

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

PIERO DI VONA
Studi sulla Scolastica della
Controriforma. L'esistenza
e la sua distinzione metafisica
dall'essenza

Firenze, La Nuova Italia, 1968

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università
degli Studi di Milano, 48)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia** (CC BY-NC-ND 2.5). Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;

- l'opera non sia usata per fini commerciali;

- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia** (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

XLVIII

SEZIONE A CURA
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

14

PIERO DI VONA

STUDI SULLA SCOLASTICA
DELLA CONTRORIFORMA

L'ESISTENZA E LA SUA DISTINZIONE METAFISICA
DALL'ESSENZA



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

DIRITTI RISERVATI

1^a edizione: ottobre 1968

Tutti i diritti di traduzione e di riproduzione (anche di semplici brani riprodotti per radiodiffusione) sono riservati per tutti i paesi, compresi i Regni di Norvegia, Svezia e Olanda.

Questo volume è stato stampato con il contributo, parziale, del Consiglio Nazionale delle Ricerche (Gruppo di ricerca su: "La filosofia del Cinquecento e del Seicento nei suoi rapporti con la scienza").

Printed in Italy

© Copyright 1968 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

INDICE - SOMMARIO

INTRODUZIONE	Pag.	1
1. - Spinoza e la Scolastica della Controriforma	»	1
2. - Limiti della ricerca	»	8
CAPITOLO I - DA PERERIO A MOLINA	Pag.	13
1. - Pererio	»	13
2. - Fonseca	»	16
3. - Bañez	»	20
4. - Zumel	»	25
5. - Mas	»	29
6. - Gregorio di Valenza	»	36
7. - La <i>Fisica Conimbricense</i> e Luigi de Molina	»	38
CAPITOLO II - ZUÑIGA, SUAREZ E VAZQUEZ	Pag.	42
1. - Introduzione	»	42
2. - Zuñiga	»	44
3. - Suarez: concetti preliminari ed esposizione delle sentenze	»	47
4. - Suarez: l'eternità dell'essenza	»	51
5. - Suarez: potenza ed atto	»	51
6. - Suarez: l'identità dell'essere attuale dell'essenza con l'« esse existentiae »	»	53
7. - Suarez: la distinzione tra l'esistenza e l'essenza	»	56
8. - Suarez: il concetto d'esistenza	»	60
9. - Suarez: le conseguenze della dottrina	»	62
10. - Gabriele Vazquez	»	65
11. - Come fu intesa la distinzione tomistica dagli avversari	»	68

CAPITOLO III - LA SCOLASTICA RIFORMATA DEL PRIMO SEI-	
CENTO	Pag. 71
1. - Introduzione e Cornelio Martini	» 71
2. - Clemente Timpler	» 75
3. - La decadenza del tomismo tra i riformati tedeschi	» 76
4. - Jacopo Martini	» 77
5. - Jacopo Werenberg	» 79
6. - Bartolomeo Keckermann	» 80
7. - Giovanni Enrico Alsted	» 81
8. - Giovanni Combach	» 84
9. - Cristoforo Scheibler	» 85
10. - Gilbert Jacchaeus	» 89
11. - Frank Burgersdijck	» 90
CAPITOLO IV - FRANCESCO ALBERTINI E PEDRO HURTADO DE	
MENDOZA	Pag. 93
1. - Introduzione	» 93
2. - Albertini: l'eternità dell'essenza	» 94
3. - Albertini: la distinzione dell'esistenza dall'essenza	» 101
4. - Albertini: altre questioni sull'esistenza	» 108
5. - Hurtado de Mendoza: il possibile	» 109
6. - Hurtado de Mendoza: la distinzione tra l'esistenza e l'essenza	» 115
7. - Hurtado de Mendoza: difficoltà concernenti l'esistenza e conclu- sioni	» 121
CAPITOLO V - DA EUSTACHIUS A S. PAULO AD ALAMANNI	
	Pag. 123
1. - Eustachius a S. Paulo	» 123
2. - Martino Meurisse	» 124
3. - Alamanni	» 133
CAPITOLO VI - RAFFAELE AVERSA E ZACCARIA PASQUALIGO	
	Pag. 137
1. - Aversa: l'essenza e la sua eternità	» 137
2. - Aversa: l'esistenza e la sua distinzione dall'essenza	» 143
3. - Aversa: conseguenze della dottrina	» 154
4. - Pasqualigo: l'essenza	» 156
5. - Pasqualigo: le cause delle essenze e la potenza obbiettiva	» 164
6. - Pasqualigo: l'esistenza	» 167

7. - Pasqualigo: la distinzione tra l'esistenza e l'essenza	Pag. 171
8. - Pasqualigo: altre dottrine sull'esistenza	» 180
CAPITOLO VII - DA ARRIAGA A TELLEZ	Pag. 184
1. - Arriaga: il possibile	» 184
2. - Arriaga: la distinzione dell'esistenza dall'essenza	» 189
3. - Arriaga: conseguenze e conclusioni	» 194
4. - Giovanni di S. Tommaso: fondamenti della distinzione	» 195
5. - Giovanni di S. Tommaso: la polemica con gli avversari	» 203
6. - Biagio della Concezione	» 207
7. - Conclusioni sul maggiore tomismo seicentesco	» 211
8. - Oviedo: il possibile	» 213
9. - Oviedo: la distinzione tra l'esistenza e l'essenza	» 216
10. - Oviedo: conseguenze della dottrina	» 222
11. - Tellez	» 223
CAPITOLO VIII - PONCE E MASTRIO	Pag. 228
1. - Ponce	» 228
2. - Mastrio: l'essenza possibile	» 232
3. - Mastrio: l'esistenza	» 238
4. - Mastrio: la polemica con gli avversari sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza	» 243
5. - Mastrio: la specifica dottrina scotistica sulla distinzione	» 250
6. - Mastrio: conseguenze della dottrina ed altre questioni concernenti l'esistenza	» 258
CAPITOLO IX - DA PHILIPPUS A SS. TRINITATE A QUIROS	Pag. 263
1. - Philippus a SS. Trinitate	» 263
2. - Compton Carleton	» 266
3. - Soares Ulyssiponensis	» 270
4. - Quiros	» 275
CAPITOLO X - CONTRORIFORMA E PENSIERO MODERNO	Pag. 284
1. - Introduzione	» 284
2. - Tommaso Campanella	» 284
3. - Cartesio	» 292
4. - Spinoza	» 294

5. - La prova ontologica in Cartesio e Spinoza e la sua connessione con la distinzione dell'esistenza dall'essenza	Pag. 300
6. - Il problema di Dio e l'atteggiamento religioso della Scolastica della Controriforma	» 301
7. - Illustrazione storica del paragrafo precedente	» 303
8. - Tomismo e Scolastica della Controriforma	» 309
<i>Indice dei nomi</i>	Pag. 311

INTRODUZIONE

SOMMARIO: 1. Spinoza e la Scolastica della Controriforma. — 2. Limiti della ricerca.

1. — Le ricerche che presentiamo servono da preparazione alla II parte dei nostri *Studi sulla ontologia di Spinoza*. Grazie ad esse speriamo di dare migliore fondamento allo stadio conclusivo delle nostre indagini storiche su Spinoza. L'assunto di tutta la nostra ricerca su Spinoza e sulla scolastica della Controriforma, con la quale abbiamo messo in rapporto le sue dottrine metafisiche, è che questi, movendo dall'interno della scolastica sia cattolica, sia riformata, giunse ad un completo superamento della filosofia cristiana¹. La comprensione piena di tale fatto storico necessita di una diffusa spiegazione. Spinoza poté giungere a questo risultato perché si trovò a vivere quando la rinascita della scolastica nel corso dell'età barocca aveva prodotto il suo più alto e maturo frutto: la costruzione di una ontologia indipendente sia dalla teologia, sia dalla fisica di indirizzo aristotelico. I dottori della Riforma e della Controriforma con immensa erudizione, e con acuto studio del pensiero medievale e dell'opera aristotelica, avevano prodotto un numero imponente di opere lungo tutto un secolo, le quali, attraverso aspri dissensi di indirizzo e di dottrine, erano pervenute ad un comune risultato: una considerazione affatto autonoma del reale nei suoi principi, nelle sue proprietà e nelle sue divisioni. L'ente, questo concetto del pensiero teologico più tradizionale, era divenuto un oggetto per sé stante della speculazione, e veniva trattato con la stessa indipendenza di giudizio ed assenza di passione di un qualunque particolare fatto della natura.

Come è noto, la *Metafisica* di Aristotele aveva tre diversi stadi di sviluppo: l'ente in quanto ente, la teoria della sostanza, Dio e le so-

¹ Per il senso in cui discorriamo della filosofia cristiana vedi É. GILSON, *Lo Spirito della Filosofia Medievale*, traduzione italiana a cura di Pia Sartori Treves, Brescia, Morcelliana, 1947, pp. 11-37, 291-297, 395-421.

stanze separate. Nella scolastica dell'età barocca viene dissolta l'unificazione tra la scienza dell'essere e la scienza di Dio, che era il modo in cui il Medioevo aveva assimilato la *Metafisica* di Aristotele. La scienza dell'essere viene costituita ad ontologia indipendente. La scienza di Dio è abbandonata alla teologia sovranaturale. La teologia naturale o viene abbandonata, o viene sottoposta a tali e tante condizioni di ontologia generale, da rendere veramente difficili a conseguirsi i suoi risultati speculativi ed i suoi intenti apologetici.

Ma di quest'ultimo punto piú a proposito discorreremo nella conclusione del libro. Piuttosto, si deve ora indicare con quale mezzo i dottori della Riforma e della Controriforma pervennero al risultato di cui veniamo parlando. Lo strumento che permise di riportare la metafisica alla scienza dell'ente in quanto ente, e cosí di trasformarla in ontologia pura, fu la limitazione del campo della metafisica ai soli concetti trascendentali. Solo quei principi e quelle proprietà dell'ente che sono di ordine trascendentale, e cioè trascendono l'ordine delle categorie aristoteliche, furono l'oggetto proprio della metafisica dell'età barocca.

Già nel primo e caratteristico trattato della letteratura metafisica controriformistica, quello di Diego Mas, questi caratteri della nuova ontologia sono espressamente e definitivamente stabiliti. Riservandoci di dare a suo luogo piú ampi cenni sul trattato di Mas, ci preme di dire subito che Mas assegna al suo libro una duplice origine: il *Tractatus de Transcendentibus* del domenicano italiano Crisostomo Javelli, e il *De Ente et Uno* di Pico della Mirandola. Dalla scolastica rinascimentale e dall'Umanesimo, ossia da due diversi aspetti della civiltà del Rinascimento, trae origine la nuova metafisica dell'età barocca.

Certo, come ha sostenuto il Wundt, i tardi commentatori della *Metafisica* aristotelica e delle *Summae* tomistiche, il *De ente et essentia* tomistico ed i suoi commentatori, diedero materia al nuovo movimento¹. Ma il punto sul quale dobbiamo insistere è la larga ed immediata utilizzazione di tutti gli aspetti metafisici dell'Umanesimo da parte dei metafisici della Riforma e della Controriforma. Diego Mas si servirà del *De Ente et Uno* di Pico per giustificare e dedurre la sufficienza delle tre proprietà trascendentali dell'ente; non mancherà di criticare la concezione della « res » propria di Lorenzo Valla; si servirà di Patrizi per

¹ MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. 36-42, 62-69. Wundt nelle pp. 58-59, nota 2, fa risalire a Benito Pererio la distinzione della *Philosophia Prima* come dottrina dei trascendentali dalla metafisica come teologia naturale.

stabilire le premesse della sua dottrina della verità¹. Questi sono altrettanti significativi esempi della conservazione di una precisa eredità umanistica nella ontologia indipendente della Controriforma.

Né il fatto deve meravigliare, perché l'idea di considerare il reale in modo indipendente non poteva nascere che in una cultura abituata a considerare in modo indipendente la natura. Il nuovo corso di pensieri nato con l'Umanesimo, proprio a cagione dei legami che manteneva con la filosofia della natura e con la teologia della tarda scolastica, non poteva approdare che a sottrarre l'intero campo del reale alla considerazione teologica, producendo così una scienza indipendente della natura ed una dottrina indipendente dell'essere. È un fatto che nella prima metà del Seicento tutti e due questi indirizzi pervengono al loro definitivo perfezionamento. Il reale nel suo doppio aspetto di accadimento fisico, e di idea o concetto intellettuale dell'ente, ossia di ciò che è ed appare alla coscienza con la nota dell'esistenza, sono due dimensioni autonome della esperienza umana seicentesca. Esse rivendicano la loro piena naturalità di fronte alle pretese sovranaturalistiche della teologia. Questo è il risultato maturo del pensiero dell'età barocca. Questo il fondamentale punto che fa del pensiero di quest'età, anche per gli aspetti più caratteristici della sua metafisica, un momento essenziale dello svolgimento del pensiero moderno.

Con le *Disputationes Metaphysicae* di Suarez alla trattazione dei principi e delle proprietà dell'ente trascendentale viene fatta seguire la trattazione dell'ente predicamentale. Ma è di capitale importanza osservare che questo sviluppo non rappresentò un oscuramento del nuovo indirizzo trascendentale seguito dalla metafisica. Al contrario, ne rappresentò quell'estensione che condusse alla definitiva limitazione della fisica aristotelizzante in un campo ben distinto dalla metafisica. Infatti, Suarez giustifica la sua divisione dell'ente finito in sostanza ed accidente, da lui posta in luogo della tradizionale divisione nei dieci predicamenti, col dire che la prima divisione

aptior visa est ad servandum doctrinae ordinem et explicandum rationes omnes communes et quasi transcendentales quae sub ente considerari possunt².

¹ *Metaphysica Disputatio de Ente, et eius proprietatibus, Quae communi nomine inscribitur, De Transcendentibus*, Auctore R. P. F. DIDACO MASIO O. P., Coloniae, apud Conradum Butgenium, 1616, pp. II-III, 6-12, 414-421.

² F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. V, 1963, p. 221 (*Disp. XXXII*).

La conseguenza vera di tale atteggiamento è l'assunzione di tutta la metafisica dell'ente finito nel campo della ontologia trascendentale. Alla fisica di tendenza aristotelica restava così un compito ben modesto e limitato.

L'ampliamento arrecato da Suarez viene accolto per lo più nei *Corsi Filosofici* cattolici seicenteschi. Che, però, talvolta arrecano all'ordinamento suareziano una importantissima restrizione, consistente nell'escludere la teologia naturale, che Suarez conserva, e trattare solamente dell'ente trascendentale e dell'ente predicamentale. Con ciò l'oggetto della metafisica era determinato con ancora maggior rigore. Sono significative a questo proposito le *Metafisiche* di Rodrigo de Arriaga e Francisco de Oviedo. Ci sono, però, ancora delle vastissime opere, come quella dell'italiano Zaccaria Pasqualigo, nelle quali la trattazione dei principi e delle proprietà trascendentali dell'ente rimane affatto preminente. Certo, vi sono anche dei tradizionalisti, come il carmelitano Biagio della Concezione, la cui *Metafisica* si occupa prima dell'ente finito, poi dell'ente infinito e solo in ultimo luogo delle proprietà trascendentali. Per quest'ultimo rispetto neppure essa manca di una certa singolarità.

D'altro canto, i metafisici riformati tedeschi ed olandesi, seguendo la tradizione scotistica, e divergendo da Suarez, alla trattazione dei trascendentali semplici fanno seguire quella dei trascendentali disgiunti, che spesso moltiplicano in modo straordinario. Però, in tal modo tutto il complesso delle tradizionali distinzioni metafisiche, che valevano a distinguere Dio dalla creatura, ricadono nella considerazione autonoma della ontologia trascendentale, e si liberano anch'esse da ogni presupposto di natura teologica. Perciò stesso, i metafisici riformati saranno costretti ad aggiungere al trattato di metafisica generale un trattato di metafisica speciale, ove trovino posto le trattazioni concernenti l'esistenza e le proprietà di Dio, gli angeli e l'anima separata, ossia i tradizionali oggetti della filosofia cristiana. Ma la logica interna del punto di vista assunto in ontologia conduce ancora una volta ad un nuovo e singolare risultato, che è di porre Dio e l'anima tra le specie dell'ente nella dottrina della sostanza. Donde viene una certa non voluta ma inevitabile sconsecrazione di questi stessi argomenti, coinvolti anch'essi per tal via nella trattazione del tutto naturale ed impersonale imposta ad essi dalla veduta trascendentale dominante l'ontologia.

È questa complessa condizione storica del pensiero scolastico, sia tra i cattolici, sia tra i riformati, che permette di capire sia il successo della critica galileiana della fisica aristotelica e l'avvento del meccanicismo, sia

il sorgere di una filosofia non più cristiana con Spinoza. La teologia speculativa e la fisica di indirizzo aristotelico hanno ancora una imponente fioritura nel corso del Seicento, e spesso ad opera di quegli stessi autori che scrissero di metafisica in modo indipendente. La considerazione trascendentale che domina quest'ultima spiega, però, la sua vitalità nell'età di Galilei. Prima che Galilei facesse la sua perentoria critica della fisica aristotelica, i metafisici della Controriforma avevano da tempo resa indipendente la metafisica scolastica dalla fisica aristotelizzante. Essi avevano assunto nei quadri dell'ontologia trascendentale tutta la trattazione metafisica dell'ente finito. Ma perciò stesso avevano tolto ogni appoggio metafisico alla fisica di tendenza aristotelica, sicché questa rimase veramente senza difesa dinanzi alla nuova scienza sperimentale della natura. I concetti trascendentali erano, invece, per principio implicitamente inclusi in qualunque evidenza, anche sensibile, a giudizio dei metafisici della nuova scolastica. Perciò, nessun pregiudizio potevano recare, né ricevere dall'edificazione di una fisica diversa da quella aristotelica. In ogni modo, la visione storica della cultura filosofica italiana della prima metà del Seicento non sarebbe completa, se non si tenesse conto della grande corrente di ontologia indipendente che vi si afferma, grazie all'opera di Raffaele Aversa, Zaccaria Pasqualigo e Bartolomeo Mastrio.

Cartesio nella lettera indirizzata ai docenti della facoltà teologica di Parigi, la quale è premessa alle sue *Meditazioni*, si presenta ancora nella veste di un filosofo cristiano preoccupato di dimostrare col lume naturale l'esistenza di Dio e l'immaterialità dell'anima agli increduli¹. L'*Ethica* di Spinoza può dare questa stessa illusoria impressione. I suoi soli e veri argomenti non sono, forse, Dio e la beatitudine umana?

Non si tratta di negare che Spinoza conoscesse bene quali fossero i problemi che un filosofo cristiano deve proporsi². E nemmeno di negare che egli se li sia posti. Ma si tratta di sapere come li abbia posti, e come, per conseguenza, li abbia risolti. Occorre, perciò, ricordarsi che Spinoza procede col metodo geometrico. Come lui stesso dice, prende

¹ *Oeuvres de Descartes* par CH. ADAM & P. TANNERY, Paris, L. Cerf, tomo VII, 1904, p. 1.

² Di questa conoscenza può dare una indiretta, ma efficace testimonianza la presentazione che Tschirnhaus fa di Leibniz a Spinoza attraverso Schuller. Tra le molte ragioni per le quali Tschirnhaus ritiene Leibniz degno d'essere messo a conoscenza degli scritti di Spinoza, c'è anche questa: « In Physicis, & praesertim Metaphysicis studiis de Deo et anima pergit, illum esse expertissimum ». Vedi SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, Heidelberg, Winters, 1924, vol. IV, *Epistola LXX*, pp. 302, 33 - 304, 20.

per fondamento le essenze, e ne ricava tutte le conseguenze, convinto com'è che « nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur ». Da tale punto di vista, ogni uso delle cause finali diventa illegittimo, perché esso sovverte l'ordine delle essenze, che è quello stesso della natura, col considerare come effetto ciò che è causa, e rendendo posteriore per natura ciò che è anteriore¹. Da questi pensieri viene il determinismo spinoziano. In virtù dello stesso metodo adottato, con chiarezza e rigore, il concetto di creazione viene bandito da Spinoza. Tra Dio e le « res a Deo productae » s'afferma una relazione di dipendenza e derivazione necessaria. Spinoza s'è veramente posto all'interno della filosofia cristiana, e ne ha scosso il più fermo presupposto teologico: l'idea della creazione. Come è potuto accadere questo?

