditur, videlicet a superiori ad inferius constructive; ergo etc.

Probatio minoris, quia Commentator, 12 *Metaphysicae* commento 14, probat hoc modo: quandocumque est dare aliquod medium compositum ex duobus extremis et est dare alterum extremum ignobilius seu imperfectius, est etiam dare alterum extremum nobilius et perfectius, sicut si est dare substantiam compositam ex subiecto et accidente, licet e converso non sequatur. Sed aliquid est compositum ex movente et motu sicut illud quod movet et illud quod (illud quod *om. cod.*) movetur; et est dare extremum imperfectius, ut illud quod movetur et non movet, ergo etiam est dare extremum perfectius, puta quod movet et non movetur. Sed hoc, quod tantum movet et non movetur, non potest esse corpus aliquod ; ergo etc. Husque huc bene probatur. Sed inferendo: « ergo istud est aliquid spirituale sive aliqua intelligentia praeter primam », non sequitur; arguitur enim (enim: *om. cod.*) a superiori ad inferius constructive.

Item etiam dico, si arguatur sic: in quacumque divisione est dare membrum divisionis ignobilius, ergo etiam est dare nobilius, videlicet incorporeum. Usque huc bene sequitur. Sed inferendo: « ergo est dare aliquam substantiam incorpoream citra primam », est falsa consequens. Licet enim notum sit [26va] substantiam dividi per corporeum et incorporeum et quod substantia corporea est in genere, non tamen est per se notum substantiam incorpoream esse in genere. Constat autem quod ad probandum conclusionem istam oportet assumi quod substantia, quae est in genere, dividitur per corporeum et incorporeum; hoc autem non est per se notum.

Confirmatur, quia non sequitur: « est dare substantiam compositam ex actu et potentia in genere, est etiam dare in genere puram potentiam, puta materiam, ergo erit etiam dare in genere purum actum ». Ergo consimiliter in proposito non sequitur: “est dare corporeum in genere, est etiam in genere dare substantiam compositam ex corporeo et incorporeo, ergo erit dare in genere substantiam incorpoream”. Bene enim sequitur quod sit dare extremum divisionis nobilium, si est dare ignobilium, et hoc absolute, non tamen sequitur quod sit dare ipsum in genere, sicut patet de actu et potentia; ergo etc.

Sic ergo dico quod esse angelos vel substantias immateriales aliquas citra primam, hoc sola fide est notum quantum ad fideles. Quantum autem ad alios, potest esse notum vel ex revelatione bonorum vel malorum angelorum eis loquentium, sicut sunt isti nigramantia, qui habent huiusmodi malignos spiritus familiares.

Et hoc de primo.

(Articulus secundus : Utrum talis substantia sit composita ex subiecto et accidente)

Quantum autem ad secundum, ubi est videndum utrum huiusmodi intelligentia sit composita ex subiecto et accidente, hic non est aliquid certum a Philosopho et Commentatore. Videtur tamen quod possit probari quod sic. Aliae enim intelligentiae a prima movent caelum propter perfectionem primi, ad quem ordinatae sunt, et (etiam *cod.*) per intellectum et voluntatem cognoscunt mobile quod movet, et finem propter quem movet. Sed intelligentia movet caelum propter perfectionem primi, alias huiusmodi motus non esset ordinatus ad finem ; ergo ipsa intelligentia movens apprehendit perfectionem primi propter quam movet, et ipsum caelum quod movet. Tunc quaero quomodo intelligit ipsum primum ens, propter quod movet, et quomodo vult ipsum.

Et fluo ex hoc duplex medium ad probandum propositionem. Primo ex parte voluntatis sic : omne agens secundum rectam rationem propter finem aliquem magis vult finem quam illud quod est ad finem. Sed intelligentia movens caelum vult se : aut igitur amore ordinato aut amore inordinato ; si amore inordinato, ergo huiusmodi amor est accidens, quod est propositum : amor enim, qui est idem cum potentia (potentia : potens *cod.*), non potest esse inordinatus; si est ordinatus, ergo magis vult et diligit finem quam se, nec enim amore ordinato diligit se propter finem. Tunc ultra : nulla potentia diligens finem plus quam se diligit finem propter se, sed e converso se propter finem ; ergo huiusmodi intelligentia non diligit perfectionem primi sive finem ultimum propter se sive propter rationem essentiae suae, sed e converso propter rationem essentiae primi diligit se. Ergo essentia primi est ratio diligendi se ipsum. Sed omnis actus habens obiectum diversum a potentia est accidens. Actus autem amoris ordinati intelligentiae habet pro obiecto essentiam primi, quae distinguitur ab essentia **[26vb]** propria et a potentia ; ergo eius amor est accidens ; ergo etc.

Praeterea, ille actus, qui est mere potentiae per aliquid distinctum a potentia, non est idem cum potentia ; sed actus diligendi inest angelo mediante alio diverso per essentiam ab ipso ; ergo etc.

Secundo arguo ex parte intellectus sic, quod eius [sc. intelligentiae] intellectus sit accidens. Aut intelligentia intelligit causam primam per rationem eius, puta ipsius primae causae, aut per essentiam suammet. Si primum, ergo eius intellectio est accidens; omnis enim intellectio habens pro opposito primo aliquid distinctum ab intelligentia est accidens. Si autem intelligit per essentiam suam ut per rationem intelligendi sicut visus videt per speciem, aut per essentiam suam non sicut per rationem intelligendi, sed sicut per obiectum cognitum, sicut intelligitur conclusio per principium: si primo modo habetur propositum, quia, quaecumque vel ubicumque aliquid intelligitur per aliquid distinctum ab intellectu sicut per rationem intelligendi, illud intelligitur per actum intelligendi qui est accidens, sicut visus videns colorem per speciem aliam a re visa sicut per rationem videndi, videt per actum videndi qui est accidens.

Si secundo modo dicatur, contra hoc arguo dupliciter. Primo, quia in eodem secundum numerum (numerum: intellectum *cod.*, *sed* numerum *in Rep. II B, 13rb*) non potest esse circulus in eodem genere causae. Ista patet: licet enim in eodem secundum speciem sit huiusmodi circulus sicut in actu et habitu - actus enim, ex quo generatur habitus, est idem specie cum actu generato ex habitu -, non tamen est idem numero. Impossibile enim est quod ex illo actu eodem numero generetur (genere *cod.*) habitus, quia ex habitu generatur, nec e converso. Et ita circulus in eodem numero secundum idem genus causae est impossibile, licet non in eodem secundum speciem. Sed intelligentia prima intelligit secundam et omnia alia a se per essentiam suam, ita quod essentia primae est (est *om. cod.*) ratio intelligendi secundam; ergo impossibile est quod secunda sit ratio intelligendi primam, nec etiam quod per ipsam sicut per obiectum cognitum intelligitur prima.

Secundo, quia impossibile est obiectum simpliciter perfectius intelligi intuitive in obiecto imperfectiori; sed intelligentia subiecta intelligit seipsam intuitive; sed si per essentiam suam intelligeret essentiam primae causae sicut per obiectum cognitum, eodem modo quo intelligit se intelligeret essentiam primae causae et ita intuitive; ergo obiectum simpliciter perfectius intelligeretur intuitive per obiectum simpliciter imperfectius; sed hoc est impossibile; ergo etc. Sic ergo intelligentia componitur ex accidente et subiecto realiter.

Hoc etiam magis patet secundum fidem. Constat enim secundum fidem quod intelligentia potuit mereri et demereri, gloriari et non gloriari; sed huiusmodi sunt omnia accidentia (accidentia: activa *cod.*, *sed* accidentia *in Rep. II B 13rb*), quare etc.

Hoc de secundo.

(Articulus tertius: Utrum talis substantia sit composita ex materia et forma)

(Quod anima intellectiva non est composita ex materia et forma)

Quantum ad tertium, dico primo quantum ad animam intellectivam quod anima intellectiva non est composita ex forma et materia aliqua spirituali, ut ponunt quidam [cf. *Petrus Johannis Olivi, Quaestiones in II Sententiarum, qu. XVI, ed. B. Jansen, vol. I, p. 292-355; Petrus Aureoli,*

In II Sent., d. III, qu. 1, a. 3, Romae 1605, p. 58-59], immo est forma simplex in genere formarum.

Hoc probo [27ra] primo sic. In ordine essentiali formarum secundum Commentatorem I *Physicorum* commento 1, omnes formae et materiae mediae inter ipsam primam materiam et ultimam formam sunt compositae. Prima autem materia secundum eum non est composita ex aliqua alia forma nec materia, ergo nec ultima forma in ordine formarum : non enim magis ultima forma est composita in ordine formarum quam ultima materia sive prima in ordine suo. Sed anima intellectiva est ultima forma in genere formarum ; ergo ipsa in ordine suo non est magis composita quam materia in suo ordine.

Praeterea, in formis eiusdem ordinis, si una earum non est composita, nec alia, et si una simplex, et alia. Sed omnes formae sunt eiusdem ordinis ; ergo, si una non est composita, sed simplex, et omnis. Sed anima vegetativa, sensitiva et intellectiva sunt essentialiter ordinatae : vegetativa est infra sensitivam et sensitiva infra intellectivam. Anima autem vegetativa plantae (plantae *add. et cod.*) non est composita, nec etiam anima sensitiva bruti, ergo nec intellectiva.

Praeterea, si anima intellectiva est composita ex materia et forma, accipio primam materiam animae, quae est eius pars essentialis, et comparando eam ad corpus quaero : aut huiusmodi materia, quae est pars animae, est perfectior corpore simpliciter, aut est simpliciter imperfectior. Si imperfectior, contra : nullum simpliciter imperfectius actuat simpliciter sive substantialiter subiectum aliquod simpliciter perfectius ; licet enim imperfectius simpliciter aliquo possit ipsum actuare secundum quid, sicut patet de accidente actuante et informante substantiam, non tamen simpliciter. Sed anima, cum se tota sit forma substantialis, actuat simpliciter corpus quod informat ; ergo nihil eius est simpliciter ipso imperfectius.

Si autem dicas quod huiusmodi materia animae est perfectior corpore, arguo tunc sic : perfectiori (perfectiori : imperfectiori *cod.*) materiae correspondet perfectior forma ; quanto enim materia est nobilior, tanto est in potentia ad perfectiorem formam seu actum ; ergo, si materia animae est nobilior corpore, cum tota anima sit forma corporis, sequitur quod pars animae, quae est forma partis eius, quae est eius materia, sit nobilior ipsa tota anima, quae est forma corporis, sicut et materia quam informat est nobilior ipso corpore. Hoc autem videtur falsum (falsum *om. cod.*) ; ergo etc.

Praeterea, aut ista pars animae, quae est materia eius, vivit per se aut per formam suam aut nullo istorum modorum, sed ambae istae duae partes animae vivunt per rationem totius. Si primum, arguo tunc sic : omnis entitas per se vivens et vivificans et informans est anima ; sed ista materia animae per se vivit per se et per consequens, si poneretur per se sine quocumque alio motore in corpore (in corpore *om. cod., sed add. C 123ra*), per se vivificaret illud ; ergo ipsa est vere anima ; frustra igitur ponitur aliquid aliud ab ipsa. Si autem des secundum, puta quod materia ista vivit per formam, arguo ut prius [27rb] : omnis forma per se vivificans aliquod subiectum est anima et esse constitutum ex aliquo per se vivificante seu animante et ex alio vivificato est animatum ; ergo, si materia animae vivit seu vivificatur per eius formam, sequitur quod ista

forma praecise sit anima et constitutum ex ipsa et sua materia non sit anima, sed potius animatum. Hoc est inconveniens, ergo etc. Si detur tertium, puta quod nec ista materia animae vivit per se nec per formam suam, sed ambae eius partes vivunt per rationem totius, tunc sequitur quod ista pars animae rationalis, quae est forma, sit imperfectior forma bruti, cum forma bruti et etiam anima vegetativa vivat per se et det (dat *cod.*) vitam corpori ; ergo etc.

Praeterea, ex non viventibus non potest fieri vivens. Sicut enim ex omnibus non entibus in actu non potest fieri ens in actu, licet posset fieri ex uno non ente in actu et ex alio ente in actu, ita ex utroque non vivente non potest fieri vivum, licet possit fieri ex altero principio non vivente et ex alio vivente. Ergo impossibile est totum aliquid esse vivens omnibus eius principiis existentibus per se non viventibus; ergo etc.