Non vale richiamarsi all'ebraismo, come ha tentato lo Zac, per il quale Spinoza avrebbe solo dissociato l'idea di creazione dall'idea di contingenza, col mantenere a Dio il carattere di una produttività infinita, che rimane libera, ancorché necessaria². Il determinismo di Spinoza coinvolge un rigetto radicale della creazione, che colpisce tanto il pensiero cristiano, quanto quello ebraico. Bisogna, invece, richiamarsi ai caratteri che la metafisica occidentale aveva assunto ai tempi di Spinoza. Il quale prima dell'*Ethica* aveva scritto i *Cogitata Metaphysica*. Scritto d'occasione e di tendenza cartesiana quanto si vuole. Ma sempre tale da rendere Spinoza partecipe del movimento della nuova ontologia, e da costringerlo a prendere e difendere in essa una ben definita posizione. Egli, che era uomo di antica e solida formazione teologica, come prova il *Tractatus Theologico-Politicus*, che cosa apprese dalla nuova ontologia? Semplicemente a bandire ogni idea ed ogni concetto di origine teologica dalla metafisica. Se in Bacone ed in Cartesio Spinoza trovava il modello di una scienza della natura priva di cause finali, nell'ontologia seicentesca aveva il modello di una metafisica senza presupposti teologici. Perciò, egli credette di poter fare opera utile e necessaria dando al pensiero laico una concezione generale della realtà fondata su tale doppia premessa. Spinoza vi riuscì tirando alle estreme conseguenze il principio della nuova ontologia, e così respingendo le cause finali e la creazione dal rapporto tra Dio e gli altri esseri.

Questo si verifica già nei *Cogitata Metaphysica*. La prima e veramente rigorosa affermazione del determinismo di Spinoza, che lo dimo-

¹ SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. II, pp. 77, 12-19; 79, 18 - 80, 29.

² SYL. ZAC, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 34-35.

stra capace di reggere il confronto con gli agguerriti metafisici dell'età barocca, è nel capitolo III della parte I di quest'opera, e non nel *Breve Trattato* e nel *Tractatus de intellectus emendatione*. Quanto al concetto di creazione, il capitolo X della parte II parla chiaro. La creazione è un'operazione alla quale non concorre che la sola causa efficiente. Spinoza respinge dalla definizione della creazione la espressione « ex nihilo », e spiega che per lui la creazione nega ed esclude ogni causa, tolta l'efficiente. Egli preferisce dire che nessun'altra causa vi concorre solo per evitare polemiche ¹.

Per capire tutto questo atteggiamento di Spinoza non si può evitare di vederlo in rapporto con la scolastica della Controriforma. Ora questo rapporto è assai complesso, ed occorre studiarlo in tutti i suoi molteplici aspetti per venirne a capo, e comprendere come Spinoza abbia potuto portare la filosofia fuori dell'alveo della filosofia cristiana, in un modo che rimarrà esemplare per tutto il posteriore pensiero laico.

Si può dire che l'atteggiamento di Spinoza di fronte alla nuova scolastica richiama alla mente l'atteggiamento di Lorenzo Valla di fronte alla scolastica medievale. Come Valla, Spinoza nega il valore dei concetti trascendentali, ma conserva il concetto di « res », uno dei trascendentali. Mediante il concetto di « res » la tradizionale dottrina dell'analogia dell'ente trovò il modo di mantenersi nella sua metafisica, come crediamo di avere dimostrato nella parte I dei nostri *Studi sull'ontologia di Spinoza*. Con l'analogia si mantennero salde tutte le distinzioni metafisiche tra Dio e gli altri esseri: l'aseità di Dio (*causa sui*) e l'essere prodotto *a Deo*, l'infinito ed il finito, l'essere in sé e l'essere in altro, la libertà metafisica e la determinazione, l'eternità e la durata. Ma esse erano ora fondate non più sul rapporto arbitrario tra Dio e gli esseri, derivante da una scelta libera ed imperscrutabile, qual è la creazione, bensì sulla relazione di dipendenza necessaria che unisce ed insieme distingue ciò che è necessario per sua natura e ciò che lo è solo per l'efficacia d'altri. Perché nella prospettiva spinoziana del determinismo si dovevano conservare la separazione e le differenze tra Dio e gli altri esseri? Solo se il determinismo fosse riuscito a mantenere la distinzione tra la *Natura Naturans* e la *Natura Naturata*, il superamento della filosofia cristiana sarebbe potuto dirsi avvenuto, perché solo a questa condizione esso si sarebbe prodotto dall'interno, senza ridursi ad una mera contrapposizione di principio a principio.

¹ SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. I, pp. 268, 3 - 269, 2.

Dopo avere mostrato il generale rapporto che la filosofia di Spinoza ha con la scolastica della Riforma e della Controriforma, abbiamo l'obbligo di fare vedere come si inserisca in esso la disputa scolastica sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle creature, e quale funzione vi adempia. Deve essere detto subito che Spinoza ebbe una sua precisa dottrina sulla distinzione dell'esistenza dalla essenza nelle cose altre da Dio. Questa dottrina non può essere in nessun caso dimenticata da chi intenda stabilire con rigore quale fu il rapporto ammesso da Spinoza tra Dio e gli esseri. Tanto più che è possibile stabilirne la storia dal *Breve Trattato* fino al *Tractatus Politicus*. Essa non si può ritenere secondaria nello svolgimento del suo pensiero, perché è direttamente connessa con la prova ontologica dell'esistenza di Dio data da Spinoza. V'è di più. Nel *Tractatus Politicus* la distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle cose altre da Dio costituisce la generale premessa dalla quale Spinoza deduce la sua nozione del diritto naturale. È codesta distinzione che permette a Spinoza di affermare che la potenza per la quale tutte le cose naturali esistono ed operano è la potenza eterna di Dio. E che pertanto ciascuna cosa naturale ha dalla natura tanto diritto quanta potenza¹. Per percepire tutta l'importanza che quella generale premessa ha nel pensiero politico di Spinoza, il lettore deve soltanto ricordare la caratteristica pretesa di Spinoza di conservare il diritto di natura nello stato civile, con la quale egli ritiene di differenziarsi da Hobbes². Della distinzione spinoziana dell'esistenza dall'essenza parleremo al suo giusto luogo, nella conclusione del libro, ove potremo stabilirne i caratteri e le origini storiche.

2. — Per le sue origini ed il suo scopo questa nostra ricerca non può non avere dei precisi limiti. Ci rimane da illustrarli con brevità. Nel periodo da noi considerato — circa un secolo corre da Benito Pererio ad Antonio de Quiros — compare in Europa uno straordinario numero di trattati metafisici, molti dei quali di gran mole. Max Wundt fece il censimento dei trattati pubblicati nel XVII secolo nei paesi tedeschi per le sole confessioni luterana e calvinista. Il suo elenco comprende un centinaio di autori. Ma non è completo, giacché mancano in esso alcune opere della scolastica olandese. Per quanto concerne i paesi cattolici,

¹ SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. III, p. 276, 13-20 per la distinzione, e pp. 276, 20 - 277, 9 per la deduzione del diritto di natura (Capitolo II, §§ II-IV).

² SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. IV, pp. 238, 24 - 239, 4 (*Epistola* L a J. Jelles).

anche senza riportarsi ai repertori concernenti gli scrittori degli ordini religiosi, e limitandosi alle sole indicazioni fornite dagli autori stessi del Seicento, il numero di questi trattati è altrettanto imponente¹. La metafisica dell'età barocca non è tuttavia contenuta nei soli trattati di ontologia. Essa deve essere cercata anche nei *Commenti alla Metafisica* aristotelica che ancora si pubblicano nel corso di quell'epoca. Da essi non si può prescindere perché proprio nell'età moderna, a partire dal secolo XV, questi mutano di carattere. Distaccandosi sempre più dai *Commentari* medievali, i loro autori non seguono passo per passo il testo della *Metafisica*. Mirano, invece, ad una ricostruzione sistematica, che avvicina sempre più il commento ad un trattato di ontologia indipendente. La metafisica dell'età barocca deve essere ancora cercata nelle opere di teologia, e nei *Commenti* a S. Tommaso. La letteratura filosofica del periodo da noi considerato è ancora molto legata allo svolgimento della teologia. L'influenza di alcuni grandi teologi nel periodo della Controriforma e delle guerre di religione andò ben oltre il puro campo teologico. Non tenerne conto non è possibile per lo storico di quell'età.

Il lettore vede, dunque, da solo che, pur essendoci limitati a fare la storia di una sola disputa, anche se molto importante, e oggi attuale nella neoscolastica, era umanamente impossibile esaurire un campo tanto vasto di opere e di autori. Dovemmo limitarci a considerare i metafisici maggiori o di più vasta fama. Dovendo scegliere, ed accettare delle gravi rinunzie, preferimmo fare posto in questa storia ad alcuni grandi teologi, e lasciare nell'ombra dei metafisici, dei fisici e dei logici di fama minore o meno riconosciuta. Per conseguenza, la nostra interpretazione si basa su circa 35 autori tra cattolici e riformati. Essa non pretende di essere valida che entro questi confini. In compenso, la scelta degli autori è stata sempre determinata dagli « status quaestionis » dei maggiori teorici seicenteschi. Siccome scriviamo in Italia, il lettore non si meraviglierà del fatto che abbiamo esposto con larghezza le dottrine dei metafisici italiani del Seicento, che sono per lo più ignorate anche in Italia.

Il secondo limite da noi incontrato fu la natura dell'argomento che intendevamo trattare. La distinzione dell'esistenza dall'essenza in generale ha avuto una doppia trattazione da parte degli scolastici dell'età

¹ MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. x-xxvi. R. P. D. FRANCISCI SOARES Lusitani, Ulyssiponensis e S. J., *Cursus Philosophicus*, tomus primus, editio altera, Eborae, ex Typographia Academiae, 1668, Lectori.

post tridentina: una in sede fisica, a proposito del problema dell'esistenza della materia, ereditato dallo scotismo medievale; un'altra in sede metafisica o teologica, ove è trattata o a proposito dei principi costitutivi dell'ente, o a proposito del rapporto della creatura con Dio, o ancora a proposito del rapporto della sostanza con l'accidente. È soprattutto la disputa metafisica o teologica ad avere grande importanza storica per i riflessi che ha avuto sul pensiero dei grandi filosofi dell'età moderna. La disputa fisica non presenta altrettanto interesse giacché si svolge nei limiti della fisica di indirizzo e derivazione aristotelici ed è quindi di scarsa attualità storica. Beninteso, qualche filosofo della natura seppe superare i limiti che la discussione aveva in sede fisica. Di ciò abbiamo tenuto conto. Per il rimanente, abbiamo fatto oggetto di studio solo lo svolgimento della disputa metafisica. Dovendo scrivere per i lettori dei nostri tempi abbiamo cercato di essere chiari nell'esposizione dei testi, fermando la nostra attenzione sulle discussioni e sulle argomentazioni più vive e convincenti contenute nei singoli autori. Abbiamo per conseguenza rinunciato ad esporre quegli svolgimenti delle dottrine da noi considerate che ci sono apparsi troppo legati a scopi esclusivamente teologici, o al metodo della discussione scolastica.

Un terzo limite connesso con la natura del nostro argomento è nella valutazione del differente peso che ebbero nella disputa gli autori appartenenti alle diverse tendenze del pensiero scolastico cattolico. La disputa ebbe come principali protagonisti i gesuiti da un lato, e dall'altro tomisti appartenenti a diversi ordini religiosi. È tra questi due gruppi che la discussione ancora in pieno Seicento venne condotta con vigorosa intransigenza e nette contrapposizioni di dottrine e di argomentazioni. In ombra rimasero gli scotisti, i quali, quando non caddero sotto l'influenza dei gesuiti, giocarono una parte di secondo piano, e solo poche volte di protagonisti della discussione. Se avessimo fatto la storia di una disputa diversa, diversi sarebbero stati gli autori su cui portare il peso del nostro interesse. Per esempio, se avessimo trattato le discussioni sul concetto di ente e sul problema, con esso connesso, della sua univocità o della sua analogia, le posizioni degli autori scotisti, in virtù dell'argomento, sarebbero divenute fondamentali.

Quanto ai metafisici tedeschi del Seicento, gli autori che sono entrati nella nostra trattazione sono soprattutto quelli utili a chiarire il pensiero di Spinoza. Ma, in compenso, sono tra questi alcuni dei maggiori metafisici tedeschi del Seicento, sia luterani, sia calvinisti. Onde questo difetto di origine della presente ricerca viene almeno in parte a sanarsi.

Il lettore dovrà, infine, tener conto che, sia pure in misura minore, anche per la scolastica dell'età moderna, come per quella del Medioevo, c'è il problema degli inediti. Di questi non abbiamo potuto tenere conto. Vi sono ancora delle zone, per così dire, inesplorate che ci sono anch'esse rimaste precluse.

Ci si potrà senza dubbio chiedere quale valore possa ancora avere una ricerca storica che deve accettare tante e così gravi limitazioni. Rispondiamo che lo stato stesso di imperfetta e molto dubbiosa conoscenza della scolastica della Controriforma giustifica la nostra ricerca. Una storia intellettuale di tutto questo periodo della scolastica che non si riduca a poco più di un elenco di autori e di opere con qualche esemplificazione di dottrine, non è stata ancora tentata. Né è possibile che vi si giunga senza prepararla con studi concernenti lo svolgimento storico delle principali dottrine particolari. Lo studio che presentiamo vuol essere un modesto ed iniziale contributo ed incoraggiamento per la storia della scolastica dell'età moderna.

Per il periodo anteriore a quello da noi studiato, ossia per la scolastica del tardo Quattrocento e della prima metà del Cinquecento, il lettore può rivolgersi alla ben nota opera di Carlo Giacon. Essa concerne principalmente il Ferrariensis, il Gaetano e Suarez, e studia tutti i principali aspetti del loro pensiero. Solo in parte essa riguarda il periodo storico da noi studiato. Ancora più addietro va la recente opera del P. Hegyi, il quale ha studiato la nostra questione in connessione con lo studio da lui fatto sul concetto di ente nei Commentatori classici di S. Tommaso: Capreolo, Ferrariensis e Gaetano ¹.

¹ C. GIACON, S. J., *La seconda scolastica*, Milano, Archivum Philosophicum Aloisianum, Bocca, vol. I, 1944, vol. II, 1947; J. HEGYI, S. J., *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus - Silvester von Ferrara - Cajetan*, Pullach bei München, Verlag Berchmanskolleg, 1959.

CAPITOLO I

DA PERERIO A MOLINA

SOMMARIO: 1. Pererio. — 2. Fonseca. — 3. Bañez. — 4. Zumel. — 5. Mas. — 6. Gregorio di Valenza. — 7. La *Fisica Conimbricense* e Luigi de Molina.

1. — Il primo autore che considereremo è Benedetto Pererio, il quale fu assai piú celebre come filosofo della natura che come metafisico. Ciò non toglie che egli sia tra i fondatori del pensiero filosofico gesuitico e insieme colui cui risale la prima delle due fondamentali tendenze dell'ordine per quanto concerne il rapporto tra l'essenza e l'esistenza. Pererio, infatti, diede nuova dignità alla distinzione di ragione tra questi due principi metafisici. Egli comincia col dire che cos'è l'esistenza. Questa non è la quiddità, « nec est de quidditate », e perciò non è né la materia né la forma né il composto. Non è nemmeno un accidente, perché altrimenti sarebbe in qualcuna delle categorie, e questo è assurdo. Escluso che l'esistenza sia uno dei principi fisici della sostanza, e che sia un accidente, non rimane altro che essa sia un modo: « *modus quidam rei, quo res dicitur esse extra nihilum & a suis causis producta, & actu esse in mundo* ». Infatti, l'esistenza conviene « primo & per se » a ciò « *quod actu vere existit per se* ». Date tali premesse, ci si attenderebbe che Pererio prendesse partito per la distinzione modale. Ma così non è. La sua impostazione del problema è radicale. Pererio pone direttamente il problema se la distinzione tra l'esistenza e l'essenza sia reale: « *Restat quarta quaestio omnium gravissima & difficillima an existentia realiter distinguatur ab essentia* ». Posta in tali termini la questione, anche le possibili soluzioni ne restano semplificate. Le opinioni sostenibili sono due sole: quella dei tomisti, che parteggiano per la distinzione reale; quella di tutti gli altri dottori che negano tale distinzione, e quindi non possono accettare che una distinzione di pura ragione. Le soluzioni di Enrico di Gand, di Duns Scoto, di Durando di San Porciano, di Gu-

glielmo d'Occam e dei moltissimi loro seguaci vengono unificate da Pererio in una comune dottrina da lui condivisa e nettamente contrapposta a quella tomistica.

Importa stabilire, anzitutto, come la tesi tomista fu intesa da Pererio. Questi si riporta, oltre che a S. Tommaso, ad Egidio Romano, a Capreolo ed a Soncinas. Bisogna, però, subito dire che Pererio non accolse l'interpretazione della distinzione reale tomista come distinzione di « res » da « res », sostenuta da Egidio Romano per primo, e che condizionò anche l'intelligenza del problema da parte di Fonseca. La sua esposizione della dottrina tomista è libera da tale presupposto, sebbene nel confutarla egli giustamente abbia tenuto conto anche della tesi di Egidio Romano ed abbia argomentato contro di essa. Sebbene Pererio si preoccupasse di stabilire con certezza le conseguenze e gli aspetti fisici della dottrina tomista, seppe comprenderne ed esporne con esemplare chiarezza i fondamenti metafisici. Per S. Tommaso nelle creature c'è una doppia composizione: l'una della materia con la forma, donde risulta l'essenza; l'altra dell'essenza stessa con l'esistenza. Rispetto alla prima composizione l'essenza tiene luogo di atto, rispetto alla seconda, di potenza. Infatti, l'essenza ha la potenza di ricevere l'esistenza, « quare existentia est ultima actualitas rei ». Con la prima composizione si ottiene l'« esse quidditativum », con la seconda l'« esse existentiae ». La prima composizione si dà nelle sole realtà materiali, ma la seconda vale per le stesse intelligenze. La « compositio ex esse & essentia » è quindi universalmente valida per tutto il creato. Pei tomisti l'esistenza non è sostanza o accidente e sta nella stessa categoria dell'ente cui appartiene. Essa è l'« ultimum complementum cuiuslibet rei » e l'« ultima actualitas impressa rebus a primo agente ».

Dopo avere esposto la dottrina tomista ed avere dichiarato di non approvarla, Pererio passa ad esporre e dimostrare la seconda dottrina sulla relazione dell'esistenza con l'essenza: quella che ne nega la distinzione reale e ne afferma la mera distinzione di ragione. Egli dimostra in primo luogo, e seguendo Aristotele, che « in intelligentiis » l'esistenza non si distingue realmente dall'essenza. Poi passa a dimostrare la verità di tale tesi in assoluto e fa vedere che è valida universalmente per tutti gli esseri. Circa il primo punto le ragioni addotte da Pererio, ricavate dal testo aristotelico, sono principalmente la mancanza nelle intelligenze sia della materia sensibile sia della materia intelligibile, la mancanza di potenza in esse, la loro eternità, l'identità sostanziale dell'intellezione con la creatura intelligente, che fa sí che a maggior ragione vi sia iden-

tità sostanziale di quest'ultima con la sua esistenza. Da codeste argomentazioni risulta che le intelligenze non esistono per una esistenza aggiunta alla loro essenza, e che in esse l'esistenza è identica all'essenza. Seguono le ragioni che dimostrano la tesi non per le sole intelligenze, ma per tutti gli esseri. Alcune di esse sono metafisiche, le altre tratte dal testo aristotelico.