Praeterea, aut anima vivificat corpus per se primo, aut per partes suas sive ratione alicuius ipsarum. Si per partes suas, ergo erunt in corpore duae formae. Si per se primo, ergo anima per se primo vivit ; illud enim per se primo vivit, quo primo corpus vivificatur et animatur. Sic ergo dico quod essentia animae non est composita ex forma et materia, sed est forma simplex.

(Quod angelus non est compositus ex materia et forma)

Hoc ideo dico de angelo, videlicet quod non est compositus ex forma et materia. Quod probo primo sic. Accipio materiam angeli et quaero : aut ista materia vivit per se aut per formam suam. Si vivit per formam suam, constat quod non vivit per eam vita sensitiva, sed intellectiva ; ergo sequitur quod forma eius est anima rationalis. Omnis enim forma per se vivens vita intellectiva, subiectum suum vivificans et informans sive nata informare, est anima rationalis : nichil enim aliud intelligo per animam rationalem quam talem formam. Ergo erunt duae animae intellectivae, quarum una est nata vivificare corpus, ut anima humana, et alia non, sed materiam aliquam spiritualem, ut forma angeli. Hoc autem est inconveniens ; ergo etc.

Si autem dicatur quod huiusmodi materia angeli vivit per se, consimiliter arguitur, quia omnis entitas per se vivens videtur esse animal et omne constitutum ex duobus principiis, quorum unum sit vivificans aliud, est ens animatum. Ergo forma angeli erit vere anima rationalis et angelus est quoddam ens animatum spirituale et immateriale. Et ita tunc non differt (non differt *om. cod.*, sed *add. in Z 112va*) ab homine, nisi quia homo est quoddam ens animatum spirituale et materiale (*immateriale cod.*), angelus autem est ens animatum spirituale et incorporeum. Et hoc autem est falsum ; ergo etc.

Praeterea, aut ista forma angeli est nata per se sussistere sine sua materia sicut anima rationalis sine corpore, aut non. Si non, [27va] ergo anima rationalis est perfectior illa forma. Sed perfectiori formae correspondet perfectius subiectum per ipsam perfectibile. Ergo corpus erit etiam perfectius materia angeli et per consequens totus homo erit perfectior angelo. Hoc autem est falsum ; ergo etc.

Si dicas quod huiusmodi forma angeli est nata per se subsistere sine sua materia propria, ergo est anima intellectiva - omnis enim forma per se vivens vita intellectuali, nata per se sine suo perfectibili existere,

est anima intellectiva - ; et ita sequitur quod forma angeli non differt ab anima rationali nisi solum in hoc, quod anima rationalis est nata informare corpus et ista non. Hoc autem est falsum ; ergo etc.

Sic ergo dico quod nec angelus nec anima est composita ex forma et materia.

Aliqui [*Thomas Aquinas, Summa theologiae I, qu. 50, a. 2*] autem probant istam conclusionem aliter sic. Modus operandi sequitur modum essendi ; sed angelus in operando abstrahit a materia et a conditionibus materialibus : intelligit enim abstrahendo ab istis omnibus. Ergo nec in essendo habet materiam partem sui.

Sed ista ratio nichil valet. Ita enim angelus abstrahit a forma in intelligendo sicut a materia ; abstrahit etiam ab omni potentia et ab omni actu et omni individuo, cum intelligit universale non intelligendo aliquid particulare. Ergo inferas per rationem tuam quod angelus nec est forma nec materia nec actus nec potentia nec etiam res aliqua singularis. Cum enim non sit singularis in intelligendo, quia abstrahit ab omni singulari, sequitur per rationem tuam quod nec erit singularis in essendo. Hoc autem est falsum ; ergo etc.

(Rationes in oppositum)

Sed contra istam conclusionem arguitur primo sic. Cui non repugnat maior compositio nec minor ratione suae perfectionis ; sed compositio ex subiecto et accidente, quae maior est compositione ex forma et materia, cum sit rerum magis diversarum et minus facientium unum, non repugnat angelo nec animae ; ergo etc.

Praeterea, compositio generis et differentiae est maior compositione materiae et formae ; sed ista est in angelo ; ergo etc. Maior patet, quia quanto extrema alicuius compositionis sunt magis differentia, tanto istorum compositio est maior. Sed duae differentiae divisivae alicuius generis magis differunt quam species ipsae ; ergo etc.

Praeterea, ubicumque reperitur propria passio materiae, ibidem et reperitur materia ipsa ; sed in angelo et in anima reperitur pati, quod est propria passio materiae ; ergo etc.

Praeterea, qualem ordinem habent actus aliquorum generum, talem ordinem habent potentiae ipsorum. Sed actus substantialis et actus accidentalis talem ordinem habent, quod semper actus accidentalis praesupponit actum substantialem. Ergo et potentia ad actum accidentalem praesupponit necessario potentiam substantialem. Sed in angelo est potentia ad actum accidentalem ; ergo etc. Sed huiusmodi potentia est materia, quare etc.

(Responsio ad rationes in oppositum)

Ad ista per ordinem. Ad primum, dico quod aliqua compositio potest intelligi esse maior dupliciter, secundum duo quae concurrunt ad compositionem. Ad omnem enim **[27vb]** compositionem concurrunt differentia seu componentium distinctio - nisi enim componentia distinguerentur, non componerent -, et potentia unius componentium ad alterum vel utriusque ad tertium. Ex illis enim, quae sic inter se distinguuntur quod nec unum est in potentia ad aliud nec ambo ad tertium, non potest fieri sive resultare aliquid per se unum, nec per consequens

talia possunt aliquid compositum constituere. Primum istorum, videlicet distinctio componentium, est maior sicut materiale et minus principale, secundum est sicut principale et formale.

Per haec tunc ad rationem. Quando dicitur quod compositio ex subiecto et accidente est maior compositione ex materia et forma, dico quod verum est quantum ad id quod est materiale in compositione, puta quantum ad ipsam differentiam componentium. Quantum autem ad aliud, quod est formale et principale in compositione, quod quidem est potentia unius componentium ad alterum vel utriusque ad tertium, maior compositio et perfectior est illa compositio quae est ex forma et materia, quam illa quae est ex subiecto et accidente. Magis enim materia est in potentia ad formam substantialem, cum sit ad ipsam in potentia simpliciter, quam subiectum ad formam accidentalem, cum sit ad ipsam in potentia tantum secundum quid. Materia enim est in actu secundum quid et in potentia simpliciter, e converso autem subiectum est in actu simpliciter et in potentia secundum quid. Forma etiam et materia sunt in potentia ad aliquid tertium, non autem accidens et subiectum; quare etc.

Ad secundum de compositione generis et differentia, aliqui [*Petrus Aureoli, In II Sent., d. III, qu. 2, a. 5; Romae 1605, p. 71*] dicunt quod compositio generis et differentiae non est realis, sed tantum secundum rationem. Sed contra: istud, quod realiter movet potentiam alio non movente, est realiter ab ipso distinctum; sed individuum coloris movet visum a remotis individuo albedinis non movente ipsum; ergo etc.

Et ideo dico aliter, quod in compositione est considerare duo, ut dictum est, videlicet differentiam componentium et potentiam sive potentialitatem ipsorum. Tunc dico quod, licet genus et differentia vel saltem differentiae divisivae generis magis distinguantur quam duae species, magis tamen genus in actu quam in potentia. Licet enim genus, puta color, sit in potentia ad albedinem, tamen est in actu simpliciter. Potentia autem materiae excludit actum simpliciter: est enim materia in potentia ad actum simpliciter et est tantum in actu secundum quid. Et ideo, quia potentia generis ad speciem est minor potentia materiae ad formam, compositio materiae et formae est maior compositione generis et differentiae non obstante etiam diversitate maiori generis et differentiae quam materiae et formae, si ponatur maior. Vel potest etiam dici aliter, quod unitas generis est compositior et per consequens minor unitate materiae: ad plura enim se extendit genus quam materia.

[28ra] Ad tertium de passione materiae, dico quod duplex est passio sive pati. Quoddam, quod est via ad esse simpliciter, puta ad formam substantialem et ad compositum sequens, et talis est propria materiae nec est in aliquo sine materia; talis autem non est in angelo nec in aliquo incorporali forte. Quoddam (quoddam: quod *cod.*) pati sive passio est non tantum respectu formae substantialis, sed etiam respectu alterius cuiuscumque, ut videlicet est via non tantum ad esse simpliciter, sed etiam ad esse secundum quid. Et talis passio non est propria materiae, immo extendit se ad subiectum quodcumque, et talis solum est in angelis. Ipsi enim sunt in potentia non ad esse simpliciter, sed ad esse secundum quid, videlicet ad actum aliquem accidentalem.

Ad ultimum, quando arguitur: « qualem ordinem habent actus », etc., nego. Aliter enim se habet actus ad actum et aliter potentia ad

potentiam. Actus enim accidentalis praesupponit actum substantialem sicut proprium eius subiectum: accidens enim est actus alteri inhaerens, substantia autem est actus per se subsistens. Et ideo accidens sive actus accidentalis praesupponit actum substantialem sicut subiectum, cui inhaeret. Ipsa autem potentia accidentalis sive ad accidens non habet pro subiecto potentiam substantialem sive materiam, et ideo non oportet quod ipsam praesupponat. Vel potest dici aliter, distinguendo de potentia: est enim duplex potentia, videlicet obiectiva et subiectiva. Concedo tunc quod qualem ordinem habent actus, talem ordinem habent potentiae ad illos actus, loquendo de potentiis obiectivis ipsorum, non autem loquendo de potentiis subiectivis, ut visum est. Et ibi concedo tunc quod qualem ordinem habent actus accidentalis et substantialis, hoc est accidens in actu, talem habent eorum potentiae obiectivae. Sicut enim accidens in actu est posterius substantia in actu et praesupponit (praesupponit: praesumit *cod.*) ipsam, ita consimiliter in potentia prius est substantia quam accidens. Loquendo etiam de potentia subiectiva potest adhuc concedi quod qualem ordinem habent aliqui actus, talem habent potentiae subiectivae ad illos, et hoc supposito quod ad illos actus sint potentiae subiectivae. Non enim ordo potentiarum potest esse realis, talis qualis est ordo actuum, nisi suppositis extremis ordinis utriusque. Ubi enim non reperitur potentia subiectiva, sed actus, ibi non est ordo potentiarum, licet sit ordo actuum.

Sic enim in proposito. Hic enim sunt distincti actus, videlicet substantialis et accidentalis, non autem potentiae subiectivae. Ideo, licet sit in angelo ordo actuum, non est tamen ordo aliquis potentiarum subiectivarum, cum tamen non sit in eis nisi una potentia subiectiva, quae videlicet est ad actum accidentalem.

Hoc de tertio (secundo *cod.*, sed tertio in Z 112 vb).

(Articulus quartus: Utrum talis substantia sit composita ex actu et potentia)

Quantum ad quartum (quartum: tertium *cod.*), dico quod in angelis est compositio ex actu et potentia, ut alias [*cf.* qu. 15] ostendetur. Ad rationes in principio, patet ex dictis.

Sequitur quaestio (quaestio *om. cod.*).

[28ra] Quaestio 14: Utrum in substantiis separatis possint esse plura individua in eadem specie

Viso de creatura media spirituali quantum ad eius entitatem, restat videre de eius unitate. Et quantum ad hoc, quaero **[28rb]** utrum in substantiis separatis possint esse plura individua in eadem specie.

Videtur quod non, quia ubi non est quantitas nec materia non potest esse distinctio materialis, cum ista, secundum Philosophum, V *Metaphysicae*, sint principia numeraliter distinguendi et individuandi. Sed in substantiis separatis non est materia nec quantitas; ergo etc.

Contra. Quaecumque aliqua ex opposito dividuntur, si sub uno membro illius divisionis sunt vel possunt esse plura individua sub eadem specie, et sub alio ; sed substantia dividitur per materialem substantiam et immaterialem, et immaterialis per unibilem et non unibilem, et unibilis habet sub se plura individua eiusdem speciei; ergo etc.

Circa istam quaestionem sic procedendum est. Primo enim videbitur utrum quantitas sit principium individuationis in substantiis materialibus. Secundo, utrum materia sit principium individuationis in eis. Tertio, utrum in substantiis separatis possint esse plura individua in eadem specie. Quarto, quid est de facto.