Pererio comincia con l'osservare che secondo Aristotele « *idem est existens, quod ens* », onde l'esistere non significa una realtà diversa dall'essenza. E la prova è che per lo stesso S. Tommaso il nome ente non significa altro che l'essenza « *in ordine ad existentiam* ». Inoltre, argomenta Pererio, esistere è un termine trascendentale, e perciò sarà identico con l'ente. Infatti, essendo un trascendentale, l'esistere non significa una realtà diversa dagli enti ai quali è attribuito e inoltre, alla pari dell'ente, dell'uno, del vero e del bene, « *per omnes res pervadit* » perché tutto ciò esige la « *ratio transcendentis* ». Da queste proprietà del termine trascendentale si ricava un altro argomento. Se l'esistenza è una « *res quaedam* », anch'essa esisterà, perché appunto « *transcendens de omnibus dicitur* ». Ora, o esisterà « *se ipsa vel per aliam entitatem* ». Non « *se ipsa* », perché allora anche l'essenza potrebbe esistere « *se ipsa* ». Ma nemmeno per una entità diversa, perché in tal caso si cadrebbe nel processo all'infinito. Pererio mostra infine che se l'esistenza fosse una « *res quaedam diversa ab essentia* », dovrebbe essere o sostanza o accidente, e che tutte e due codeste tesi sono insostenibili.

Il nostro autore passa poi a dimostrare che l'esistenza non è un atto distinto dalla forma e che l'essenza non è a sua volta in potenza rispetto all'esistenza. Queste dottrine tomistiche sono da lui combattute sul fondamento del testo aristotelico. Per confutare la tesi tomistica Pererio adduce molte altre ragioni ricavate dalla natura della composizione dell'essenza con l'esistenza, dal processo fisico della generazione sostanziale, dal confronto dell'esistenza e dell'essenza accidentali con quelle sostanziali. Egli mostra ancora che il procedimento dimostrativo addotto da Averroè contro la dottrina di Avicenna, per la quale l'ente e l'uno significano « *dispositiones seu naturas quasdam adiunctas rebus de quibus dicuntur* », vale con uguale forza contro la dottrina tomistica per la quale l'esistenza è una « *res* » diversa dall'essenza. Ancora una volta Pererio fa valere il concetto che l'esistenza è trascendentale per dimostrare l'efficacia dell'argomentazione averroista contro la tesi tomistica, e procede nel modo che si è già veduto sopra. Infine, egli fa valere il principio occamista che gli enti non debbano essere moltiplicati senza causa e neces-

sità, tanto piú che basta la distinzione di ragione per sostenere e spiegare « quae de essentia & existentia dicuntur ».

A tale trattazione segue la confutazione delle argomentazioni tomistiche, la quale getta non poca luce sulla concezione di Pererio. Contro la pretesa indifferenza dell'essenza ad essere ed a non essere Pererio osserva che senza l'esistenza l'essenza non è niente. L'essenza può ben essere concepita dall'intelletto senza l'esistenza e senza l'attualità, ma da ciò non segue che le due si distinguano realmente. Altro è l'ordine della concezione, altro quello della realtà, altrimenti anche l'esistenza potrebbe essere distinta realmente da sé stessa, dato che può essere concepita e in potenza e in atto, e come indifferente ad entrambi. Quanto al concetto tomistico che la creatura non è il suo essere, Pererio fa le seguenti precisazioni. È affatto vero che l'essenza della creatura sia « idem secundum rem » con la sua esistenza, « nec id soli Deo convenit, sed commune est omnium rerum ». Altro però è dire che la creatura abbia un essere ase. Ciò è falso, ma non contraddice alla verità della prima tesi, perché da questo secondo punto di vista si deve sostenere che la creatura non è la « sua quidditas », la quale procede da Dio che solo è ase. Circa la questione del modo con cui l'« esse » della creatura possa essere limitato e non infinito, se è identico con l'essenza, Pererio fa valere il principio che « modus existentiae, ut supra dictum fuit, est secundum modum essentiae ». Egli contesta, infine, che le quiddità create non abbiano causa efficiente e siano eterne. A suo giudizio, Dio producendo l'uomo produce insieme la sua quiddità ¹.

2. — Fonseca è il primo grande metafisico gesuita, forse secondo solo a Suarez tra quelli del suo ordine. A lui risale la seconda fondamentale tendenza dottrina dell'ordine circa la distinzione dell'esistenza dall'essenza. Fonseca respinge sia la negazione della distinzione dell'esistenza dall'essenza, che è dottrina di Hervaeus, di Gabriele Biel e dei nominalisti, verso la quale propende anche Durando di S. Porciano, sia la distinzione reale della tradizione tomistica. Contro i primi egli osserva che l'ente, quando significa l'esistenza, non è predicato « in quae-

¹ BENEDICTI PERERII, S. J., *De communibus omnium rerum naturalium principijs & affectionibus Libri XV*, Venetiis, apud Hieronymum Polum, 1609, liber VI, capp. XIII-XVI, pp. 243 col. 1 C. - 249 col. 2 C. Pererio è il primo gesuita che sostiene ed accoglie la dottrina francescana sulla distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza secondo M. SOLANA, *Historia de la Filosofia Española, Época del Renacimiento*, tomo III, Madrid 1941, p. 388.

stione *Quid est* » di nessuna « *res* » eccetto Dio. Quando invece significa l'essenza è predicato « *in quaestione Quid est* » di tutte le « *res* ». Perciò le due « *si non re, saltem ratione distingui debent* ». Inoltre, se l'esistenza non differisse in nessun modo dall'essenza, né in Dio né nelle creature, non sarebbe proprio dell'essenza divina essere la sua esistenza.

Accolta la distinzione in linea di principio, Fonseca rifiuta la soluzione tomistica. Il fatto ha per noi grande importanza storica e quindi deve essere illustrato con la dovuta larghezza. Fonseca è con Suarez l'autore che ha avuto maggiore influenza sulla metafisica tedesca del XVII secolo. Il suo rifiuto della distinzione reale interrompe la lunga tradizione del tomismo quattrocentesco e cinquecentesco, e crea di nuovo una metafisica cattolica disposta ad accettare il contributo di varie scuole della scolastica medievale.

Avendo chiare nella mente le linee fondamentali del pensiero del grande tomismo dei secoli XV e XVI, si può apprezzare nel suo giusto valore la consapevole divergenza di Fonseca da tale tradizione. Oltre che a S. Tommaso, questo autore si riporta per la distinzione reale a Ferrariensis, Gaetano, Capreolo e Soncinas. Dalla sua esposizione degli argomenti a favore della tesi risulta con limpidezza che egli ben comprese che l'essenza della creatura è in potenza rispetto alla sua esistenza, e che l'esistenza costituisce l'ultimo atto formale di ciascuna cosa, il quale può essere limitato solo con l'essere ricevuto nell'essenza. Tutta l'impugnazione di Fonseca si fonda, d'altra parte, sulla interpretazione della distinzione reale dell'esistenza dall'essenza « *ut res a re* ». Onde non gli è difficile provare che essenza ed esistenza divengono due « *entia realia* » capaci di esistere l'uno senza l'altro, con evidente assurdo. Ma Fonseca rileva pure la inutilità della distinzione reale tra quei due termini, quando una distinzione minore della reale è sufficiente e basta a stabilire tutto ciò che si pretende di stabilire con quest'ultima. Fonseca passa perciò ad esporre la sentenza media tra le due estreme, la quale per lui è vera, « *est ferme Realium Scholasticorum* » ed anche di alcuni moderni tomisti, i quali cercano di tirare dalla loro parte « *invitum etiam D. Thomam* ». La dottrina da lui accettata è che l'esistenza delle creature si distingue dall'essenza « *ex natura rei* ». Siccome non tutti spiegano ad un modo la sentenza media tra la distinzione di ragione e la distinzione reale, Fonseca tiene a distinguere la sua concezione da quella degli altri sostenitori della medesima. Enrico di Gand asserisce nei *Quodlibeti* che l'esistenza aggiunge all'essenza una relazio-

ne, la quale è una identica « res » con l'essenza, « & terminatur ad causam efficientem, a qua creatura actu fit, aut conservatur ». Ma l'esistenza non è una relazione, sia pure di dipendenza attuale con la causa efficiente. Il verbo esistere non ha un significato relativo, ma assoluto. Inoltre, la relazione di dipendenza attuale presuppone già l'esistenza della creatura. Fonseca respinge pure la dottrina di taluni altri « recentiores » pei quali l'esistenza aggiunge all'essenza « quod sit extra causas suas », e respinge la tesi di altri ancora, tra i quali è il Trombetta, che sono assertori della distinzione formale della esistenza dalla essenza. Fonseca contesta che questa spiegazione del rapporto sia quella di Duns Scoto, come pretendono alcuni suoi sostenitori, e la combatte col precisare che la distinzione formale si produce solo fra le cose che sono « diversae entitates », come la sostanza e la quantità, l'« animal » e il « rationale ». Ora, l'esistenza non si distingue dall'essenza « ut entitas ab entitate » perché non è « quidditative ens ». Né quindi può aggiungere « entitatem enti ». Se, inoltre, essa si distinguesse « formaliter » dall'essenza, e per conseguenza fosse un ente, essa si collocerebbe per sé stessa in qualcuno dei predicamenti, mentre tutti riconoscono che ciò non è vero.

Pertanto, Fonseca riconosce che non c'è una perfetta identità dell'esistenza con l'essenza delle creature, nega che le due si distinguano « realiter, sive ut res a re », e sostiene che « existentia creaturarum distinguitur ab illarum essentia ex natura rei, non tamen formaliter, sed tanquam ultimus eius modus intrinsecus ». Il modo intrinseco è quello che conviene alla cosa « non per aliam realitatem, sive entitatem ». Sono i modi, con i quali i sommi generi si distinguono tra loro, che convengono al genere con una entità altra dalla sua. Così l'« habitus » e la « figura » sono modi della sostanza, ma non intrinseci, perché convengono ad essa per l'entità della qualità, che è altra da quella della sostanza ed è un vero ente distinto da questa. Per Fonseca rimane vero in conclusione che l'esistenza è l'ultimo modo intrinseco della essenza della creatura. Tutto ciò che nelle creature può essere pensato come una entità o un suo modo, e non sia l'esistenza attuale, « adhuc ulterius naturae ordine concipi potest sub actuali existentia ». Questa è la causa per la quale teologi e filosofi dicono che l'esistenza è l'attualità ultima di ogni forma. Fonseca, però, preferisce dire l'attualità ultima di ogni entità perché « etiam entitas materiae primae » ha la sua esistenza. Quest'ultima asserzione dimostra con sufficiente chiarezza la sua dipendenza da Duns Scoto.

La sua concezione dell'esistenza si precisa col discutere come possa

accadere che l'esistenza attuale sia l'attualità ultima di ogni entità quando è ancora in potenza all'atto. Fonseca comincia a rispondere osservando che non è l'esistenza che propriamente è in potenza all'atto, ma è la rosa, o qualunque altra cosa inesistente, ad essere in potenza all'atto grazie alla esistenza. « Neque enim existentia, si proprie loquendum est, existit », come nemmeno la bianchezza è bianca, « sed est id, quo res formaliter existit », allo stesso modo che la bianchezza è ciò per cui una cosa è formalmente bianca. Ma l'esistenza sarà allora un nulla, o un « ens rationis », o « aliquid fictitium »? Certo no, perché « ut aliquid sit reale, satis est, si per illud aliquid realiter existat ». Prendendo in senso più lato il verbo esistere, si può però dire che l'esistenza esiste, come si dice che il bianco biancheggia e la luce risplende, « cum interim sola res subiecta proprie dicatur albere, ac lucere ». Intesa in questo modo, non c'è dubbio che l'esistenza possa essere in potenza all'atto. Ma non risulta che essa non sia l'attualità ultima di ogni entità. Infatti, che sia in atto o non lo sia, l'esistenza per Fonseca sarà sempre l'ultimo modo intrinseco di ogni entità, come la forma sostanziale, in atto o in potenza, sarà sempre la forma prima della materia, e la quantità il primo accidente assoluto della sostanza corporea.

Circa le origini e la posizione della sua dottrina nella storia della questione, Fonseca dichiara quanto segue:

Atque haec conclusio est Alexandri Alensis in septimum librum huius operis quam fatetur se ab aliis accepisse, eandemque postea sequutus est Scotus, & alii complures¹.

La teoria di Fonseca appartiene, dunque, alla tradizione francescana e scotista su questo importante argomento. La sua opposizione ad ogni concezione della esistenza come un vero essere distinto dall'essenza è

¹ *Commentariorum PETRI FONSECAE Doctoris Theologi S. J., In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Tomus Primus*, Lugduni, ex Officina Iuntarum, 1597, pp. 572-584. Non diversa è la dottrina sostenuta nel *Tomus Secundus*, Lugduni 1590, p. 411: « Existentia, ut eo loco diximus, nihil aliud est, quam ultimus essendi modus, ultimave actualitas cuiuslibet entitatis, sive ea actualitas distinguatur ex natura rei ab entitate cuius est actualitas, sive nostro tantum concipiendi modo. Quicquid enim concipitur sub quavis entitate, aut modo entitatis qui non sit actualis existentia, adhuc concipi potest, aut naturae aut nostro concipiendi ordine sub actuali existentia, ut inductione patet ». M. SOLANA nella *Historia de la Filosofía Española, Época del Renacimiento*, tomo III, Madrid 1941, pp. 356-357, sostiene che Fonseca tenne una posizione media tra la dottrina tomista della distinzione reale dell'esistenza dall'essenza e quella gesuitica della distinzione di ragione, avvicinandosi alla soluzione scotista.

ben ferma, sia che l'esistenza venga intesa come una « res » alla maniera dei tomisti, sia che venga intesa come un'« entitas » alla maniera di Trombetta e di altri moderni.

3. — Il predominio acquistato dalla metafisica gesuitica a proposito della nostra questione nell'età post tridentina è rivelato con grande chiarezza dallo studio degli ultimi, e certo non spregevoli, sostenitori della tesi tomistica, quali furono il domenicano Domenico Bañez ed il mercedario Francesco Zumel. Il primo comincia la sua trattazione col rilievo che la dottrina difesa da S. Tommaso nella *Summa Theologica* è del tutto aliena da quella dei « modernuli » i quali affermano tutti l'identità dell'essenza con l'esistenza in ogni realtà. Bañez precisa anzitutto perché nessun ente causato basti ad essere « sibi causa essendi ». Il rapporto tra la passione propria e l'essenza, quale la risibilità umana con l'uomo, è ben diverso da quello dell'« esse existentiae » rispetto ai principi essenziali. La passione presuppone l'essenza attuale, mentre l'« ipsum esse » è « id, quo formaliter essentia est » e quindi non può presupporre l'essenza come sua causa. Donde viene l'impossibilità per ogni ente causato d'essere causa sufficiente della propria esistenza. È ben vero che per lo stesso S. Tommaso l'« ipsum esse » è causato dai principi essenziali, ma questi sono causa solo materiale dell'essere, grazie al fatto che lo ricevono e da esso « primo actuantur ». Con l'essere ricevuto l'« ipsum esse » non ottiene nessuna perfezione, « sed potius deprimitur, & descendit ad esse secundum quid ». S. Tommaso dichiara spesso, ed i tomisti ricusano di ascoltarlo, « quod esse est actualitas omnis formae vel naturae ».

Per chiarire che è propria di Dio l'identità dell'essere con l'essenza, e che le creature sono in potenza rispetto all'« actum essendi », Bañez si chiede che cos'è l'esistenza. Il nome significa « id, quo formaliter res extra suas causas actualiter esse intelligitur », e quasi « extra potentialitatem actualitas ». Le dottrine che egli considera sono: quella secondo la quale l'esistenza è un accidente, per il quale le creature stanno fuori del nulla, e l'altra, che è di Capreolo, per la quale l'esistenza è l'attualità e la forma di ogni cosa creata, per cui questa esiste. Bañez respinge la tesi che l'esistenza sia un accidente con l'importante argomento che essa è « perfectio simpliciter » tanto che la si trova in Dio. L'esistenza, egli ripete, è « id, quo substantia formaliter existit ». La creatura non è intelligibile senza un ordine intrinseco e trascendentale all'esistenza. Quest'ultima, perciò, « aliquid reale est, & intrinsecum rei existentis ».

L'esistenza è reale perché è proprio ciò per cui la « *res constituitur extra nihil* ». Ed è intrinseca a ciò che esiste, non certo tanto da esserne una parte, o l'essenza, ma nel senso che nessuna cosa esiste per una denominazione estrinseca, bensì « *ab aliquo, quod in seipsa intus habet* ». L'esistenza deve essere « *intima rei* », perché è incomprendibile che qualcosa sia fuori del nulla « *per aliquam rationem, quae sit extra rem* ». L'esistenza è appunto la « *prima actualitas, per quam res educitur extra nihil* ». Onde Bañez reputa che essa, piuttosto che essere ricevuta nella sostanza come in un soggetto ed esserne limitata, sia da considerare come il « *terminus complens dependentiam substantiae, quantum ad hoc quod fiat, & sit extra nihil* ». L'essere ricevuta e limitata « *potius spectat ad materialem & imperfectam rationem existentiae* ». La quale « *solum hoc habet formalissime, terminare intime dependentiam quidditatis, vel essentiae ad hoc, ut illa sit extra nihil* ». Non meraviglia quindi che Bañez ritenga che la riduzione dell'esistenza ad un genere sia più una limitazione ed una imperfezione, che una « *extensio ad aliquid perfectius* ». Che anzi « *proprius ego dicerem, quod ipsum esse, sive existentia excellentius quid est, quam omnia genera* ». Come S. Tommaso frequentemente insegna, « *ipsum autem esse non participat aliquid, sed ab omnibus participatur* ».

Nella replica agli argomenti fatti a favore della prima sentenza vi sono alcune rilevanti osservazioni. Anzitutto, l'esistenza « *non est ens, quod habet esse, sed est id, quo vel per ordinem ad quod aliquid habet esse* ». Non c'è dunque da stupirsi che non sia né sostanza né accidente né una loro parte essenziale. Bañez precisa, inoltre, a proposito della dottrina di Capreolo e di Gaetano, che la riduzione della esistenza alla sostanza, in quanto essa attua quest'ultima, non è da concepire come una riduzione « *imperfecti ad perfectius, sed potius perfectissimae actualitatis ad optimam potentiam receptivam ipsius esse per se* ». Bañez precisa ancora il senso della asserzione tomista che la esistenza è l'« *ultima actualitas rei* ». Lo è indubbiamente, ma a patto di intendere che « *ipsum esse sit actus ultimus, nimirum, supremus, excellentissimus, qui omnes etiam alios actus perficit* », onde tutte le altre forme al suo confronto sono come potenze rispetto al loro atto. Ma si dica pure che è l'attualità prima ed ultima di qualunque cosa. Purché si intenda che è prima nella via della composizione intellettuale, ed ultima nella via della risoluzione dei concetti. Non è certo ultima nel senso voluto dal Gaetano, ossia nella linea della generazione.