(Articulus primus : Utrum quantitas sit principium individuationis in substantiis materialibus)

Quantum ad primum, est una opinio [cf. *Godefridus de Fontibus, Quodlibet VII, qu. 5 ; ed. Ph. Hoffmans, Philosophes Belges III, p. 328*], quod in materialibus quantitas est principium individuationis. Pro ista opinione arguitur primo sic : illud, quod est de se indivisibile, non dividitur nisi per illud, quod est de se divisibile ; sed substantia est de se indivisibilis, quantitas autem est de se divisibilis ; ergo etc. Sed illud, quo natura multiplicatur et dividitur, est ratio individuationis ; ergo etc.

Praeterea confirmatur, quia omne tale non primo reducitur ad primo tale. Sed substantia non est divisibilis per se primo, sed quantitas. Ergo nec substantia dividitur nec numeratur seu multiplicatur nisi per quantitatem ; quare etc.

Praeterea, haec est intentio Philosophi, V *Metaphysicae*, ubi dicit quod quantum est quod est divisibilis in aliqua, quorum utrumque aut alterum est per se hoc aliquid. Nunc autem illud, quod dividitur et multiplicatur, oportet quod habeat partes eiusdem rationis. Hoc autem praecise est quantitas. Ergo etc.

Contra istam opinionem arguo primo sic: individuum cuiuscumque generis est unum essentialiter et per se - ordo enim lineae praedicamentalis est ordo per se. Sed illud, quod componitur ex subiecto et accidente, non est unum essentialiter et per se, sicut nec quodcumque compositum ex rebus diversorum generum quorumcumque. Ergo individuum substantiae non includit rem alterius generis cuiuscumque ; ergo etc.

Praeterea secundo : quaecumque sunt individua per aliquid formaliter unum, sunt formaliter unum. Ista patet, quoniam per unum ut unum non possunt aliqua formaliter esse plura. Sed individua omnia decem generum in eodem subiecto existentium sunt eadem quantitate quanta. Si ergo sunt individua per unam et eandem quantitatem, sequitur quod omnia erunt formaliter unum individuum. Hoc autem est falsum et contra Philosophum 5 *Metaphysicae*, ubi dicit quod quaecumque distinguuntur genere distinguuntur numero et specie ; ergo etc.

Praeterea tertio: quaecumque praecise per quantitatem distinguuntur, distinguuntur accidentaliter, non substantialiter. Sed quaecumque individua eiusdem speciei in genere substantiae

distinguuntur substantialiter. Ergo non distinguuntur nec per consequens individuuntur per quantitatem.

Praeterea, <quando> aliqua superiora e-[28va]-qualiter respiciunt sua inferiora et equaliter distinguuntur in eis et descendunt. Sed quaelibet species equaliter respicit sua individua sub se contenta: quaelibet enim species respicit immediate sua individua. Ergo et quaelibet species descendit immediate in sua individua, non mediante aliquo alio sive individuo alicuius alterius speciei; ergo etc.

Et ideo dico aliter. Ad cuius evidentiam est sciendum, quod quantitatem esse principium individuationis potest dupliciter intelligi: uno modo, quod ipsa quantitas sit ratio individuandi et materialiter distinguendi intrinsece et quidditative, et sic est impossibile. Alio modo, quod sit ratio individuandi et numeraliter distinguendi non quidditative et intrinsece, sed sicut ratio necessario coexigita ad huiusmodi materialem distinctionem, et hoc dispositive et extrinsece. Et hoc etiam modo potest intelligi dupliciter, quia vel quod quantitas sit ratio simpliciter necessario coexigita respectu cuiuscumque agentis ad huiusmodi divisionem seu materialem distinctionem, vel non simpliciter et respectu cuiuscumque agentis, sed tantum respectu materialis agentis. Et isto modo, quia agens naturalis non agit nisi in quantum, ita quod necessario praesupponit quantum, ideo concedo quod naturalis agens non multiplicat formam aliquam, nec potest multiplicare in eadem specie nisi praesuppositis diversis quantitibus et diversis individuis quantis.

Tunc ergo dico, quod cum (cum : alias *cod.*, *sed cum in N*) individuum quantitatis sit posterior individuo substantiae, quod per consequens quantitas non potest esse nec est ratio intrinseca individuandi sive naturaliter distinguendi, nec etiam ratio dispositive simpliciter necessario coexigita, sed tantum respectu naturalis agentis non potentis formam educere nisi de materia quanta. Quia enim duae formae substantiales ultimae non possunt perficere simul eandem partem materiae, licet bene successive, et agens naturale non potest introducere formam nisi in materia disposita, ideo diversae formae substantiales simul existentes virtute sive actione naturalis agentis arguunt diversas partes materiae et diversas quantitates. Dico autem ‘simul’, quia successive non : eadem enim est materia numero in genito et in corrupto.

Ad primum in contrarium, quando dicitur, quod substantia non est per se divisibilis, dico quod duplex est divisio [cf. J. Duns Scotus, *Ordinatio II, d. III, q.4, § 106*]. Quaedam enim est divisio totius (totius *add. universalis in N et Rep. II B, 14ra*) in suas partes subiectivas. Alia est totius integralis in suas partes integrales quantitativas, qua quidem divisione dividitur linea aliqua duorum pedum et ex consequenti substantia sibi subiecta in suas partes. Et haec divisio est alia a priori, tum (tum : inde *cod.*, *sed tum in N*) quia prior est communior quam sit secunda - illa enim divisio totius universalis in partes subiectivas reperitur in quolibet genere, alia autem non reperitur per se nisi in genere quantitatis - ; tum secundo, quia totum universale salvatur in qualibet parte [28vb] sui per quam vel in qua dividitur, totum autem integrale non salvatur in aliqua parte sui.

Tunc ergo ad rationem, concedo quod substantia de se est indivisibilis, loquendo de divisione quae est totius integralis in partes quantitativas, et quantitas illo modo est divisibilis de se. Sed hoc non obstante, substantia est de se divisibilis sine quantitate divisione totius universalis in partes subiectivas : licet enim non possit sine quantitate actu praesupposita dividi a quocumque agente - quia non ab agente naturali, ut dictum est -, potest tamen distinguere multipliciter et dividi ab agente primo sine quacumque praesupposita quantitate.

Ad illud Philosophi : « quantum est divisibile », etc., dico quod Philosophus loquitur ibi de divisione totius in partes quantitativas (quantitativas : subiectivas *cod.*, *sed* quantitativas *in Z 113 rb et in Rep. II B, 14ra*). Et loquendo de tali, concedo quod omne aliud a quantitate dividitur per accidens, puta per quantitatem ipsam. Loquendo autem de divisione quae est totius universalis in partes subiectivas, substantia et quaelibet res cuiuscumque alterius generis est per se sine quantitate divisibilis quantum est de se, licet, quia agens naturale non agit nec educit formam nisi de materia quanta, non potest multiplicari seu dividi naturaliter ab ipso naturali agente sine praesupposita quantitate. Nec tamen ex hoc intendit Philosophus quod substantia individuetur vel distinguatur numeraliter per quantitatem intrinsece et quidditative, cum dicit 7 *Metaphysicae* [*Metaph. VII, 1, 1028a32-33 ; AL XXV-3, 133*] quod substantia est primum omnium diffinitione, tempore et natura, et per consequens individuum substantiae primum individuis generum omnium aliorum.

Hoc de primo.

(Articulus secundus : Utrum materia sit principium individuationis in substantiis materialibus)

Quantum ad secundum, est opinio [cf. Thomas Aquinas, *Super Boethium De Trinitate, qu. 4, a.2 ; De ente et essentia, c. 2*] quod materia in rebus materialibus est principium individuationis. Hoc probatur primo sic : illud, quo res potest esse et non esse, est materia, secundum Philosophum VII *Metaphysicae*. Sed illud, quo unum individuum distinguitur ab alio materialiter, est quo ipsum individuum potest esse et non esse - species enim ipsa de se non est generabilis nec corruptibilis, sed tantum individuum ; ergo etc.

Praeterea, illud quod de se est unum non dividitur nisi per illud quod de se non est unum. Humanitas vel quaecumque alia specifica quidditas de se est una ; ergo etc. Sed illud, quod de se non est unum, est materia ; ergo etc.

Praeterea, haec etiam videtur esse intentio Philosophi V *Metaphysicae*. Ibi enim Philosophus probat quod intelligentiae non sunt eiusdem speciei ex hoc, quia non habent materiam ; quaecumque enim sunt eadem specie et solo numero distinguuntur, materiam habent ; ergo etc. (ergo etc. *add.* ergo etc. *cod.*).

Praeterea, VII *Metaphysicae*, dicit quod quae distinguuntur secundum materiam, distinguuntur numero, ut mas et foemina (mas et foemina : materias et scientia *cod.*, *sed* mas et foemina *in C*) distinguuntur quippe sive dividuntur numero per materiam. Et Commentator ibidem

dicit quod causa multitudinis individuorum ab eodem agente est materia. V etiam *Metaphysicae* dicit Philosophus quod eadem numero sunt quorum materia est eadem sive una.

Sed contra istam opinionem arguo primo sic: quaecumque dividuntur sive distinguuntur in actu, dividuntur per aliquid quod est in actu [29ra], non per aliquid quod est in potentia; potentia enim numquam dat esse in actu. Sed duo individua in genere substantiae distinguuntur actualiter simpliciter. Ergo distinguuntur per aliquid simpliciter in actu. Sed materia est ens simpliciter in potentia; ergo etc.

Praeterea (praeterea : *add.* quando *cod.*), dicitur : « quando aliqua passio consequitur per se aliquid subiectum et adaequate, ubicumque perfectius reperitur ratio subiecti, perfectius reperitur ratio passionis ». Sed unitas per se consequitur ens secundum Philosophum IV *Metaphysicae*. Ergo ubicumque reperitur perfectius ratio entis, ibi reperitur ratio unitatis. Sed forma perfectius habet rationem entitatis et perfectius dat esse quam ipsa materia; ergo et magis dat rationem unitatis. Sed perfectior et maior ratio unitatis quae possit esse est unitas numeralis; ergo ista magis est a forma quam a materia; ergo etc. Confirmatur, quia unumquodque sicut se habet ad esse sic se habet ad unum sive ad unitatem consequentem esse; ergo a quo esse alicuius est principalius, ab eo est principalius eius unitas. Sed forma dat esse principalius quam materia, ergo et unum; ergo etc.

Praeterea, animae separatae distinguuntur numero. Quaero per quid: non per corpora nec per habitudines ad ipsa; ergo etc. Probatio assumpti: quod non per corpora patet, quia destructis corporibus adhuc animae separatae numero sunt distinctae. Quod non per habitudines ad corpora, probo sic: animae separatae distinguuntur actu inter se; sed (sed *add.* se *cod.*) huiusmodi aptitudo animae ad corpus sive habitudo non est actualis, sed tantum aptitudinalis: non enim est aliqua habitudo in actu animae ad corpus, nisi quando anima actu informat corpus; ergo per huiusmodi habitudines, quae non sunt in actu, non possunt animae separatae actu distingui.

Praeterea, illa quae sunt absoluta et in genere absoluto et distinguuntur absolute, non possunt distingui per aliquid relativum; sed duae animae separatae distinguuntur absolute et in genere absoluto, ergo non per aliquas habitudines.

Praeterea, posterius non potest esse ratio distinguendi prius; sed fundamentum cuiusque habitudinis est prius ordine naturae ipsa habitudo; ergo habitudo non potest sibi esse ratio distinguendi ab alio.

Praeterea, nulla aptitudo ad aliquid est magis propria huic fundamento quam illi, nisi quia hoc est distinctum ab illo; ergo haec etiam anima (anima *om. cod.*, sed *add.* in *Z 113rb et Y 91ra*) non habet habitudinem ad hoc corpus magis quam alia (alia : anima *cod.*), nisi quia haec anima est alia et distincta ab illa; ergo distinctio animarum est causa distinctionis habitudinum, non e converso; quare etc.

Confirmatur, quia in eisdem causis non potest esse circulus secundum numerum. Sed causa quia haec habitudo, puta huius animae ad hoc corpus, est alia ab habitudo alterius animae, est quia haec anima est distincta ab illa. Ergo non potest poni e converso, puta quod animae distinguantur per habitudines. Ergo patet quod, cum animae separatae per

se subsistentes distinguantur numero non per corpus nec per habitudinem ad corpora, ut probatum est, quod substantiae immateriales non distinguuntur [29rb] numero per materiam.