Dopo avere spiegato il significato dell'esistenza, Bañez affronta il pro-

blema capitale della distinzione dell'« esse » dall'essenza nelle creature. Egli espone, anzitutto, gli argomenti che mirano a negare la distinzione, e per la verità con grande vigore. Contro di essi sta la dottrina tomistica che Dio solo è il suo essere. Nel dibattito tre dottrine tengono il campo. La prima nega la distinzione « a parte rei » dell'essenza dall'« esse ». La distinzione è solo tra due concetti, aventi tuttavia un fondamento « in re ». Codesta distinzione « rationis ratiocinatae » è di Hervaeus, Gabriele Biel e di Aureolo. La sostengono Durando di S. Porciano e inoltre « universi nominales ». La seconda dottrina è quella di Duns Scoto e di Alessandro di Hales. Essa è sostenuta anche dal Nifo e da Domenico Soto. Tutti costoro reputano che la distinzione suddetta non è di sola ragione, « sed ex natura rei formaliter, vel realiter, & non tanquam res a re », come dice Soto. La principale ragione da essi addotta è che con essa si soddisfa meglio alle argomentazioni avverse alle due sentenze estreme. La terza dottrina sostiene che l'essenza si distingue dall'esistenza « tanquam res a re », in modo che non solo è formalmente falsa la proposizione: « essentia est esse », ma lo è del pari quest'altra: « essentia est res, quae est esse ». Tale dottrina è quella di Capreolo, e, come dicevamo, del Gaetano nel *Commentario al De ente et essentia*. È non meno del Ferrariensis, di Soncinas e di Javelli. Da ciò risulta con chiarezza che Bañez attribuì a tutta la tradizione tomistica la dottrina della distinzione reale nel senso patrocinato da Egidio Romano. Questa è anche la dottrina da lui sostenuta, ma occorre vedere con quali cautele critiche.

Bañez respinge in una prima conclusione la distinzione « sola ratione ». L'argomento principale è che la distinzione di ragione tra l'essenza e l'esistenza è peculiare di Dio solo e bisogna quindi negarla alle creature. La seconda conclusione è questa:

Multo probabilior sententia est, & ad rem theologicam magis accommodata, quod esse realiter tanquam res a re distinguitur ab essentia.
Haec conclusio videtur esse D. Thomae in locis citatis.

Le argomentazioni a favore addotte da Bañez sono quelle caratteristiche del suo tempo, e che vengono controbattute dagli avversari della distinzione reale. Perciò appunto hanno un indubbio valore storico. La prima trae la conclusione da un confronto tra il modo costitutivo e l'« esse », da un lato, ed il « suppositum » cui appartengono, dall'altro. Nel corso della prova Bañez asserisce che l'« ordo ad esse est intrinsecus omni rei ». La seconda osserva che l'« esse » è ricevuto mediante una

causa efficiente da cui dipende « in fieri & conservari », mentre l'essenza compete alla creatura « per se primo » senza dipendenza da una causa efficiente. La terza si fonda sulla distinzione della essenza dall'esistenza come vera potenza rispetto all'« actus essendi », onde le due si distinguono realmente « tanquam res a re ». La quarta argomentazione s'appoggia sul fatto che l'« esse » è « receptum » nell'essenza. Essa è ritenuta da Bañez particolarmente efficace contro Durando di S. Porciano.

Dopo avere così sostenuto la dottrina tomistica Bañez fa una molto importante concessione agli avversari:

Nihilominus sit ultima conclusio. Sententia tamen Scoti, secundo loco posita, & sententia Magistri Soto, quae parum differt ab illa, potest probabiliter sustineri.

Gli argomenti adottati contro di essa possono essere facilmente risolti. Dagli esempi recati da Bañez sembra chiaro che in tutte e tre le sue classiche forme la dottrina scotistica sia sostenibile: sia come distinzione « ex natura rei », sia come distinzione formale, sia ancora come distinzione modale. Il che è davvero concedere molto, perché attraverso una di queste forme non è difficile affermare nuovamente una semplice distinzione di ragione. Come vedremo, proprio in questo modo sarà intesa da Suarez la dottrina di Fonseca. Conclude Bañez: « Nos tamen sententiam D. Thomae ut intelligit Capreolus, & Caietanus sequimur ». La risposta di Bañez agli argomenti contrari alla distinzione arreca qualche elemento degno di rilievo. Così dalla risposta al primo argomento risulta che quando due termini si distinguano come « res a re », se nondimeno l'uno dei due ha un intrinseco ordine di dipendenza dall'altro « quantum ad rationem essendi », esso non potrà essere conservato senza l'altro. Questo è il caso della essenza, la quale dipende « in ratione essendi » dall'« esse », e quindi è contraddittorio che essa esista senza l'esistenza. Dalla replica al quarto si desume che l'essenza ha la sua forma specifica intrinsecamente « cum ordine ad esse ». Infine egli mostra l'unità intrinseca della duplice composizione, fisica e metafisica, delle realtà materiali secondo la dottrina tomistica: l'« ipsum esse » attua l'intera sostanza materiale composta di materia e forma.

Le rimanenti principali questioni poste da Bañez a proposito dell'esistenza nel commento all'articolo IV della questione III della parte I della *Summa Theologica* concernono i seguenti argomenti: se l'esistenza sia più perfetta dell'essenza, e se l'« esse existentiae », che è in tutte le creature, sia causato da Dio. Dalla trattazione di questi problemi risulta

confermata, a parer nostro, l'acuta comprensione che ebbe Bañez del concetto tomistico dell'esistenza. Per Duns Scoto « esse est imperfectissima omnium perfectionum ». La sua dottrina è seguita dai tomisti Soncinas e Ferrariensis. Altri moderni tomisti tengono una via media che consiste nel dire che l'« esse » è la minima perfezione, ma che, nondimeno, supera « secundum quid » tutte le altre « in eo quod est prima actualitas omnium aliarum perfectionum, quatenus per existentiam caeterae perfectiones sunt extra nihil ». Bañez fu dunque ben conscio che proprio la dottrina dell'« esse » come somma perfezione era stata male intesa o combattuta dai tomisti del suo tempo. Tanto è vero che contro tutti coloro pone come prima conclusione che « simpliciter loquendo esse est maior perfectio, quam essentia cuius est esse », e ricorda che proprio a proposito dell'« esse existentiae creaturarum » S. Tommaso apertamente afferma « esse est perfectissimum omnium », e ancora che « esse est actualitas omnium perfectionum, & omnium formarum, & comparatur ad essentiam, sicut actus ad potentiam ». La seconda conclusione di Bañez è che « secundum quid essentia, quae recipit esse, potest dici perfectior illo, inquantum limitat ad determinatam speciem ». Quindi per lui, diversamente che per i tomisti del suo tempo, è l'« esse » che in assoluto è più perfetto dell'essenza, ed è questa ad essere più perfetta dell'« esse » solo relativamente.

Delle altre dottrine di Bañez concernenti l'esistenza ricorderemo solo che egli fu consapevole anche del fatto che per Ferrariensis l'esistenza è l'effetto formale della forma. Contro tale dottrina egli asserisce: « Nulla forma creata est causa effectiva, aut formalis nec finalis existentiae, bene tamen materialis ». Per provare che la forma non è causa formale dell'esistenza Bañez ribatte che « omnis existentia est actualitas cuiuslibet formae, ergo est forma omnis formae, & non e contra ». E contro chi affermi che la forma è causa finale della esistenza replica che è piuttosto questa che in assoluto costituisce il termine della forma, « ergo existentia potius est finis formae, quam e contra ». Vale naturalmente anche questa volta l'argomento che l'« existentia est ultima perfectio rei ». Nel controbattere gli avversari egli richiama anche la dottrina tomistica che « istud esse est magis intimum cuilibet, & quod profundius inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt »¹.

¹ *Scholastica Commentaria in universam primam partem D. Thomae* auctore R. F. DOMINICO BAÑES, O. P., tomus primus, Venetiis, apud P. M. Bertanum, 1602, pp. 170 A - 196 A.

4. — Anche Zumel mira a stabilire la conclusione tomistica che Dio non solo è la sua essenza, ma anche il suo « esse », e perciò istituisce una lunga disputa « de essentia & esse Dei, & creaturarum ». Egli premette che l'« esse » ha tre significati, che sono poi quelli del *De ente et essentia* di S. Tommaso: l'essere come quiddità ed essenza, l'essere come composizione logica nella proposizione, l'essere come « esse actualis existentiae ». È di quest'ultimo che si intende trattare nella discussione. Egli imposta il problema in questo modo: « utrum esse & essentia distinguantur realiter in creaturis ». La prima dottrina considerata è quella di Duns Scoto, il quale « tenet partem negativam ». Moltissimi teologi lo seguono. Zumel espone con non minore vigore di Bañez gli argomenti negativi della distinzione reale. Contro le impugnazioni scottistiche questo autore mette in campo l'argomentazione che, se non si desse una distinzione reale, ne seguirebbe che « sicut esse & essentia nullam faciunt compositionem in Deo, ita neque in creaturis ». Ora, la posizione di Durando di S. Porciano nella controversia è appunto questa, che tra l'« esse » e l'essenza ci sia una distinzione di sola ragione, e non reale, e nemmeno « ex natura rei ». Infatti, per Durando « essentia, esse, & ens dicunt idem sub diversis modis significandi ». Perciò egli asserisce che « sicut esse & essentia in Deo sunt idem realiter, etiam in creaturis sunt idem realiter, & sola ratione distinguuntur ». Tale opinione è, però, respinta da Zumel col rilievo che essa rende le creature semplici quanto Dio e che, sempre in contrasto con la semplicità divina, esclude la composizione dalla natura angelica.

La seconda dottrina considerata da Zumel è ancora quella di Duns Scoto, ma intesa più determinatamente, e senza assimilarla con ciò che ha di comune con la distinzione di ragione. Essa viene ricapitolata in tre punti. Anzitutto, sebbene l'« esse » e l'essenza non siano « duae realitates, sed una & eadem res in genere rei: nihilominus distinguuntur ex natura rei ». In secondo luogo Duns Scoto insegna che si distinguono « realiter modaliter, tanquam intrinsecus modus rei, quia esse est modus intrinsecus essentiae ». Infine, si distinguono « sicut actio & passio ». Il giudizio di Zumel sulla distinzione sostenuta da Duns Scoto è non meno favorevole di quello di Bañez, quantunque sia più sobrio: « Haec sententia est probabilis, & plurimi crediderunt esse sententiam D. Thomae. Ita docuit Magister Victoria, Soto, & Cano ». Ove si può cogliere, accanto al giusto ristabilimento del genuino pensiero tomistico, l'omaggio reso ai primi ed autorevoli pensatori della nuova scolastica spagnuola, tutti appartenenti all'ordine domenicano, e la cui assimila-

zione della dottrina scotistica con quella tomistica viene trattata con rispetto.

Zumel espone come terza l'opinione di Enrico di Gand per il quale l'« esse » e l'essenza sono « eadem natura & eadem realitas » e solo si distinguono « per relationes & habitudines ». Confrontata con Dio come causa esemplare la natura è essenza; paragonata a Lui come causa efficiente questa stessa natura è detta essere. Zumel dimostra la falsità di questa dottrina con il consueto argomento che da essa segue che ogni natura ed ogni essenza è relativa e non assoluta. Indi passa ad esporre come quarta la dottrina di S. Tommaso « quod esse distinguitur realiter ab essentia, ita ut esse sit realitas ab essentia distincta ». È la tesi di quasi tutti i tomisti, di Capreolo e di Gaetano, il quale ultimo anche da Zumel, in riferimento al suo *Commento al De ente et essentia*, viene considerato un seguace della interpretazione messa in onore da Egidio Romano.

Zumel premette alcune osservazioni alla sua decisione della questione, le quali servono a spiegarne il senso e a farne comprendere la dimostrazione. La prima è che l'essenza non conviene agli impossibili, che mancano dell'essere; d'altra parte, esprime solo dei predicati intrinseci e prescinde dalla semplicità e dalla composizione. In secondo luogo, egli respinge la dottrina che l'esistenza sia un accidente fisico dell'essenza, ma distingue l'accidente fisico dall'accidente logico, e ammette che in questa seconda accezione « esse dicitur accidere essentiae ». La terza osservazione è che l'« esse existentiae creaturae, quo formaliter creatura est actu » non è né Dio né propriamente una creatura, né propriamente « ens ». Nel primo caso vi sarebbe una unione ipostatica della creatura con Dio. Che non sia creatura e nemmeno « ens » risulta da ciò che « creari » e « fieri » hanno un ordinamento all'« esse ». L'« esse » conviene propriamente alle cose che sussistono ed è « quo alia subsistunt ». Onde « non proprie creatur, neque fit; sed concreatur & confit: & sic est concreatura, aut aliquid concretum ». Da questo risulta che non è nemmeno ente, « sed est aliquid, quo ens est ens in actu; & quo formaliter existens est existens ». Zumel osserva ancora, rifacendosi al *De veritate* tomistico, che S. Tommaso intende il termine « ens » in tre sensi. Nel primo modo l'ente significa ciò che ha per sé la sussistenza o l'esistenza. Nel secondo esso è preso « pro principio essendi, sive existendi, aut subsistendi ». Nel terzo « pro dispositionibus entis, & pro privationibus, quae non sunt purum nihil ». Solo nelle due ultime accezioni l'« esse existentiae » si può dire ente. Dalla dottrina

esposta si inferisce, quindi, che l'essenza e l'« esse » non sono due enti, « sed esse est id, quo essentia fit actu ens ad extra ». Onde la quinta osservazione precisa ancora che l'« essentia fit actu extra nihil per actum essendi, accipiendo nihil quatenus opponitur contra ens, quod dicit actum existendi ». Ma, ci si chiederà, l'essenza, che è essa stessa una « realitas vera & entitas », è fuori del nulla in quanto distinta dall'atto dell'esistenza? Indubbiamente l'« essentia distincta ab actu existentiae, est extra nihil secundum se ipsam », purché il nulla sia inteso in quanto s'oppone all'ente « quod dicit essentiam in praedicamentis constitutam ». Pertanto, quando è distinta dall'« esse », l'essenza « non est in genere entium existentium », ma è però « in genere entium essentialium ». L'ultima osservazione di Zumel illustra il paragone dell'essenza creata con l'« esse » come propria potenza con un proprio atto, e come « recipiens » con un « receptum ». Questa è la conseguenza del fatto che ogni creatura ed ogni essenza creata riceve l'« esse » da Dio. Da ciò segue, del pari, che l'« esse est actualitas essentiae terminans eius dependentiam ». Proprio a questo proposito Zumel si richiama apertamente ad Egidio Romano, alla sua concezione dell'« esse existentiae » come attualità diffusa da Dio e da Lui impressa in tutte le cose, la quale perciò stesso è « tanquam universalis perfectio omnium creaturarum ».

Da questi presupposti risultano le conclusioni di Zumel, la prima delle quali è l'identità reale dell'« esse » e dell'essenza in Dio come primo ente e prima causa increata. La seconda conclusione è che « in universis rebus creatis esse & essentia distinguuntur realiter: ita, ut ipsum esse sit realitas distincta a realitate essentiae ». È la conclusione di S. Tommaso e di Boezio. Non c'è, quindi, alcun dubbio che Zumel accettasse l'interpretazione della distinzione reale data da Egidio Romano, il quale, come s'è veduto, è da Zumel direttamente chiamato in causa nelle premesse della sua conclusione. Le principali dottrine fatte valere da Zumel nelle prove a favore della seconda conclusione sono queste. La composizione « ex esse & essentia est realis & vera compositio, seclusa quacunque intellectus operatione ». Inoltre, l'essenza è per sé indifferente all'essere ed al non essere, mentre non è tale l'« esse » rispetto al quale il non essere è un termine contraddittorio. L'essenza ha una connessione intrinseca ed eterna col « suppositum », mentre l'esistenza ha col medesimo una connessione contingente. L'essere angelico avrebbe le stesse perfezioni dell'essere divino, se la distinzione non fosse reale. Le proposizioni esprimenti una essenza hanno verità eterna, mentre l'esistenza è temporale. « Quapropter essentia per se formaliter con-

venit creaturis, existentia vero per accidens, & per aliud ». L'essenza creata ha l'essere per partecipazione. Ma il partecipante e il partecipato non sono identici, quindi debbono distinguersi realmente.

Le rimanenti conclusioni di Zumel concernenti l'esistenza affermano la distinzione concettuale dell'essenza possibile dall'« esse » possibile, il collocarsi dell'« esse existentiae » nello stesso predicamento dell'essenza che da esso è attuata e terminata, la maggiore perfezione dell'essenza della creatura in confronto della propria esistenza, il non essere la forma causa efficiente dell'esistenza. Di tali conclusioni la penultima elencata distingue la concezione dell'esistenza propria di Zumel da quella di Bañez, e le loro rispettive posizioni nella storia del tomismo. Zumel reputa, infatti, che l'essenza della creatura sia più perfetta della sua esistenza perché essa conviene alle creature « per se primo », mentre l'esistenza conviene loro solo « per accidens ». Inoltre l'essenza conferisce loro una più nobile differenza « in genere entis » che l'esistenza. Il necessario ed il contingente sono differenze dell'ente. Ora, l'essenza conferisce necessità, mentre l'esistenza dà alle creature la sola contingenza. Zumel sembra così allontanarsi in questo punto dal concetto della esistenza come « perfectio omnium creaturarum » che egli aveva attinto da Egidio Romano.

Nella confutazione degli argomenti contrari alla distinzione reale, da lui esposti all'inizio della trattazione, Zumel dà qualche interessante precisazione circa la propria dottrina. Egli afferma la dipendenza necessaria ed intrinseca dell'essenza dall'esistenza. Ripete che « esse neque est creator, neque proprie est creatura, neque proprie est ens: sed est coexistens, & quo ens existit ». All'obiezione che l'« ipsum esse » ha pur qualche essenza e natura, replica che la sua natura è di « esse » ed « esse existentia ». Inoltre che « esse est id quo omnia existunt » e perciò non richiede una essenza da sé distinta « quae sit aliud quam ipsamet existentia ». Infine, appoggiandosi a Capreolo, afferma che l'esistenza non è una « res » in senso proprio, né una quiddità, e nemmeno propriamente un ente nel senso dell'« actus essendi ». Essa non è un ente che esista, né un ente nel senso che è proprio dell'essenza. Onde con abuso si dice che l'« esse » e l'essenza sono due « res » o due « entia ». Conferma, però, che l'essenza, astratta dalla esistenza, sebbene non sia nulla d'attuale nel genere degli esistenti, « est tamen ens & aliquid in genere essentialium ». Onde, finché l'essenza esiste, è « aliquid

utroque modo »¹. Da queste ultime osservazioni di Zumel si può concludere che la tesi di Egidio Romano non ebbe in lui un rozzo interprete. Come si vede, egli mira ad escludere che l'essenza e l'« esse » nella celebre distinzione siano da pensare come due veri e propri enti, e sostiene che non siano vere e proprie « res », ma piuttosto due « realitates » che unendosi come potenza ed atto vengono a formare un vero ente.

Con Bañez e con Zumel la disputa sulla distinzione reale, così risolutamente dibattuta da tomisti e scotisti fino al principio del secolo XVII, giunge ad un significativo compromesso. I due tomisti spagnuoli reputano che la dottrina scotistica sia sostenibile. Non a caso questo epilogo della contesa avviene tra i tomisti di Spagna. Certo il rispetto per il Vitoria, per il Soto e per il Cano avranno avuto la loro parte nell'indurre Zumel ad un più mite giudizio verso la dottrina avversaria. Del resto, nella storia della disputa le posizioni medie tra le due scuole non erano mancate. Ma sembra difficile credere che Bañez e Zumel col rivolgersi principalmente contro la distinzione di ragione, non subissero l'influenza del fatto nuovo rappresentato dalle dottrine sempre più avverse alla distinzione reale, che venivano sostenendo i metafisici gesuiti. È difficile credere che la *Metafisica* di Fonseca potesse sfuggire alla loro attenzione, quantunque essi non la citassero. Suarez vide la possibilità di interpretarne la dottrina nel senso di una semplice distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza. Bañez e Zumel erano certo abbastanza esperti del problema per capirlo a loro volta. Se la dottrina scotistica parve loro sostenibile, questo almeno in parte dovrà ritenersi un effetto dovuto al progresso dei nuovi e più temibili avversari.

5. — Terzo, dopo Bañez e Zumel, tra i sostenitori della distinzione reale tomistica, dobbiamo considerare Diego Mas (Didacus Masius), autore di una *Metaphysica Disputatio de Ente et eius proprietatibus*, che è tra le opere più importanti ed organiche della ontologia post tridentina, sebbene sia stata assai poco studiata dagli storici. Crediamo opportuno dare al lettore alcune notizie che servano a delinearne in modo sommario i caratteri.