Praeterea, probo (probo *om. cod.*) quod haec sit contra Philosophum et contra Commentatorem. Philosophus enim, II *De anima* [*De an. II, 9, 421a 6*], dividens substantiam, dicit quod duplex est substantia : quaedam est materia, quae quidem non est hoc aliquid (aliquid *om. cod.*); alia quae est forma, quae est hoc aliquid ; et tertia quae est ex hiis, et hoc aliquod individuum. Ergo forma dat primo composito hoc aliquid, non ipsa materia, cum nec ipsa sit simpliciter hoc aliquid in actu.

Praeterea, quia (quia : quod *cod.*) Commentator in commento 8 [*In De anima, II, comm. 8*, ed. Crawford, p. 143, lin. 96-97], dicit quod individuum substantiae non est individuum nisi per formam et non per materiam. Unde et Philosophus, aliter dans differentiam inter naturalia et artificialia, dicit quod individuum in artificialibus est per materiam principaliter, in naturalibus autem per formam.

Praeterea, IV *Metaphysicae* [*Metaph. IV, 2, 1003b22-23 ; AL XXV-3, 68*] dicit quod ens et unum idem et una natura ; sed individuum est ens simpliciter et principaliter per formam ; ergo et unum.

Et ideo dico aliter. Ad cuius evidentiam, est sciendum quod ista opinio, quae ponit materiam esse causam individuationis, potest tripliciter intelligi, sicut et praecedens opinio de quantitate. Uno modo, quod materia sit praecisa causa individuationis et distinctionis individuorum sub eadem specie, et hoc est impossibile. Alio modo, quod sit principaliter causa, non tamen praecisa, et hoc etiam est falsum : quod enim non est principalis causa essendi, nec distinguendi. Tertio modo, quod materia sit causa praeexigita non simpliciter necessario nec respectu cuiuscumque agentis, sed tantum respectu naturalis ; et sic est verum, quoniam naturale agens non producit nec potest producere formam nisi de materia praesupposita. Et ideo, quia agens naturale non potest in eadem parte materiae simul introducere diversas formas, nec potest formam aliquam educere nisi de materia praesupposita, idcirco multitudo individuorum ab eodem naturali agente non potest esse nisi propter diversas partes materiae praesuppositas, cum in eadem parte materiae, ut dictum est, non possint ab agente naturali diversae formae ultimae introduci.

Et ita dico, quod materia nec est principalis causa distinctionis individuorum sub eadem specie et praecisa, nec necessario simpliciter praeexigita, sed tantum praeexigita respectu naturalis agentis.

Praeterea Commentator, II *De anima* commento 8, ut antea allegatum est : « individuum aliquod substantiae est individuum per formam et non per materiam » [Averroes, *In Aristotelis De anima II, comm. 8*, ed. Crawford (Cambridge/Mass., 1953), p. 141, lin. 54-57 et p. 143, lin. 96-97]. Confirmatur, quia secundum Philosophum ens et unum idem et una natura ; ergo a quo compositum habet principaliter suam entitatem, ab eo principaliter habet suam unitatem (unitatem : veritatem *cod.*); sed compositum in genere substantiae habet a forma principaliter suam entitatem, ergo et unitatem (unitatem : veritatem *cod.*).

Quid ergo est principium individuationis ? Dico quod individuum est enim per se directe in genere. Forma autem non est per se directe in genere, sicut nec etiam materia ; et ideo nec forma nec materia est principium individuationis. Sed huiusmodi principium sive differentia sumitur a toto sicut et quaecumque alia differentia cuiuscumque speciei vel generis subalterni, ita quod quodlibet individuum cuiuscumque generis est individuum per propriam et positivam differentiam suae speciei ipsam speciem dividentem. [29va] Sicut tamen (enim ???) ad constitutionem speciei, puta hominis, concurrunt forma sicut pars principalior et materia sicut minus principalis, ita et ad constitutionem individui, puta Sor, haec forma et haec materia, scilicet haec anima et hoc corpus, quorum utrumque est causa cuiuslibet non ex aequo, et ita causa individui sive individuationis non est materia nec forma tantum, sed utrumque.

Tunc ad auctoritates Philosophi et Commentatoris, quando dicitur : « diversa numero materiam habent », dico quod ista conclusio Philosophi, videlicet quod quaecumque diversa numero habent materiam, dependet ex duabus praemissis, quarum prima est, quod agens naturalis non potest introducere formas diversas ultimas simul (simul : facit *cod.*, sed simul in *Z 113 vb*) in eadem parte materiae ; secunda praemissio est (est *om. cod.*), quod nullum agens potest producere nec educere formam aliquam nisi de subiecto praesupposito. Ex istis autem principiis bene sequitur praedicta conclusio, videlicet quod quaecumque differentia numero necessario habent materiam. Quia autem nos ponimus alia principia, et ideo oportet nos ponere aliam conclusionem. Nos enim ponimus quod est aliquod agens, puta primum, quod non praesupponit materiam in agendo, et quod forma substantialis potest esse et multiplicari sine materia per potentiam et virtutem illius. Et ideo oportet nos aliter dicere quam Philosophus dixerit.

Tunc ergo dico quod dictum Philosophi, videlicet quod materia est causa distinctionis sicut praexigita ad ipsam, est verum non simpliciter, sed solum respectu naturalis agentis. Et per hoc patet ad omnes auctoritates Philosophi et Commentatoris.

Hoc de secundo.

(Articulus tertius : Utrum in substantiis separatis possint esse plura individua eiusdem speciei)

Quantum ad tertium, ubi videndum utrum in intelligentiis possint esse plura individua sub eadem specie, est una opinio quod non, sed quod quaelibet species habet tantum unicum individuum totam perfectionem eius continens, et ideo non potest habere plura.

Pro ista opinione arguitur, quia multitudo individuorum in eadem specie non est nisi propter conservationem speciei ; sed in separatis substantiis in unico individuo sufficienter tota species conservatur ; ergo etc.

Contra istam opinionem arguo primo, quod est articulus condemnatus sub triplici forma. Primo sic : ponere quod prima causa non potest facere plures mundos numero, error. Sed constat quod, si Deus

potest facere alium mundum ab isto solo numero differente, potest etiam facere alias intelligentias ab istis, qui nunc sunt, solo numero differentes. Si enim faceret alias species ab istis, iam iste mundus non esset eiusdem speciei cum isto (illo ?), cum huiusmodi substantiae separatae sint partes principales universi. Secundo, est articulus excommunicatus sub ista forma : quod Deus non potest facere plura individua in eadem specie sine materia, error. Tertio, sub ista forma : quod Deus non potest facere plures intelligentias in eadem specie, error.