Trascurata dagli storici odierni, l'opera godé di notevole fortuna al

¹ *De Deo eiusque operibus Commentaria in Primam Partem S. Thomae Aquinatis*, tomus primus, Authore F. FRANCISCO CUMEL Palentino, Cum privilegio Salmanticae excudebat Petrus Lassus, 1585, pp. 111 c. 1 - 117 c. 2.

suo tempo, anche in Germania, come ne dà testimonianza l'editore tedesco Corrado Butgenius che la pubblicò nel 1616 a Colonia. La *Metafisica Complutense* dà per parte sua la prova che l'opera era divenuta un testo autorevole per i metafisici cattolici del secolo XVII. Nell'informarci d'aver sostenuto le spese della pubblicazione, Butgenius parla delle « de Ente & Essentia lucubrationes » dovute a Mas come « a multis hactenus avidè desideratas ». Egli ne afferma la ortodossia aristotelica e tomistica, che per lui fanno tutt'uno. Lo stesso Mas, d'altronde, asserisce d'aver seguito in tutto S. Tommaso, ch'egli denomina principe dei peripatetici, ed al quale s'applicano, con più verità a suo giudizio, i versi dedicati da Lucrezio ad Epicuro nel terzo libro del *De rerum natura*. Né manca di richiamarsi all'insegnamento dei pontefici Giovanni XXII, Urbano V e Pio V circa la ispirazione divina della dottrina tomistica ed il suo essere regola certissima della dottrina cristiana. Il tomismo di Mas consiste in effetto nel ritorno su punti importanti dell'ontologia a dottrine di Ferrariensis e di Gaetano talvolta in aperto contrasto con Bañez, che pur chiama « institutor noster eruditissimus ».

Quando si passa a considerare la genesi storica di quest'opera l'impressione di una ristretta ortodossia tomistica che può ricavarsi dall'anzidetto viene almeno in parte superata. Mas è ben consapevole della novità del compito propostosi di riunire in una trattazione ampia, chiara ed organica tutti gli argomenti attinenti all'ente ed alle sue proprietà trascendentali, scrivendo una metafisica la quale si svolga con rigore nell'ordine dei concetti trascendentali senza appoggiarsi alla teologia, senza sconfinare nella fisica. Due soli predecessori egli riconosce: Crisostomo Javelli col suo *Tractatus de Transcendentibus* e Pico della Mirandola pel suo libello *De Ente & Uno*. Ma i due indicarono la via, più che percorrerla, e furono troppo brevi e succinti. Perciò dalla lettura assidua di un gran numero di teologi e metafisici antichi e recenti Mas ricavò i materiali della sua opera. Gli autori da cui egli dichiara d'aver attinto sono i seguenti: S. Tommaso, S. Alberto Magno, Alessandro di Hales, Durando di S. Porciano, Duns Scoto, Capreolo, Gaetano, Egidio Romano, Tommaso d'Argentina, il Ferrariensis, il Soncinas, Domenico di Fiandra, Antonio Andreas, Antonio Trombetta, Mattia Aquarius, il Suessano, Zimara, Giovanni di Jandun. Le dottrine che in tutti questi autori appaiono disperse vengono riunite nel volume di Mas, che dichiara di avere aggiunto molto di suo e di avere trattato l'argomento con metodo più facile e con maggiore ricchezza.

Max Wundt credette di dovere indicare nella *Metaphysica Disputa-*

tio di Mas l'antecedente storico delle *Disputationes Metaphysicae* di Suarez. Lo scritto di Mas costituirebbe il modello domenicano del grande trattato del gesuita. Ma se consideriamo l'ampiezza del disegno, la differenza tra i due trattati appare evidente e Mas si rivela assai piú come il prosecutore dell'opera di Javelli che come il predecessore di Suarez. Gli argomenti trattati da Mas sono i seguenti: l'ente, le sue divisioni, la sua analogia, il suo concetto; l'essenza e l'esistenza, e le proprietà dell'ente in generale; l'uno, il vero e il bene. La dipendenza dal trattato di Javelli si mostra tanto piú chiara nel fatto che Mas, il quale ammette che si diano dei trascendentali disgiunti e ne ravvisa il fondamento aristotelico nel libro V della *Metaphysica*, si limita poi a trattare solo i trascendentali semplici. Egli volle cosí rimanere nell'alvo della tradizione tomistica, nonostante la sua propensione ad ammettere la validità della tradizione scotistica sui trascendentali. Tolti gli argomenti indicati nessun altro entra nel disegno della *Metaphysica Disputatio*. Il lettore, per quanto poca esperienza possa avere, vede da sé come quest'ultima sia ben lontana per la vastità ed il numero delle materie trattate dall'ordinamento del trattato di Suarez, che la supera di gran lunga e perciò non può dipenderne per questo rispetto.

A leggere il Wundt si ha l'impressione, forse erronea, che egli credesse che per Mas anche l'essenza e l'esistenza contassero fra i trascendentali. È vero solo che per Mas l'ente trascendentale è l'ente che denota l'essenza. La trascendentalità dell'esistenza è da lui respinta in polemica con il Gaetano nel capitolo XII del libro II. Ciò detto possiamo passare a considerare la dottrina di Mas sulla distinzione dell'esistenza dalla essenza.

Per procedere rettamente Mas comincia col definire l'essenza e l'esistenza. Circa la prima fa propria la definizione aristotelica del VII libro della *Metafisica*: « *Essentia est illud quod per se & primo de re dicitur* ». Mas reputa puramente logica e non metafisica la descrizione dell'essenza che fa riferimento al significato della definizione, e invece considera valida la definizione tomistica per la quale « *Essentia est illud cuius actus est esse* ». Questa definizione vale « *de essentia sub ratione essentiae* ». Spiegandola, questo autore già ha modo di introdurre la dottrina tomistica secondo la quale l'esistenza « *fluit, & recipitur in essentia tamquam actus in potentia* ».

Quanto all'esistenza, questa è la sua definizione: « *primus actus impressus a Deo cuilibet enti creato, quo primo illud constituitur extra facultatem suarum causarum* ». Chiarendola, Mas distingue l'atto primo

dall'atto secondo, che è l'operazione procedente dalla essenza e dalla forma. Anzi, egli afferma che essenza e forma sono un atto secondo rispetto all'esistenza, poiché senza questa esse non « possunt aut esse, aut intelligi esse in actu ». Col dire che l'esistenza è impressa da Dio, non intende escludere che le creature siano capaci di produrre l'esistenza, ma vuole solo affermare che la conferiscono in modo secondario per una virtù loro data da Dio. L'ente creato, a sua volta, entra nella definizione dell'esistenza in quanto ne costituisce il soggetto. Infine, Mas osserva che all'esistenza, ancor più intrinsecamente dell'essere ricevuta in un soggetto come l'atto nella potenza, compete di trarre la « res » fuori della potenza delle sue cause. Egli intende dire che qualunque « res » con il sopravvenire dell'esistenza « a parte rei per eam constituta subsistit in propria natura, avulsa, & divisa a suis causis ». Mas rigetta la concezione di coloro i quali pensano che l'« ultima ratio » dell'esistenza consista nel « costituere rem extra nihil », giacché a suo giudizio a tanto basta l'essenza. Tale descrizione dell'esistenza vale solo per le creature le quali hanno cause produttive; « in creatore, qui supra se nullam habet causam, ratio existentiae erit constituere eum in rerum natura, & a parte rei subsistentem ».

A proposito dell'esistenza anche Mas pone la classica questione se sia sostanza o accidente. Egli esclude che possa essere un accidente in senso fisico e predicamentale. Però accetta la dottrina che ne fa un accidente in senso logico, e questo perché « existentia est extra essentiam rei, quia neque continetur in attributis essentialibus rei, neque exprimitur per essentialem diffinitionem illius ». Anche questa asserzione vale per le sole creature, giacché l'esistenza increata appartiene alla natura ed alla essenza di Dio, nel quale « existentia est sua essentia ». Tutte e due codeste asserzioni sono ammesse, al dire di Mas, da S. Tommaso, da Capreolo, da Diego Deza, da Domenico di Fiandra e del pari da Bañez. Mas riprende anche la ben nota dottrina tomistica per la quale l'esistenza non è contenuta in nessuna categoria determinata, ma si riduce alla categoria dell'essenza di cui è l'atto. E riprende del pari la dottrina secondo la quale l'esistenza non è né creatore né creatura né ente, ma è concreata ed è appunto « illud ratione cuius Ens est id quod est ». L'esistenza non è un « suppositum » per sé esistente, e perciò non può essere creata né essere creatura, ma concreata e prodotta insieme con il « suppositum » creato.

Circa le origini dell'esistenza Mas, mentre respinge la distinzione fatta da Gregorio da Rimini e Benedetto Pererio tra l'esistenza formale

e l'esistenza entitativa, e rigetta per conseguenza la dottrina che attribuisce un atto entitativo alla materia prima, ci sembra conciliare, ritenendole entrambe valide, sia la tesi di Capreolo e di Bañez, pei quali l'esistenza fluisce dalla forma nel genere della causa disponente, sia la tesi di Soncinas, di Javelli, di Domenico di Fiandra e di Gaetano, pei quali tutti l'esistenza fluisce dalla forma nel genere della causa formale. Viceversa, per quanto concerne il senso in cui l'esistenza può dirsi atto primo ed ultimo, Mas ritiene meglio fondata e piú consona con la dottrina di S. Tommaso la spiegazione di Gaetano anziché quella dovuta a Bañez.

Dopo avere trattato l'essenza e l'esistenza per sé stesse, Mas procede al loro confronto che può avvenire in due modi: o secondo la loro rispettiva eccellenza, o secondo la loro distinzione. Quanto all'eccellenza Soncinas, Ferrariensis e Zumel reputano che l'essenza sia di gran lunga piú nobile dell'esistenza. Prima di loro Duns Scoto aveva sostenuto questa dottrina affermando che nulla è piú imperfetto dell'esistenza. A Mas sembra, però, che a giusta ragione Bañez abbia abbracciato la dottrina opposta. La perfezione è identica col bene, ed il bene, a sua volta, si immedesima col fine, il quale è identico col termine ultimo di ogni cosa. Ora, poiché il termine ultimo di ogni cosa, nel quale ogni cosa raggiunge il suo compimento, è l'esistenza, questa dovrà essere piú nobile dell'essenza. Mas non manca di richiamare nelle prove i ben noti e già da noi citati testi tomistici concernenti l'« ipsum esse » come perfettissimo tra tutte le cose e attualità di tutto e delle stesse forme. Nella discussione con gli avversari Mas osserva che l'esistenza è fra tutte le cose comunissima appunto perché è l'« actus rerum omnium » che perfeziona tutti i soggetti dai quali è ricevuta.

Dopo avere provato che l'esistenza è « prima, & summa omnium perfectionum », Mas intraprende a discutere il problema della sua distinzione dall'essenza. Tale questione « dubia semper, multumque controversa existit » tanto per i filosofi antichi quanto per i loro successori. Mas precisa subito che il punto centrale della questione è se le due si distinguano « ratione sola, an potius reipsa ». La prima dottrina da lui esposta nello stabilire lo stato della questione è quella che sostiene la distinzione di ragione con fondamento reale, la quale fu di Hervaeus, di Aureolo e di Durando di S. Porciano, il quale tuttavia si dimostra in alcuni luoghi dubbioso. Infine, Gabriele Biel « & tota familia Nominalium huic sententiae tamquam probabiliori adhaerent ». La seconda opinione è quella di Enrico di Gand che distingue l'essenza dall'esistenza per mezzo della diversa relazione che la creatura ha con Dio inteso nel primo

caso come causa esemplare, e nel secondo come causa efficiente. La terza asserisce la distinzione modale. Tale distinzione fu chiamata « ex natura rei » da Duns Scoto, formale da altri, reale formale da altri ancora. Per coloro che sostengono questa tesi l'esistenza si distingue dall'essenza o « formaliter » o « ex natura rei ». Gli autori che la abbracciano sono Duns Scoto, Alessandro di Hales, Antonio Trombetta, Fonseca, Pererio, Soto. Zumel riferisce che anche alcuni famosissimi tomisti del suo tempo, come Vitoria e Cano, furono di tale opinione. Ultima tra le dottrine esposte da Mas è quella di S. Tommaso, di Egidio Romano, di Capreolo, di Deza, di Gaetano, di Soncinas, di Domenico di Fiandra, di Mattia Aquarius, di Javelli, di Petrus Niger, del Ferrariensis e, infine, di Bañez e di Zumel. Tale dottrina afferma che l'essenza e l'esistenza in tutte le creature sono distinte « reipsa ».

Ora, dopo avere così stabilito lo stato della questione, Mas dichiara che le tre prime dottrine s'accordano nel negare che l'esistenza si distingua « re ipsa » dalla essenza, e che perciò esse debbono essere sostenute contro S. Tommaso per mezzo degli stessi argomenti. Mas ne enumera ben dieci, nei quali la dottrina tomistica è attaccata dai più diversi punti di vista, con ragioni fisiche e con ragioni teologiche, e con la tesi della natura trascendentale dell'esistenza che abbiamo trovato in Pererio il quale, a giudizio di Mas, è un sostenitore della distinzione modale e non della distinzione di ragione, come a noi è sembrato.

La dottrina tomistica viene dimostrata da Mas anzitutto provando, contro la prima opinione, che l'essenza e l'esistenza non si distinguono solo per una distinzione di ragione. Quest'ultima è proprio di Dio solo. Inoltre, l'esistenza, diversamente dall'essenza, non è un predicato essenziale. Mas combatte, in secondo luogo, la tesi di Enrico di Gand mostrando che né l'essenza né l'esistenza sono riducibili ad una relazione. In terzo luogo, Mas afferma direttamente che l'essenza e l'esistenza in tutte le creature si distinguono « reipsa », e dichiara che tale asserzione è stabilita contro i sostenitori della terza opinione e contro tutti coloro che opinano il contrario. La tesi tomistica è dunque direttamente contrapposta ai sostenitori della distinzione modale, agli scotisti ed ai gesuiti. Mas tira dalla propria parte l'autorità degli antichi, e non senza dure parole contro gli avversari. Indi passa alle prove razionali. L'essenza può essere concepita sotto il contrario della esistenza, la quale, inoltre, compete alle cose accidentalmente e per partecipazione della natura divina. L'esistenza compete alle cose sempre mediante una causa efficiente, mentre ciò non accade per l'essenza, la quale fonda le pro-

posizioni di verità eterna. Osserva ancora Mas che l'esistenza non è un atto per sé sussistente nelle creature, e che essa entra in composizione reale con l'essenza. Agli avversari che sostengono che anche l'esistenza è in potenza all'essere ed al non essere, Mas replica che nulla è in potenza « ad seipsum », e che, se l'esistenza talvolta non è, ciò non accade per la sua propria potenza, ma per quella del produttore e del creatore.

Nella replica contro gli argomenti addotti a favore della tesi avversa, viene affermato con vigore che l'ente che significa l'essenza è trascendentale, mentre non lo è l'ente che significa l'esistenza, il quale è predicato accidentalmente, e non in modo necessario, « de rebus omnibus », e non è incluso nel concetto ultimo e proprio « rerum omnium ». Mas, mentre respinge l'accidentalità fisica dell'esistenza, conferma pienamente che ad essa conviene l'accidentalità logica. E conferma del pari la dottrina che l'esistenza è il termine ultimo che dà ad ogni cosa il suo compimento. Sostiene ancora che l'esistenza è atto primo « simpliciter & absolute » perché lo è nell'ordine della composizione metafisica, mentre la forma è atto primo solo nella composizione fisica. A coloro che sostengono che l'esistenza è « actus quo primo res quaelibet est extra nihil », Mas risponde che questo conviene anche all'essenza, e riprende la dottrina che abbiamo trovato in Zumel secondo la quale si distingue il nulla dell'essenza dal nulla dell'esistenza. Mas può così riaffermare che la « ratio » dell'esistenza è di essere « primum actum, ratione cuius res quaelibet est primo extra suas causas producentes »¹.

La dottrina sostenuta da Mas a proposito della celebre disputa si distingue da quelle di Bañez e di Zumel perché non fa concessioni alla dottrina scotistica e gesuitica della distinzione modale, e ad essa contrappone direttamente la tesi tomistica. A questa più risoluta difesa della distinzione reale Mas congiunge l'abbandono della interpretazione esagerata datane da Egidio Romano, che Bañez e Zumel avevano accolto. Mas non afferma mai nel corso della sua trattazione che l'esistenza e l'essenza si distinguano tra loro come due diverse realtà. Dice solo che la distinzione è reale. Sicché nel tomismo spagnuolo della seconda metà del XVI secolo con Mas, a una visione più moderata e con-

¹ *Metaphysica Disputatio de Ente, et eius proprietatibus*, Auctore R. P. F. DIDACO MASIO, O. P., Coloniae, apud Conradum Butgenium, 1616, pp. 193-277. Per le notizie generali su questa opera vedi l'*Epistola Dedicatoria* dell'editore, e la prefazione dello stesso Mas, pp. I-VIII. Le licenze di pubblicazione date dall'autorità ecclesiastica sono tutte del 1587 e riportate nelle pp. IX-XI. Si veda inoltre MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. XVIII, 39-40.

sapevole delle condizioni alle quali la distinzione reale era storicamente sostenibile, si unisce una maggiore fermezza nei confronti degli avversari. Il tomismo di Mas per questi caratteri si rivela piú equilibrato di quello di Bañez e di Zumel. Il che non significa che la sua posizione fosse a quel tempo piú autorevole della loro per gli avversari del tomismo.

6. — Dopo queste ultime energiche difese della distinzione reale da parte dei tomisti, sopraggiunge la grande affermazione del pensiero gesuitico nel campo della celebre disputa. Ad un primo periodo nel quale con Luigi de Molina e con la *Fisica Conimbricense* sembra prevalere la tesi piú vicina al tomismo della distinzione modale, segue il definitivo accoglimento della distinzione di ragione che trionfa con le *Disputationes* di Suarez e con le ancora piú risolte dottrine di Gabriele Vazquez e di Pedro Hurtado de Mendoza. La breve discussione dovuta a Gregorio di Valenza già precorre tale estremo sviluppo del pensiero gesuitico. Il problema è sempre quello di distinguere la relazione della esistenza con l'essenza che vale per Dio da quella che vale per le creature. Il concetto dell'esistenza messo in campo da Gregorio di Valenza già addita la soluzione da lui sostenuta. Gregorio si richiama alla polemica sostenuta da Tommaso Netter Waldensis contro Wycleff « qui censebat, unamquamque rem hoc ipso quod aliquando fuerit, vel futura sit, semper esse ». Per Gregorio l'« esse existentiae » è quella nota concettuale in virtù della quale il concetto di una « res » termina nell'affermazione che essa è, nel senso del presente verbale:

praemittendum est, existentiam rei, sive (quod idem est) esse existentiae, proprie & formaliter esse illud, per quod res ipsa terminat vere conceptum illum de re, quem significare solemus verbo *Est*, praesentis temporis.

E poco piú oltre, contro l'errore di Wycleff, dice: « res non est, nisi quatenus vere de illa concipitur, & dicitur quod sit, per verbum, *Est*, praesentis temporis ». L'« esse existentiae » è quell'« esse » della « res ipsa » che fa sí che il concetto di quest'ultima si concluda nell'affermazione che essa è. In tal senso la « ratio existentiae » è valida per l'esistenza di una cosa passata o futura giacché anche in questi due casi essa significa che la « res » ebbe o avrà quell'« esse » che permette di formare il concetto che termina nell'affermazione che essa è.