Et ideo dico, quod possunt esse plures intelligentiae in eadem specie, et hoc teneo non solum propter articulum, sed etiam propter rationem.

Unde probo hoc primo sic : si in intelligentiis non possent esse plura individua sub ea-[29vb]-dem specie, hoc non esset, nisi quia non habent materiam nec quantitatem. Sed hoc non obstat, ut patet de animabus a corporibus separatis ; ergo etc.

Praeterea, intellectus affirmans idem de seipso (eodem ?) vel etiam negans, ut dicendo « homo est homo » vel « homo non est homo », habet simul duos conceptus sive actus intelligendi solo numero distinctos ; ergo distinctio numeralis non fit per materiam nec per quantitatem. Consequentia patet, quia huiusmodi actus sunt in eodem subiecto numero. Sed probo consequens, et primo quod intellectus habet duos actus distinctos numero, quia ubi est tantum unus actus numero, ibi nulla potest esse actuum compositio nec divisio; sed hoc dicendo : « homo est homo », est vera compositio, et hoc dicendo : “homo non est homo”, est vera divisio; ergo etc. Et hoc est etiam quod dicit Philosophus VI *Metaphysicae*, quod intellectus dicendo idem de eodem utitur uno ut duobus. Non utitur autem uno ut duobus, nisi quia de eodem obiecto habet duos actus ; quare etc. Quod autem huiusmodi actus sint eiusdem speciei patet, quia sunt de eodem obiecto et sub eadem ratione formali.

Praeterea, illud quod ad sui esse non requirit materiam, nec ad sui divisionem ; sed substantia sive forma immaterialis per se subsistens non requirit ad sui esse materia ; ergo etc.

Praeterea, accipio fundamentum oppositum fundamento quod ipsi accipiunt et arguo sic: omne individuum cuiuscumque speciei non comprehendens in se totam perfectionem suae speciei compatitur secum aliud individuum in eadem specie; omnis enim species non comprehensa tota ab aliquo individuo est plurificabilis in pluribus individuis. Sed nulla intelligentia citra primam est comprehensa secundum totam suam perfectionem suae speciei ab aliquo individuo; ergo etc. Probatio minoris: quanto aliqua species est illimitatior et perfectior, tanto individuum comprehendens eius totam perfectionem est illimitatius; sed intelligentia est perfectior vel saltem non est imperfectior natura specifica hominis ; ergo nec individuum comprehendens totam eius perfectionem erit imperfectius individuo comprehendente perfectionem naturae specificae hominis ; sed tale individuum, si poneretur, esset infinitum (infinitum *add. in vigore in Rep. II B, 14va*); ergo etc. Probatio assumpti, puta quod huiusmodi individuum totam perfectionem hominis comprehendens esset infinitum in actu, quia tale individuum tantum in actu esset (esset *om. cod., sed add. in Z 114 ra*) quanta sunt omnia individua speciei in potentia ; sed ista sunt infinita in potentia ; species enim plurificabilis in

pluribus individuis non determinat sibi numerum aliquem individuorum ; ergo etc.

Et ita sequitur quod, si angelus movens caelum containeret totam perfectionem suae speciei, esset infinitus in actu ; et cum agens sive movens infinitae virtutis moveat mobile in instanti, per consequens sequeretur quod angelus moveret caelum in instanti. Nec potes hic fugere, sicut fugit Commentator, dicendo quod, licet primus motor sit infinitae virtutis, tamen movet successive, non in instanti, propter finitam virtutem motoris coniuncti [30ra] et immediati. Talis, inquam, fuga non habet locum in proposito, cum ponatur uterque motor virtutis infinitae, tam separatus videlicet quam coniunctus ; ergo etc. Dico ergo quod in substantiis separatis a materia possunt esse plura individua sub eadem specie.

Et quando dicitur quod non, quia individuatio et numeralis multitudo seu distinctio sit per materiam, dico quod non est verum nisi tantum eo modo quo superius dictum est, et tantum in illis quae habent materiam partem sui ; in aliis autem, quae non habent materiam partem sui, non est verum . Quod enim non dependet a materia quantum ad esse, nec dependet ab ea quantum ad distinctionem. Unde et si Philosophus concessisset et vidisset quod primum agens potest producere non de aliquo subiecto praesupposito et (et *om. cod.*) potest etiam quamcumque formam absolvere a materia, numquam posuisset formam distingui seu dividi per materiam.

Hoc de tertio.

(Articulus quartus : Quid sit de facto)

Quantum ad quartum, prout videlicet sit de facto, utrum sint sub eadem specie plures de facto vel non, credo quod de facto sunt plures sub eadem specie. Mirum enim videtur quod tot milia milium angelorum, quot ponit esse Scriptura, essent diversarum specierum.

Praeterea, probabile est quod omnes angeli deputati ad custodiam hominum - quilibet enim homo habet angelum custodem sibi deputatum - sint eiusdem speciei, sicut et ipsi homines ad quorum custodia deputantur seu ordinantur.

Praeterea, probatum est quod plures angeli possunt esse in eadem specie . Nunc autem, si esset unicum solum individuum hominis, illud sciens posse esse secum aliud individuum eiusdem speciei, numquam existens solitarium videtur esse consolatum ; omne enim animal politicum naturaliter diligit sibi simile. Et multo magis individuum naturae rationalis sive intellectualis quanto perfectius, tanto perfectius naturaliter diligit sibi simile in specie. Et ita magis quilibet angelus videtur esse consolatus habens sibi similem in specie quam si solus esset, nullum eiusdem speciei secum habens ; quare etc.

Praeterea, quod tot homines eiusdem speciei sint beati, si non esset nisi unicum individuum sub una specie in substantiis separatis, nulla videtur esse correspondentia nec proportio hominum et angelorum, quare etc.

Unde etiam dico quod magis esset probabile quod omnes substantiae separatae immateriales ponerentur esse eiusdem speciei, sicut

et omnis substantia intellectualis materialis, puta homo, quam ponere quod omnes sint diversarum specierum. Hoc tamen (mihi ?) videtur. Quid sit de facto, Deo notum est.

Ad rationes in principio patet ex dictis.

Sequitur quaestio.