L'altro punto premesso da Gregorio di Valenza alla sua soluzione è

che in due sensi distinti ci si può domandare se l'« esse existentiae » è identico con l'essenza di qualcosa. Nel primo senso si chiede solo se i due siano « idem realiter, & ut dici solet, identice ». Nel secondo si domanda in più se i due siano anche « idem quidditative », sicché alla quiddità dell'essenza appartenga l'esistenza. Così il moto è realmente identico col mobile, e tuttavia non appartiene alla quiddità del corpo mobile, il quale può essere anche in quiete. Al contrario, « animal & homo » sono tanto identici che il primo appartiene anche alla essenza del secondo. Ora, solo in Dio l'essenza e l'esistenza sono « unum & idem utroque modo identitatis », e quindi in Lui non c'è composizione delle due. Gregorio di Valenza ne dà ampia prova, e non manca di notare a questo proposito che sono molti gli « auctores Orthodoxi » i quali reputano che nelle creature l'esistenza non si distingua realmente dalla essenza, sebbene s'accordino tutti nel ritenere che l'esistenza non sia tanto identica con l'essenza delle creature da appartenere alla loro quiddità.

Circa le creature non è sufficientemente accertato se l'esistenza « ita sit extra rationem & quidditatem essentiae, ut etiam distinguatur realiter ab essentia ». S. Tommaso lo afferma, e la sua dottrina è difesa da Capreolo, da Gaetano e da Bañez. « Scotus quoque » asserisce che le due si distinguano « ex natura rei, ante omnem operationem intellectus ». Ma Enrico di Gand afferma la dottrina contraria, ossia che non si distinguano « realiter, sed solum formali ratione », e del pari Hervaeus, Durando di S. Porciano e Gabriele Biel. Questa seconda sentenza « mihi videtur valde probabilis », afferma Gregorio di Valenza, il quale definisce lo stato della questione proprio avvicinando la soluzione di Duns Scoto a quella di S. Tommaso e ad essi contrapponendo la soluzione da lui difesa. Ha importanza storica il fatto che, oltre ai sostenitori più tradizionali della distinzione reale, egli citi lo spagnuolo Bañez. Come intende Gregorio di Valenza la distinzione dell'essenza dall'esistenza da lui denominata « formali ratione »? Nella creatura una medesima « res » è essenza, in quanto è ciò che è espresso dalla definizione quidditativa; ed è invece esistenza, in quanto « potest terminare conceptum qui explicatur per verbum, *Est*, praesentis temporis ». Quando la seconda dottrina viene intesa in questo modo, « entitatem illam existentiae distinctam realiter ab essentia » posta dalla prima dottrina, può apparire superflua dal momento che « entitas ipsa essentiae non minus possit per se terminare illum conceptum existentiae quam alia quaecunque entitas superaddita ». Il principale fondamento della prima dottrina è che la

Scrittura ed i Padri affermano che è proprio di Dio essere il suo « esse ». Ma questo punto viene salvaguardato anche dalla seconda dottrina, la quale non pone tra l'esistenza e l'essenza della creatura una tale identità da includere l'esistenza nella quiddità dell'essenza.

Tale è la soluzione di Gregorio di Valenza, il quale per quanto dica che la sua distinzione è « formali ratione » in realtà fa solo una distinzione tra concetti, tanto è vero che attribuisce all'essenza la capacità di determinare per sé stessa il concetto dell'esistenza in luogo della entità aggiunta all'essenza da tomisti e scotisti. Del resto, la sua distinzione è interpretata come una distinzione di ragione dalla *Metafisica Complutense*, come vedremo in seguito. Rimane da osservare che Gregorio di Valenza non dà alla distinzione reale tomistica il senso da essa ricevuto ad opera di Egidio Romano, ma piuttosto l'accosta alla distinzione « ex natura rei » degli scotisti. Tale accostamento non è certo dovuto ad una ingenua confusione delle due dottrine. Esso è motivato dalla opposizione ideologica di Gregorio di Valenza ad entrambe le scuole, dovuta al fatto che a suo giudizio è superflua ogni entità aggiunta all'essenza con lo scopo di significare la sua esistenza in atto. Gregorio era, per altro, ben conscio del più genuino significato dell'« esse » tomistico. Discorrendo della perfezione divina, ritornano sotto la sua penna tutte le affermazioni più famose di S. Tommaso d'Aquino: « Esse est perfectissimum, & actualissimum omnium », « Esse est actualitas omnium formarum, & ita est perfectissimum omnium », « omnium rerum perfectiones sunt perfectiones Essendi »¹.

7. — La *Fisica Conimbricense* non discute la questione, di cui ci occupiamo, con indipendenza ed ampiezza. Ma sembra bene che essa accolga la dottrina più moderata della distinzione modale: « Existentia cuiusque non distinguitur ab essentia, nisi ut modus rei a re ». Tale posizione non può essere trascurata data l'importanza dell'opera nel movimento scolastico spagnolo del suo tempo. Tanto è vero che la stessa posizione, che era già di Fonseca, si ritrova anche in Luigi de Molina il quale fu alunno di Fonseca. Siamo dunque di fronte ad una vera e propria scuola che da Fonseca ai Conimbricensi giunge fino ad uno dei più celebri autori di Spagna². Troviamo in Molina lo stesso stato della que-

¹ GREGORII DE VALENTIA, S. J., *Commentariorum Theologicorum tomus primus*, Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon, 1603, pp. 87 B - 89 D; 104 A - 106 E.

² *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in Octo Libros Physi-*

stione e lo stesso significativo atteggiamento di Gregorio di Valenza quanto ai rapporti che esistono tra la distinzione reale tomistica e la distinzione « ex natura rei » degli scotisti. Luigi de Molina espone per prima la dottrina di Durando di S. Porciano e di Gabriele Biel, la quale secondo Capreolo fu anche di Pietro Aureolo e di molti altri. Per essi l'esistenza non si distingue « ex natura rei » dall'essenza nelle creature. Il fatto che una essenza esista si riduce al suo « esse actu talem essentiam ». La natura umana in atto è l'esistenza della natura umana « eo quod existentia naturae humanae non sit aliud ab essentia in actu essentiae ». Come accade per Dio, così questi autori ammettono che nelle creature l'essenza è « formaliter suam existentiam ». La sola differenza è che l'essenza divina è sempre in atto ed esiste necessariamente, mentre ciò è negato alle creature. Gli argomenti a favore della tesi sono esposti con cura e chiarezza da Luigi de Molina. La sua trattazione della distinzione di ragione è importante perché i suoi lineamenti sono quelli che essa riceverà dal pensiero di Suarez.

La seconda dottrina esposta è quella che afferma la distinzione « ex natura rei » nelle creature. È importante notare a quali autori Luigi de Molina l'attribuisca. Questi sono S. Tommaso e Gaetano, Alberto Magno, Capreolo, Duns Scoto, Egidio Romano, Domenico Soto. Come si vede il celebre gesuita fa della distinzione « ex natura rei » una sentenza comune alla scuola tomistica e scotistica, contrapposta alla teoria che sostiene una distinzione di ragione. Di quella sentenza comune dice: « Quae opinio nobis est amplectenda ». Ma occorre vedere in quale senso. Gli argomenti a favore adottati da Luigi de Molina possono ridursi alla predicazione contingente e non essenziale della esistenza rispetto alla essenza. Alla replica di Gabriele e di Durando che l'esistenza in atto è identica con l'essenza in atto, egli risponde che della essenza completa, finché è « virtute in suis causis, verum est dicere, quod sit potens existere, sed non existit, existet tamen cum fuerit producta ».

Ora, Luigi de Molina osserva che, sebbene i dottori da lui citati s'accordino nel sostenere la distinzione « ex natura rei » dell'esistenza dall'essenza nelle creature, tuttavia S. Tommaso, come è interpretato da Gaetano, da Ferrariensis, da Capreolo e da molti altri, afferma che quella distinzione è reale. Gaetano rinfaccia a Duns Scoto d'aver sostenuto che la distinzione sia soltanto formale. Ma proprio questa dottrina di

corum Aristotelis Stagiritae, Lugduni, Apud Ioannem Pillehotte, 1602, p. 220, col. 2, D-F.

Duns Scoto sembra degna d'essere accolta a Luigi de Molina, il quale rifiuta di ammettere tra l'esistenza e l'essenza una distinzione maggiore della formale. Non sembra dubbio che egli imputasse al Gaetano, al Ferrariensis ed al Capreolo d'essere i principali autori della interpretazione che introdusse nel tomismo una rigorosa distinzione reale a discapito della distinzione « *ex natura rei* ». Può stupire il silenzio su Egidio Romano, la cui dottrina era viva in diverse forme nel pensiero della nuova scolastica. Ma dagli argomenti addotti a favore della distinzione formale risulta ben chiaro che la distinzione reale dei tre suddetti interpreti di S. Tommaso fu intesa da Luigi de Molina come una distinzione « *tamquam res a re* ». Tali argomenti a favore sono, anzitutto, la sufficienza della semplice distinzione formale. Poi la difficoltà grave che l'esistenza degli accidenti, che è distinta da quella della sostanza, si dovrebbe distinguere da ciascun accidente realmente « *ut rem unam a re alia* ». Infine, che, « *si existentia realiter tamquam res a re distingueretur ab essentia* », Dio potrebbe per la sua onnipotenza conservare l'esistenza della pietra senza l'essenza. Ma nessuno vorrà ammettere che l'esistenza possa esistere senza l'essenza di cui è esistenza, allo stesso modo che non si può fare esistere la figura senza la quantità, ed il modo senza la « *res* » da cui si distingue solo formalmente. L'esistenza è dunque identica con la sua essenza e se ne distingue come un modo o una attualità ultima, e perciò solo « *formaliter* ».

Dopo avere dimostrato il valore della distinzione formale della esistenza dalla essenza nelle creature, Luigi de Molina precisa il significato che compete alla esistenza delle creature medesime: « *existentiam rerum creaturarum esse modum quemdam realem concomitantem essentiam cuiusque rei, prout est effectus causae efficientis* ». L'essenza è prodotta dalla causa efficiente, « *sed sub illo modo* », sicché è contraddittorio che sia prodotta « *& non sub illo modo* ». Ma ciò che propriamente viene prodotto è l'essenza stessa. Il modo sotto il quale essa è prodotta, « *comproducitur cum essentia, tamquam ab ea pendens & cum illa idem re, sed ab ea formaliter distinctus* ». L'esistenza non emana dall'essenza, ché questo sarebbe contraddittorio, ma accompagna l'essenza intesa come effetto di una causa efficiente. Infatti, essere prodotto non è altro che « *fieri, ponique sub illo modo a causa efficienti* ». Le rimanenti questioni poste sull'esistenza da Luigi de Molina non sono molto interessanti per il presente argomento. Ricorderemo solamente che il celebre gesuita reputa non improbabile che il « *modus realis actualis existentiae* » sia un accidente reale completo spettante al predicamento « *quando* », identico

con la durata naturale della sostanza, e distinto formalmente da quest'ultima e dalla essenza. Nondimeno, Luigi de Molina ammette che ha grande probabilità anche la dottrina piú comune di Capreolo che l'esistenza sia l'attualità della cosa creata e quasi la forma da cui è detta esistere, la quale non è né sostanza né accidente, ma si riduce ai rispettivi predicamenti. Ciò è sostenibile a patto che l'esistenza sia intesa come un modo reale e un atto dello stesso genere dell'essenza e della natura di cui è esistenza. Nel rispondere agli argomenti favorevoli alla distinzione di ragione Luigi de Molina chiarisce anche che l'esistenza non abbisogna di un'altra esistenza per esistere, ma coesiste per sé stessa con l'esistenza del suo soggetto. Essa fa esistere sé stessa col fare esistere l'essenza con la quale coesiste ¹.

¹ *Commentaria in primam Divi Thomae partem*, Auctore LUDOVICO MOLINA e S. J., Venetiis, apud Minimam Societatem, 1594, pp. 52 c. 1 C - 57 c. 2 F. Anche l'esistenza degli accidenti è un modo reale indistinto dalla loro durata, e spettante al predicamento « quando ». Solo l'esistenza del moto, che pur è identica alla sua durata, per Molina spetta « ad praedicamentum quantitatis tamquam veram eius speciem, quam tempus appellamus ».

CAPITOLO II

ZUÑIGA, SUAREZ E VAZQUEZ

SOMMARIO: 1. Introduzione. — 2. Zuñiga. — 3. Suarez: concetti preliminari ed esposizione delle sentenze. — 4. Suarez: l'eternità dell'essenza. — 5. Suarez: potenza ed atto. — 6. Suarez: l'identità dell'essere attuale dell'essenza con l'« esse existentiae ». — 7. Suarez: la distinzione tra l'esistenza e l'essenza. — 8. Suarez: il concetto d'esistenza. — 9. Suarez: le conseguenze della dottrina. — 10. Gabriele Vazquez. — 11. Come fu intesa la distinzione tomistica dagli avversari.

1. — Non c'è dubbio che domenicani e gesuiti convenissero tra loro nel considerare sostenibile la dottrina scotistica. Grazie a questo moto di pensiero, quest'ultima s'avviava a conquistare il primato nel campo della famosa disputa. Essa rappresentava con autorità fin dal Medioevo una soluzione intermedia che favoriva l'accordo tra i partiti estremi. Ma, al volgere del secolo, da più parti la convergenza di opinioni, che s'era venuta lentamente producendo a suo vantaggio, venne ostacolata ed impedita e ben presto respinta. La disputa sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle creature riarse di nuovo violenta, se mai aveva accennato a placarsi. Le opposte dottrine assunsero nel corso del Seicento un aspetto sempre più radicale. Nella prima metà del XVII secolo domenicani e carmelitani condurranno insieme la lotta contro i gesuiti, con un profondo accordo sul senso e sulla soluzione ultima del problema. In seno al nuovo ordine i fautori della distinzione di ragione combatteranno con asprezza i sostenitori della distinzione modale. Tra i francescani, alcuni tra i più autorevoli abbracceranno le nuove e più radicali dottrine gesuitiche, o difenderanno debolmente la posizione scotistica. Anche i maggiori scotisti incontreranno grandi difficoltà a distinguere la loro posizione da quella dei gesuiti più radicali.

Questo movimento, del quale abbiamo indicato sommariamente la linea di sviluppo, ebbe la spinta più forte dalle *Disputationes Metaphy-*

sicae di Suarez. Queste portano la disputa ad un'altezza speculativa mai raggiunta prima e solo ben di rado eguagliata in seguito. Esse danno insieme il piú completo, profondo e sistematico svolgimento sia ai principi generali che guidano tutta la questione, sia ai fondamenti della distinzione di ragione raziocinata tra l'esistenza e l'essenza. Con Suarez la sentenza media della distinzione modale perde tra i gesuiti il credito acquistato grazie a Fonseca ed a Molina. Nel corso del Seicento essa finirà con l'essere considerata addirittura aberrante. I gesuiti si avviano ad avere un periodo di predominio speculativo, nel quale la dottrina di Suarez sarà svolta nel senso piú estremo e conquisterà grandi sostenitori anche in altri ordini religiosi, e fuori di Spagna.

Questi eventi intellettuali ricevettero da Suarez il loro grande impulso, ma non sono certo da spiegare con lui solo. La teologia di Gabriele Vazquez uní subito la sua influenza con quella di Suarez nel determinare i metafisici ad accogliere la distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza. L'influenza di Vazquez sulla metafisica occidentale posteriore fu senza dubbio molto favorita dalla fortunata pubblicazione di un piccolo libro contenente le piú importanti discussioni filosofiche del suo *Commentario alla Summa Theologica*. La raccolta fu dovuta a Francisco Murcia de la Llana. Ebbe il titolo: *Disputationes Metaphysicae*, non privo di un intento polemico verso Suarez. Essa fu pubblicata nel 1617 a Madrid, ma già nel 1618 ebbe un'edizione ad Anversa. La disputa sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza della creatura è la settima della raccolta.

Suarez, Vazquez, ed in generale il grande peso avuto dai gesuiti nel determinare le tendenze speculative della scolastica della Controriforma, non debbono far dimenticare allo storico che l'avvento di una dottrina piú radicale circa la distinzione dell'esistenza dall'essenza nella creatura fu dovuta anche ad un altro celebre autore di Spagna: Diego Zuñiga, la cui *Metaphysica* è contemporanea alle *Disputationes* di Suarez. La *Metaphysica* di Zuñiga meriterebbe uno studio a sé nel vasto panorama della scolastica della Controriforma perché veramente si può dire che questo autore fu il tardo, ma certamente piú consapevole ed acuto rappresentante dell'Umanesimo nel campo della metafisica di indirizzo scolastico. La *Metaphysica* di Zuñiga perciò stesso si può considerare una delle piú rappresentative espressioni della cultura barocca. Infatti, il contributo arrecato dall'Umanesimo al pensiero metafisico di Zuñiga non si limita ad un fatto formale, e cioè ad un particolare stile letterario, consistente nell'esprimere idee di origine medievale mediante una riu-

scita contemperanza di latino umanistico e latino medievale, come accade per Suarez e per Gregorio di Valenza, e, tra i luterani, per Cornelio Martini. Al contrario, è certo dovuto al persistere di contenuti ed atteggiamenti umanistici il fatto che nella *Metaphysica* di Zuñiga questioni che hanno largo sviluppo nella metafisica scolastica del tempo vengano rifiutate, oppure rimandate ad una diversa disciplina, come accade per la dottrina dell'analogia che viene rimessa alla logica. Gli storici non dovrebbero neppure trascurare il fatto che in questa *Metaphysica* cattolica contemporanea a quella del luterano Cornelio Martini già si ha il caratteristico ordinamento della materia, che poi comparirà nelle metafisiche riformate del primo Seicento.

2. — Zuñiga, solo tra i metafisici cattolici del suo tempo, nega che la distinzione tra l'essenza e l'esistenza sia una questione dotata di consistenza speculativa. Prima di affrettarsi a tirare la facile conclusione della sua modernità in paragone della vecchiezza dei metafisici suoi contemporanei, e magari dello stesso Suarez, bisogna, però, vedere come egli motiva questa sua convinzione. E allora ci si accorgerà che in realtà la sua posizione sul punto che ci interessa ebbe gli stessi effetti storici di quella di Suarez, e di Vazquez, nel determinare il successivo svolgimento della disputa.

Per Zuñiga la metafisica è ancora la scienza dei « communissima, & amplissima genera, quae amplexu suo caetera complectuntur ». Tra questi generi il primo luogo tocca all'« id quod est ». Zuñiga ritiene, però, che i seguaci d'Aristotele abbiano fatto opera più di grammatici e di logici che di metafisici col porre la questione concernente il concetto di ente e la sua omonimia o sinonimia. La metafisica non deve occuparsi dei nomi, ma delle « res ». Proprio la discussione aristotelica dell'analogia dà la prova che Aristotele non intendeva occuparsi delle voci, ma delle « res », e dei loro molti modi di essere, nel suo discorso metafisico. Da questa sua interpretazione del significato dell'analogia in Aristotele Zuñiga ricava la conseguenza che alla natura di ciascuna cosa nulla spetta maggiormente che l'« id quod est ». Ciò che vi si aggiunge, come essenza, corpo, « animal », uomo, qualità, colore, arreca un modo ed una « ratio » alla natura della cosa. Zuñiga respinge la dottrina per la quale l'« id quod est » significhi solamente « haec disiunctio, Substantia, vel accidens ». « Disiunctio » è una « oratio » e non una « res ». Al contrario, « id vero quod est, res aliqua est, idque (ut diximus) rebus infert ». Esso è comune alla sostanza ed all'accidente, « aliquid certum,

& definitum est, quod per se pervenit ad intimam cuiuscunque rei naturam ». Ma si dirà con i fisici che le nature sono sempre ad un modo, mentre le « res » non sono sempre, né è necessario che siano pensate esistenti. Tuttavia, replica Zuñiga, neppure le nature sono sempre, sebbene « eodem modo se habeant ». E per questo giudichiamo che siano sempre ad un modo, perché « ea conditione, qua nunc sunt semper esse oportet, ita ut si sint hac ratione esse necesse est ». Ma proprio questa considerazione rende chiaro che « nihil proprius in earum conditione poni, quam id quod est ». Infatti, se la natura dell'uomo è sempre ad un modo, ciò accade perché, se l'uomo è, è necessario che partecipi della ragione. Con molta più energia si esprime codesta verità quando si dice: « si homo est esse necesse est ». Non può, infatti, accadere in nessun modo che insieme sia e non sia. Perciò, conclude Zuñiga, lo stesso argomento che prova che l'animalità e la razionalità spettano alla natura umana, prova che ad essa spetta « & id etiam quod est ». Anzi, l'argomentazione è assai più incalzante per l'« id quod est » che per qualunque altra parte della natura umana.

« Maneat, igitur, pro certoque habeatur, id quod est ad naturam cuiuscunque rei penetrare ». Questa conclusione di tutto il precedente discorso di Zuñiga sull'ente, la « res » e l'« id quod est », costituisce la premessa di tutta la sua discussione sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle creature. Egli comincia con l'osservare che, come la natura dell'uomo non postula che questo sia « in effectu » partecipi di ragione ed « in effectu » senziente, così nemmeno postula che l'uomo « in effectu sit ». Né si può dire che l'essere « in effectu », razionale, senziente o esistente, siano altrettante condizioni della pensabilità dell'uomo. Come il dire « homo est animal, & in effectu est animal » sono cose diversissime, così del pari dire « homo est id quod est, & homo in effectu est id quod est ».

Queste semplici considerazioni permettono di risolvere la questione che ci concerne: « Hinc illa quaestio facile dissolvitur, tot horridis & abiectis verbis, tam levibus & inanibus argumentis ab auctoribus agitata, utrum rem in effectu esse, ab eius essentia naturaque distinguatur ». Se l'« esse, vel id quod est » non fosse conforme alla natura intima delle cose, costituirebbe una bella questione « utrum res esset in effectu res aliqua quae ab eius natura differret ». Ma siccome la « rerum natura » esige l'« esse, & id quod est », è ridicolo chiedere « utrum sit id quod est per aliud esse, vel per aliud id quod est distinctum, ab eo quod est aptum naturae rei », come sarebbe altrettanto ridicolo doman-

darsi « *utrum homo sit in effectu animal, per aliud animal, quam eius natura postulat* ». Ciò perché l'« *id quod est* » è tanto intimo alla natura umana, quanto l'« *animal* ».

Pertanto, bisogna concludere che ciascuna « *res* » è « *in effectu* » grazie a quello stesso « *esse* » che spettava alla sua natura prima che esistesse, « *serpit enim quod est per res universas, neque sine illo reperiri, neque intelligi possunt* ». Così avviene che chi ha la possibilità di leggere, legga, e non per qualcosa di distinto « *a ratione lectionis* ». Così, chi aveva la possibilità d'essere bianco, è bianco « *non alia re ab essentia candidi. Eodem modo homo, qui poterat esse est, non alio esse, quam eo quod esse poterat, quod est ad eius naturam accommodatum* ». Se non si accetta questa conclusione, si cade nel processo infinito, perché si potrà sempre chiedere se quest'altro « *esse* », che prima d'esistere era anch'esso possibile, sia « *in effectu* » per sé stesso, o ancora per un altro « *esse* ». Se lo è per sé stesso, « *cur illud ergo esse quod hominis amplectitur natura, non per se sed per aliud in effectu ponis?* ». Se, invece, « *illud secundum esse in effectu est* » non per sé, ma « *per aliud esse* », Zuñiga chiederà « *iterum de illo tertio an sit per se, an vero per aliud quartum* », e così continuerà all'infinito. La sua conclusione è, perciò, questa:

Quicquid igitur in potestate est, deinde in effectu est per id ipsum, quo in potestate erat, neque amplius quaerendum est, sed sicut per suam naturam in potestate erat, neque ultra quidpiam fingeatur, ita per suam naturam est, neque ultra est aliquid petendum: quoniam semper id quod est, natura insitum est, sive res sit in effectu, sive in potestate ¹.

Che Zuñiga ritenesse mal posta la questione concernente la distinzione dell'esistenza dall'essenza della creatura, è certo. Ma non è meno certo che la sua polemica fosse rivolta principalmente contro i tomisti, sostenitori della distinzione « *ut res a re* ». Le formulazioni della questione dovute a Zuñiga, che noi abbiamo riportato sopra, lo provano a sufficienza. E certo non è dubbio che il principale argomento di Zuñiga, che una « *res* » sia « *in effectu* » in virtù di quello stesso « *esse* » per cui prima era in potenza, sia una caratteristica argomentazione di tutti

¹ DIDACI A STUNICA Eremitae Augustiniani, *Philosophiae Prima Pars, qua perfecte & eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica, Physica declarantur*, Toleti, apud P. Rodriguez, 1597, pp. 4 verso col. 1 - 5 verso col. 2. Il permesso di pubblicazione è del febbraio 1596.

i fautori della distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza, a cominciare da Suarez. Zuñiga con il suo asserto che una « res » esiste in virtù della sua natura sembra addirittura sostenere la piena identità dell'essenza e dell'esistenza nella creatura. Proprio perché i fondamenti della sua dottrina traggono origine dalla concezione umanistica dell'« ens » come « id quod est », e perciò come « res », quale si configura in Lorenzo Valla¹, nel posteriore svolgimento del pensiero gesuitico, che con piena consapevolezza degli antecedenti medievali, giungerà parimenti a negare ogni distinzione tra l'esistenza e l'essenza della creatura, si dovrà pur riconoscere la presenza di una componente umanistica, grazie a Zuñiga. Giacché è difficile pensare che Pedro Hurtado de Mendoza potesse ignorare l'esistenza di una *Metaphysica* tanto originale quale è quella del suo conterraneo, sebbene non lo citi a proposito della nostra questione. La *Metaphysica* di Zuñiga, insieme con quella di Diego Mas, e con quella tanto più vasta di Suarez, era pur sempre uno dei pochi trattati di pura ontologia che il gusto e la forma mentale dei metafisici seicenteschi potessero proporsi a modello.

3. — I metafisici gesuiti con Fonseca avevano energicamente riaffermato il valore della distinzione modale, ma già prima di lui Pererio aveva sostenuto una semplice distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza. Di fronte alla vigorosa difesa della distinzione reale tomistica dovuta a Bañez ed a Zumel, Luigi de Molina, allievo di Fonseca, aveva mantenuto valida la distinzione formale, mentre gli avversari, a loro volta, ammettevano che la dottrina scotistica fosse sostenibile. Certo, già Gregorio di Valenza era venuto ad affermare il valore metafisico

¹ LAURENTII VALLAE, *Opera*, Basileae, apud H. Petrum, 1540, *Dialecticarum Disputationum Liber primus*, cap. II, pp. 646-648. Per brevità ci riportiamo al seguente passo di p. 647: « Cum enim dico cerne hoc marmor, istud lignum, illud pratum, id mare, perinde est ac si dicam, cerne pulchrum marmor, grande lignum, iucundum pratum, turbidum mare. At cum dico, cerne hoc, vel istud, vel illud, certe significatur haec res, illa res, ea res, idem, eadem res. Qualia sunt caetera similia. Aliquid nanque (ut superius dixi) est aliqua res: aliud alia res, idem eadem res, nihil nulla res. Igitur si ens resolvitur id quod est: & id resolvitur ea res, profecto ens ita resolvitur ea res quae est. Quo palam est omnem vim non naturalem habere: sed ut sic dicam, precariam ac mutuo sumptam. Nunc illud addo, non decere istud vocabulum precariam vestem, ut non decuit (quemadmodum est apud Horatium) pavonis cauda corniculam. Nam ens quasi praepeditum vocabulum est, & prae nimio onere ambulare non valens. Quid enim sibi vult, verbi causa: lapis est ens, id est, ea res quae est, quid faciunt illae voces? ea quae est, cum sit & apertius, & expeditius, & satius, lapis est res ».

della mera distinzione di ragione. Ma occorre ricordare che egli insegnò fuori di Spagna, in Germania ed in Italia. È anche vero che tra Bañez e Molina v'era la cospicua divergenza teologica sulla questione dei rapporti della grazia con il libero arbitrio; ma la consapevolezza del gravissimo dissenso non deve togliere allo storico la necessaria serenità per giudicare il preciso punto di cui discorriamo. Sul quale non c'è dubbio che tra domenicani e gesuiti si venisse obbiettivamente avviando un accordo a favore della dottrina scotistica. Esso viene respinto da Suarez.

La soluzione di Suarez risiede per intero nelle sue premesse speculative. Se non si acquista la piena conoscenza del loro valore teoretico, la soluzione può apparire persino ingenua, tale da contenere già la risposta nei termini con i quali la questione è enunciata. Ma è che codesta enunciazione deriva nei suoi esatti termini proprio dalle premesse poste dall'autore, che sole la giustificano.

La sezione I della *Disputatio XXXI* ha per titolo: « An esse et essentia entis creatis distinguantur in re ». Fin dal primo inizio della trattazione è la distinzione reale che viene chiamata in causa. Suarez vuole spiegare la « rationem entis creati » e perciò comincia dal confrontarne l'essenza e l'« esse ». Ricorda che « ens, in quantum ens, ab esse dictum est et per esse vel per ordinem ad esse habet rationem entis ». Quindi la radice di tutta la trattazione concernente l'ente creato, la sua essenza e le sue proprietà, è come si distinguono l'« esse » e l'essenza. Affinché non si verificchino equivoci nel seguito del discorso e non divenga necessario distinguere « esse essentiae, existentiae, aut subsistentiae, aut veritatis propositionis », Suarez presuppone che l'« esse » significhi « existentiam actualem rerum ». L'« esse essentiae creaturae » per sé preso prescinde « ab esse actuali extra causas, quo res creata fit extra nihil ». Quest'ultimo è il significato dell'« esse existentiae ». Infatti, siccome l'essenza della creatura non significa « aliquid reale actu habens esse extra suas causas », nemmeno l'« esse essentiae » può significare l'« esse attuale quo essentia extra causas constituatur in actu ». Come l'« esse actu hoc modo » non spetta all'essenza della creatura, così non spetta nemmeno al suo « esse essentiae » che non aggiunge alcuna realtà alla essenza stessa. Il concetto dell'« esse existentiae » consiste, dunque, in quella esistenza attuale fuori delle cause, grazie alla quale la creatura e la sua essenza sono poste fuori del nulla, e la quale non fa parte del concetto della essenza creata e del suo « esse essentiae ». Suarez conclude che il discorso da lui intrapreso concerne l'esistenza creata. Circa la quale presuppone come nota ancora una cosa, cioè che sia « aliquid

reale et intrinsicum rei esistenti ». Infatti, grazie all'esistenza la « res » è « aliquid in rerum natura ». Perciò occorre che anche l'esistenza « aliquid reale sit, et sit intima, id est, intra ipsam rem existens ». Giacché la « res » non può certo esistere in virtù di una denominazione estrinseca o di un ente di ragione. Altrimenti « quomodo existentia constitueret ens actu reale et extra nihil? ». Quest'ultimo presupposto di Suarez noi l'abbiamo già incontrato. Esso è una dottrina di Bañez. Suarez, accettandola, muove proprio da uno dei principali punti della dottrina avversa e saprà ben presto mostrarne le fondamentali conseguenze.

Dopo queste precisazioni preliminari Suarez passa all'esposizione delle sentenze: « Prima est existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae ». Questa si reputa che sia l'opinione di S. Tommaso ed in tal senso fu seguita da quasi tutti gli antichi tomisti. Essa è così interpretata da Capreolo, da Gaetano, da Ferrariensis, da Soncinas, da Javelli, da Egidio Romano, e si citano anche Alberto Magno ed Avicenna. Anche Suarez intese la dottrina di Gaetano nel senso messo in onore da Egidio Romano. La sua opinione è importante, sebbene abbia meno autorità di quella dei tomisti del suo tempo, dato che egli fu un avversario della distinzione reale. Le argomentazioni a favore arretrate da Suarez sono quelle note. Egli non manca di mettere in luce che l'« esse » è « ultima actualitas cuiuscumque rei », e che l'esistenza, avendo più attualità della forma, è più perfetta di ogni forma sostanziale. Come è chiaro, Suarez non asserisce che la distinzione reale, intesa come distinzione di due realtà, sia la schietta dottrina di S. Tommaso; ma che « haec existimatur esse opinio D. Thomae », e che i luoghi delle sue opere concernenti tale dottrina così sono stati intesi dai tomisti. Egli espone e discute la interpretazione dominante. Bañez non compare nell'elenco dei propugnatori della dottrina tomistica, ma sarà citato da Suarez nella sezione VI a proposito dell'« actus essendi » della creatura. E nel corso della sezione V egli si riferirà ad alcuni tomisti, la cui distinzione della esistenza dall'essenza è da lui detta « ex natura rei ».

La seconda sentenza sostiene:

Esse creatum distingui quidem ex natura rei, seu (ut alii loquuntur) formaliter, ab essentia cuius est esse, et non esse propriam entitatem omnino realiter distinctam ab entitate essentiae, sed modum eius.

Questa opinione è attribuita a Duns Scoto e ad Enrico di Gand, della dottrina dei quali Suarez si riserva di parlare nel seguito. Anche Dome-

nico Soto ritenne vera la seconda sentenza. Essa fu seguita inoltre da alcuni moderni. Tra le ragioni a favore di questa seconda dottrina sono la necessità di una distinzione tra l'« esse » e l'essenza per distinguere le creature da Dio, e la sufficienza della distinzione modale o formale. Le distinzioni non debbono essere moltiplicate senza necessità, quindi non è necessaria una distinzione maggiore di quest'ultima.

Come terza viene esposta la distinzione di ragione:

Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae, cum proportionem comparata, non distingui realiter aut ex natura rei tamquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione.

Dal numero e dalla qualità degli autori a sostegno, citati da Suarez, ci sembra che egli tenga a presentare quest'ultima come l'opinione più autorevole e di maggiore seguito. Infatti egli cita, lodandolo, Alessandro di Hales, riporta da Capreolo che essa fu difesa da Pietro Aureolo, da Enrico, Goffredo e Gerardo del Carmelo, cita tra i sostenitori Durando di S. Porciano, Gabriele Biel e « caeteri nominales ». Cita ancora Hervaeus e Gregorio da Rimini. Asserisce che anche alcuni eminenti scottisti l'hanno abbracciata, come Antonio Andreas e Lychetus. Dopo avere citato altri ancora, come Alessandro Achillini, Palacios, Giovanni di Hales, Nifo e Giovanni di Gand, Suarez osserva quanto segue:

Videtur etiam Fonseca, lib. IV Metaph., c. 3, q. 4, nihil in re sentire ab hac sententia, ut a nobis declarabitur, licet secundam sequi verbis profiteatur.

Suarez spiega la terza dottrina col dire che il confronto deve essere istituito tra l'esistenza attuale chiamata « esse in actu exercito » e l'essenza attuale esistente. È secondo questo significato dei due termini che essa afferma la mancanza di distinzione reale tra l'esistenza e l'essenza, sebbene l'essenza concepita astrattamente « ut est in potentia » si distingua dall'esistenza attuale come il non ente dall'ente. Data tale spiegazione Suarez afferma recisamente: « Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram ». Tuttavia, egli riconosce che la piena decisione della questione dipende da molti principi. Per procedere con chiarezza ed evitare la frequente equivocazione dei termini, che egli teme si verifichi in tale materia, ritiene necessario procedere per gradi e spiegare in singole sezioni i singoli punti. Tutto codesto procedimento ha lo scopo di dimostrare il fondamento della distinzione di ragione: una « res » non può essere costituita, intrinsecamente e formalmente,

« in ratione entis realis et actualis » da qualcosa da essa distinta. Perciò stesso che uno dei termini viene distinto dall'altro come « ens ab ente », ne segue che l'uno e l'altro sono enti nel loro essere distinti dall'altro, e quindi non in modo formale ed intrinseco grazie all'altro.

4. — La sezione II della *Disputatio XXXI*, concernente l'essenza della creatura prima della creazione, intende stabilire che per sé stessa l'essenza della creatura prima della creazione non ha in sé un vero « esse reale », e che in questo senso, col prescindere dall'« esse existentiae », l'essenza non è una « res », ma « omnino nihil ». Suarez respinge ogni tentativo di conferire all'essenza ed alla creatura un « esse » reale « ab aeterno » distinto dall'essere di Dio. S'oppono perciò con Waldensis a Wycleff e combatte Enrico di Gand e lo stesso Capreolo su questo punto. Ma difende Duns Scoto dalla accusa che in tal senso gli fu rivolta dai tomisti, asserendo che Duns Scoto s'accorda con lui nel sostenere che le essenze delle creature, sebbene siano conosciute da Dio « ab aeterno », non sono nulla e non hanno un vero « esse reale » prima di riceverlo per un libero atto di creazione.

Egli respinge del pari la dottrina di Capreolo, secondo la quale Dio avrebbe creato le creature dal nulla dell'esistenza, ma non dal nulla dell'essenza, che abbiamo trovato in Zumel tra i fondamenti della distinzione reale. Beninteso, Suarez non nega all'essenza della creatura, prima della creazione, la capacità dell'esistenza e perciò stesso la realtà. Ma nega che tale realtà sia un « verum esse reale actuale ». Esso è solo un « esse possibile ». È grazie alla creazione che nella creatura esistente l'essenza è un ente in atto, e l'essere essenziale è un essere attuale. Ma prima di essa la creatura « nullum esse in actu habet, neque essentiae, neque existentiae ».

5. — Stabilito questo punto, Suarez nella sezione III determina come e in che cosa si distinguano nelle creature l'ente in potenza e l'ente in atto, ossia l'essenza in potenza ed in atto. Il secondo principio e fondamento della distinzione che egli intende dimostrare è appunto che nella realtà creata l'ente in potenza ed in atto si distinguono in modo immediato come l'ente dal semplice non ente. Tale principio è comunemente accolto anche nella scuola tomistica, dal Soncinas e da altri. Come l'essenza possibile prima della creazione non ha alcuna realtà positiva ed attuale, così non ha nemmeno una potenza reale positiva, che presupporrebbe il possesso di una entità vera e reale. Ne segue che

l'ente in potenza come tale non significa uno stato o un modo positivo dell'ente. Suarez combatte il concetto della potenza obbiettiva intesa come un « modum aliquem positivum essendi » dell'ente in potenza, che farebbe di quest'ultimo una realtà positiva distinta dalla causa produttrice e presupposta alla sua azione. Egli nondimeno scagiona Duns Scoto dall'essere stato un sostenitore di tale dottrina.

L'altra questione trattata da Suarez nella sezione III è che cosa aggiunga l'essenza in atto all'essenza in potenza. Gli autori dicono spesso che l'aggiunta consista nella esistenza. Ora, per coloro che negano la distinzione « ex natura rei » tra l'essenza esistente ed il suo « esse », è evidente che codesta aggiunta non può essere che « secundum rationem » o impropria. Una aggiunta reale non può essere fatta che ad un ente reale, mentre si è veduto che l'essenza in potenza non ha entità. Piuttosto, bisognerebbe dire che l'essenza in quanto ente in atto si distingue mediante l'esistenza attuale da sé stessa in quanto è in potenza. Per coloro, invece, che ammettono la distinzione « ex natura rei », la dottrina di cui discorriamo, intesa nel suo senso vero, significa che l'essenza in atto paragonata all'« esse » ne è la potenza ricettiva, e non diventa una essenza attuale che col ricevere l'« actum essendi ». Ma anche in tal caso per Suarez la differenza dell'essenza attuale dalla potenziale non è « in actu essendi », ma ancora una volta nell'entità essenziale stessa, ossia « in esse essentiae actualis ». Si è veduto, infatti, che la potenza oggettiva è un nulla e niente d'attuale. Perciò, qualunque entità attuale differirà dall'ente in potenza per quel genere d'attualità per cui cessa d'essere in potenza. Ma l'essenza attuale differisce dall'essenza in potenza proprio « in esse essentiae » e non per l'esistenza. Differisce, infatti, proprio per quella attualità che ha in sé, e non aveva mentre era in potenza, e la quale è distinta dall'esistenza. Suarez osserva ancora che proprio grazie a quella entità attuale l'essenza attuale è la potenza ricettiva dell'esistenza, mentre tale non è quando essa è considerata « in sola potentia obiectiva ». Si dirà che l'essenza non è attuale che quando è congiunta con l'esistenza. Ma l'esistenza a sua volta non lo è che quando è congiunta con l'essenza. E tuttavia l'esistenza attuale non differisce intrinsecamente da quella in potenza per l'essenza, ma per la sua entità attuale che non possedeva quand'era in potenza. Dunque anche per l'essenza varrà il medesimo.

Suarez conferma e spiega con più ampiezza tutta la dottrina, osservando che non solo l'essenza, ma l'esistenza del pari, e l'intero composto « ex esse et essentia », possono essere considerati tanto in potenza

quanto in atto. Onde non per l'aggiunta dell'esistenza, ma per l'intera entità loro, tutti codesti termini si distingueranno dal loro essere in potenza. Suarez conclude che il secondo principio da lui enunciato è universalmente vero, e cioè che l'ente in atto e l'ente in potenza si distinguono immediatamente come l'ente dal non ente, « et non tamquam addens unum ens supra aliud ens ». Per conseguenza è vero che l'essenza come ente attuale si distingue in modo immediato, grazie alla sua stessa entità attuale, dall'essenza in potenza. Vale per essa lo stesso ragionamento che vale per qualunque ente in atto. Non si distingue, dunque, per l'esistenza, ma « per suamet entitatem actualem, quam habet in ratione essentiae realis ».

La dottrina della distinzione immediata e diretta, come ente e non ente, dell'ente in atto dall'ente in potenza, e delle essenze rispettive, sebbene non abbia un diretto rapporto con la distinzione della esistenza dall'essenza creata, ne condiziona tuttavia la maniera per le cospicue conseguenze che essa comporta, e che Suarez saprà intelligentemente illustrare. Dopo avere discusso la distinzione della essenza creata in atto e in potenza, gli rimane da trattare « de esse, quo essentia in actu formalissime constituitur ». Egli afferma in primo luogo che l'essenza reale, la quale è in sé stessa « aliquid actu distinctum a sua causa », è costituita intrinsecamente da un « esse reali et actuali ». Questa non è che la conseguenza della dottrina precedente. L'entità reale col cessare d'essere potenziale è necessario che sia costituita da un « actuali esse reali ». L'essenza attuale reale è nel suo genere un vero ed attuale ente reale. Onde è necessario che sia costituita « in tali actualitate » da un « esse reali actuali » comunicato ad essa da una azione efficiente.

Suarez asserisce, in secondo luogo, che « haec constitutio non fit per compositionem talis esse cum tali entitate, sed per identitatem omnimodam secundum rem ». S'è detto che l'essenza attuale differisce dalla potenziale immediatamente per la sua entità. Dunque per questa stessa avrà l'« esse attuale » da cui è costituita. Inoltre, o l'essenza attuale si distingue « ex natura rei » dall'esistenza o no. Se no, abbiamo la conclusione. Se sí, del pari, perché allora anche l'« esse essentiae actualis » sarà distinto « ex natura rei » dall'« esse existentiae actuali », e perciò l'« esse essentiae actualis » non si distinguerà « ex natura rei » dall'essenza, altrimenti si procederebbe all'infinito.

6. — Dopo avere dimostrato l'identità dell'essenza attuale con l'« esse » attuale e reale da cui essa è costituita, Suarez, in terzo luogo,

afferma che « *illud esse quo essentia creaturae formaliter constituitur in actualitate essentiae est verum esse existentiae* ». Questo è un punto fondamentale, tanto è vero che le due prime proposizioni sono comunemente ammesse da tutti, sia dai sostenitori, sia dagli avversari della distinzione « *ex natura rei* ». Ma quest'ultima è necessaria solo per coloro che negano tale distinzione, mentre dai suoi assertori è negata, e non potrebbe essere altrimenti. Suarez deve, dunque, darne le prove che sono varie. La prima è che l'« *esse* » che costituisce in atto l'essenza della creatura è sufficiente a fondare la verità della proposizione « *essentia est* », e perciò è una vera esistenza, giacché « *est* » qui non significa altro che « *actu esse in rerum natura* », che è per tutti l'esistenza. La seconda vale insieme in assoluto e « *ad hominem* », e consiste in questo che all'« *esse actualis essentiae* » convengono tutti i requisiti che sogliono attribuirsi all'esistenza, e pei quali si pretende di distinguere realmente quest'ultima dall'essenza. Infatti, l'« *esse essentiae actualis* » non è eterno, ma temporale; non spetta alla creatura in modo necessario, ma contingente; inoltre, è conferito alla creatura dall'efficienza del creatore. Un terzo argomento procede dal concetto dell'« *esse existentiae* » per il quale tutti intendono « *illud esse quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas et desinit esse nihil ac incipit esse aliquid* ». Ma questo stesso « *esse* » è proprio quello per il quale una « *res* » è immediatamente costituita « *in actualitate essentiae* », sicché abbiamo la conclusione. Vale ancora una volta per Suarez il concetto sopra esposto della immediata e formale opposizione tra l'ente in atto e l'ente in potenza. Non c'è un termine medio tra l'ente possibile e l'ente esistente, sicché « *ens actu idem est quod existens* ». L'« *esse* » che costituisce l'attualità della essenza attuale è quello stesso che la costituisce esistente.

Proprio l'avvenuta dimostrazione dell'identità con l'esistenza dell'« *esse* » dell'essenza attuale, che costituisce quest'ultima intrinsecamente nella attualità di essenza, permette di comprendere il singolare problema posto dalla sezione V della *Disputatio XXXI*, il quale, con l'imporre una risposta obbligata dagli stessi termini in cui è enunciato, sembra preconstituire la distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza, presupponendola alla sua necessaria dimostrazione. Suarez si chiede, infatti, se oltre all'« *esse reale actualis essentiae* » sia necessario un altro « *esse* » affinché la « *res* » esista in atto. Ora, qual è la funzione dell'esistenza? È certo per tutti che l'esistenza è « *id quo formaliter et intrinsece res est actu existens* ». Pur non essendo una causa formale in

senso rigoroso, l'esistenza « est tamen intrinsecum et formale constitutum sui constituti ». Ciò che è costituito dall'esistenza non è che l'esistente come tale, il quale da essa sola è costituito, e da essa sola dipende come da una causa formale. Ciò non esclude naturalmente la dipendenza della cosa esistente da altre cose e in altri generi della causa. Inoltre, è da tutti ammesso come necessario che l'esistenza della creatura dipenda da una causa efficiente esistente. Da tutto questo si conclude che l'essenza attuale, pur includendo intrinsecamente l'esistenza, può abbisognare di un termine ulteriore per esistere in natura. Di qui è appunto nato il problema proposto. Alcuni, infatti, asseriscono che,

etiamsi essentia per suum esse reale essentiae sit verum actuale ens,
nihilominus indigere alia ulteriori actualitate distincta ut esse possit,
et hanc vocant existentiam.

Suarez dimostra a lungo che l'essenza reale ed attuale può ben esigere naturalmente un modo di sussistenza o di inerenza affinché sia; ma che la sussistenza e l'inerenza non sono l'esistenza dell'essenza medesima, e che oltre codesti modi non se ne può immaginare un altro che sia distinto realmente dall'essenza attuale e sia « vera existentia eius ». Questa è appunto la sua dottrina:

Nos enim hoc praecipue contendimus, et in hoc totam rem sitam esse existimamus, quod in entibus creatis, praeter actualem entitatem essentiae et modum existendi per se vel in alio, non fingatur aliud esse existentiae distinctum ex natura rei ab entitate actuali essentiae et a modo per se existendi vel inhaerendi alteri.

Che tale « aliud esse existentiae » non si dia è provato da Suarez con la sua superfluità. Tutte le prove addotte per provarlo o valgono solo per la sussistenza e l'inerenza, o presuppongono « nescio quod esse essentiae aeternum creaturae, quod revera nullum est ». Inoltre, qual è l'effetto formale di codesta entità o di codesto modo ulteriore, che ne giustifichi il conferimento da parte della natura o di Dio? Certo non è il fare dell'essenza un ente attuale « extra causas suas », perché questo essa l'ha « per esse essentiae actuale ». Nemmeno che l'entità dell'essenza sia in atto « per se vel in alio », perché questi ultimi modi essa li riceve dalla sussistenza o dall'inerenza. Che, dunque? Si dirà che « confert existere », che costituisce l'essenza non « in ratione essentiae, sed in ratione existentis ». Ma questa è una petizione di principio ed una tautologia. È proprio questo che si domanda:

quid addit existere ultra esse actuale extra causas? quid addat *existens* supra *ens actu* extra causas, supposito quod non addit esse subsistens vel inhaerens?

Suarez conclude che « *ens actu et existens* » sono una medesima cosa, e che perciò non si può immaginare un « *esse existentiae* » distinto da quell'« *esse* » dal quale ciascuna « *res* » è costituita « *in actualitate suae essentiae* ». Se tale entità ulteriore non è necessaria, essa è affatto impossibile « *quia natura non amat neque postulat quod superfluum est* ». Dove non c'è effetto formale, non c'è forma. Non è difficile indicare gli effetti che rendono necessaria la sussistenza e l'inerenza.

At vero de existentia declarari non potest quem effectum formalem habeat circa essentiam, nisi constituere illam in ratione entis in actu, qui tamen effectus non potest formaliter et intrinsece esse ab existentia, quae sit entitas distincta ab ipso ente, seu essentia quae in actu constituitur.

La conclusione di tutto il discorso di Suarez è chiara: « Non est ergo in una re nisi unum esse quo constituitur ens actu, et illud ipsum est esse existentiae ».

7. — Suarez ha provato che prima della creazione l'essenza della creatura non ha alcuna realtà e nessuna esistenza; che nella realtà creata l'ente in atto e l'ente in potenza si distinguono per una opposizione diretta ed immediata come quella dell'ente dal non ente; che, pertanto, non per l'aggiunta della esistenza, ma per la sua intera entità l'essenza in atto si distingue dall'essenza in potenza; che l'« *esse* » reale ed attuale che costituisce intrinsecamente l'essenza attuale, ed è affatto identico con essa, è vera esistenza; che dunque, ed in ultimo luogo, è inutile aggiungere all'« *esse* » reale dell'essenza attuale un altro « *esse* » da questa distinto realmente che sarebbe l'esistenza. È dalla compagine di tali premesse ben concatenate che risulta la soluzione suareziana del problema della distinzione della esistenza dall'essenza nella creatura, trattato dalla sezione VI.

Suarez esclude che tra l'essenza attuale e l'esistenza vi sia una distinzione reale tale che queste siano « *duae res seu entitates distinctae* ». Le argomentazioni con le quali egli esclude la distinzione reale sono radicate nel procedimento sopra esposto. Il punto fondamentale ci sembra essere che l'entità dell'esistenza, una volta che sia così distinta dalla essenza, diventa incapace di costituirla intrinsecamente nella sua attualità.

Vale di nuovo l'identità dell'« existens » con l'« ens actu ». Se quell'entità aggiunta non è necessaria per la costituzione intrinseca dell'ente in atto, non lo è nemmeno per la costituzione intrinseca dell'ente esistente.

Suarez respinge anche la distinzione dell'esistenza dall'essenza intesa « tamquam modum ex natura rei distinctum ab illa ». A suo giudizio questa seconda negazione segue dalla prima. Perciò non sono conseguenti coloro che, rifiutando la precedente forma della distinzione, ammettono tuttavia questa. Sebbene in generale questa seconda distinzione, che è minore, possa darsi ove non si dà la precedente, che è maggiore, tuttavia le ragioni che provano che l'esistenza non è una entità distinta dall'essenza attuale valgono evidentemente anche per la distinzione modale. Il lettore avrà certamente notato che Suarez in tutti i suoi precedenti ragionamenti argomentava sempre sul presupposto di una distinzione « ex natura rei » con l'evidente scopo di mostrare l'infondatezza di quest'ultima insieme con quella della distinzione reale, e di evitare che l'avversario, impedito di sostenere la distinzione maggiore, trovasse un rifugio nella minore, che ha pur essa un suo grado di realtà. Anche contro la distinzione modale Suarez adduce l'incapacità del modo di costituire intrinsecamente l'« esse » dell'essenza attuale. C'è, infatti, vera composizione reale tra le cose che si distinguono « ex natura rei » come un « ens » e un « modus ».

Né Suarez manca di prendere posizione contro Bañez il quale vuole che l'atto d'essere dell'essenza sia solo un « quo aliud est ». Questo è un gioco di parole. Sebbene l'esistenza non abbia quella esistenza piena che appartiene al « suppositum », tuttavia non c'è dubbio che in generale essa esista veramente come esistono gli accidenti e gli enti incompleti. Contro l'esistenza di Bañez ridotta ad un « quo essentia existit », per un verso, e innalzata fino ad essere un ente distinto realmente dall'essenza, per l'altro verso, vale pur sempre l'argomentazione che è lecito considerarla anch'essa in atto ed in potenza. Quindi, intesa come un ente in atto, e fuori delle cause per effetto della creazione, avrà anch'essa un « esse » proporzionato che sarà il suo « esse », che è ciò che nega Bañez. Intesa come il « quo » che si è detto, potendo costituire l'essenza sia in potenza sia in atto, perciò stesso non le sarà proprio di costituire in atto la « res » esistente. Con la distinzione dell'atto e della potenza cade anche la tesi di altri (che è, poi, Zumel) i quali dicono che l'esistenza non abbisogna di un'altra esistenza per esistere, giacché, essendo « ratio existendi alteri », per conseguenza può esistere per sé stessa. Contro tutte queste dottrine Suarez fa valere il principio che

dal fatto che qualcosa talora è, talora non è, non si può ricavare una distinzione « ex natura rei » tra « id quod existit et quo existit ».

Dopo avere confutato le dottrine avverse Suarez introduce la sua:

Dico tertio, in creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tamquam ens in actu et in potentia, aut, si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re, quae distinctio satis erit ut absolute dicamus non esse de essentia creaturae actu existere.

Per intendere codesta distinzione occorre presupporre come cosa certissima: « nullum ens praeter Deum habere ex se entitatem suam, prout vera entitas est ». Il che vale anche per l'entità attuale dell'essenza della creatura. Sicché ogni « esse attuale », che separa l'essenza in atto dall'essenza in potenza, non appartiene alla essenza della creatura, perché questa non è autosufficiente. Tale « esse » alla creatura non può toccare che per l'efficienza altrui. Non è per questo necessaria una distinzione « ex natura rei » tra l'« esse » e la « rem cuius dicitur esse ». Basta che la « res » non sia la sua entità « nisi ab alio fiat ». Da tale limitazione e imperfezione proviene che il nostro intelletto, « qui potest praescindere ea quae in re non sunt separata », possa concepire le creature astraendo dalla loro esistenza attuale. Poiché queste non esistono necessariamente, non è contraddittorio concepire le loro nature prescindendo dall'efficienza, e per conseguenza dall'esistenza attuale. È poi evidente che codesto atto d'astrazione investe anche la entità attuale dell'essenza, che anch'essa proviene da un'azione efficiente e non può prescindere dall'esistenza, come già sappiamo.

Dopo avere così spiegato « breviter res fere tota » ed avere brillantemente mantenuto la differenza ontologica di Dio dalle creature, pur nel più completo rigetto della distinzione reale, Suarez passa a dimostrare la propria tesi ed a stabilire il suesposto vero senso della distinzione di ragione contro vari fraintendimenti. Così egli combatte la interpretazione data ad essa da Enrico di Gand con grande ricchezza d'argomenti, facendo risultare con chiarezza che Dio, che opera come « intellettuale agens », è insieme causa efficiente ed esemplare tanto delle essenze quanto delle esistenze. E combatte l'interpretazione della distinzione di ragione per la quale l'« esse existentiae » sarebbe il concreto di cui l'« esse essentiae » sarebbe il termine astratto. Essa è dovuta a Lychetus che a sua volta si riporta a Duns Scoto. Viceversa reputa « sane probabilis » una differenza puramente nominale tra l'« esse

essentiae et existentiae » che può richiamarsi a vari autori. Suarez discute ancora la dottrina per la quale l'essenza significa la « res » in assoluto e non « extra causas », mentre l'esistenza significa questa stessa « rem in se habentem esse et extra causas suas ». Fonseca aveva vigorosamente impugnato tale teoria. Ma gli si può rispondere che « rem esse extra causas nihil esse aliud quam esse in se ens actu », e che si dice « extra causas » per spiegare che la « res » non ha « a se » quella entità attuale, ma « ab alio ». Il punto piú difficile di questa teoria resta senza dubbio che l'essere e il non essere « extra causas » è comune all'essenza ed alla esistenza. Ma si può rispondere tuttavia prendendo i termini essenza ed esistenza nel loro senso rigoroso.

Haec enim vox *existentia* in rigore non significat existentiam (ut aiunt) in actu signato seu ut conceptam et in potentia tantum, ut etiam Capreolus, loco citato, indicat, sed significat illam solum in actu exercito seu ut actuaalem; nihil enim repugnat hunc statum existentiae aliqua voce significari et ad hunc finem videtur inventa vox *existentia*.

Tale precisazione è importante, e di essa dovremo non dimenticarci nel giudicare il valore della dottrina sostenuta dalla *Metafisica Complutense*. È ben chiaro che per Suarez codesto stato o esercizio dell'esistenza non appartiene al concetto essenziale della creatura, e perciò è giusto dire che l'esistenza aggiunge all'essenza « actum essendi extra causas suas », ma purché si ricordi che tale stato non differisce realmente dalla stessa entità attuale dell'essenza. Secondo questa vera dottrina l'essenza si distingue dall'esistenza intesa con rigore « tamquam ens in potentia ab ente in actu ». Le due per conseguenza non si distinguono solamente « ratione, sed etiam realiter privative, tamquam ens et non ens », giacché l'ente in potenza « simpliciter est non ens ». Contro le difficoltà che possono essere sollevate Suarez spiega la sua distinzione di ragione col dire che l'essenza e l'esistenza sono « eadem rem », la quale è concepita « sub ratione essentiae » in quanto per essa « constituitur res sub tali genere et specie ». Questa stessa « res » è invece concepita « sub ratione existentiae » in quanto è « ratio essendi in rerum natura et extra causas ». L'essenza creata non ha di essere una entità attuale « ex vi sua ». Perciò, quando la riceve, noi concepiamo in essa un alcunché che per essa sia « formalis ratio essendi extra causas », e lo chiamiamo esistenza. Questo basta per la distinzione di ragione, il cui fondamento è che le creature non hanno l'essere da sé stesse e possono non essere. Da ciò proviene che noi concepiamo l'essenza della

creatura come indifferente all'essere ed al non essere nello stesso ente in atto, e pensiamo l'essenza « sub ratione essentiae » come potenza, e l'esistenza come il suo atto. Con ciò la distinzione di ragione ha un fondamento « in re », il quale non consiste in una distinzione reale, ma nella imperfezione della creatura. Questa, infatti, dà occasione alla suddetta concezione per il fatto di non avere l'essere « ex se » e di poterlo ricevere « ab alio ».

Da codesto punto di vista Suarez può, infine, spiegare in che senso si debba intendere che l'esistenza spetta all'essenza della creatura in quanto creata in atto. Che l'esistenza sia « de essentia creaturae » si può intendere in due modi. Il primo è avere l'essere « ex se et non ab alio ». In questo modo nessuna creatura, quantunque in atto, ha l'essere « de essentia sua ». Il secondo significa « esse de essentia sua id quod est primum et formale constitutivum rei ». In questo senso è vero che l'esistenza appartiene all'essenza della creatura « in actu constitutae seu creatae, ut talis est ».

8. — Questa è la soluzione data da Suarez al celebre problema. Dei molti svolgimenti che la illustrano e la completano noi esporremo diffusamente il solo che ha una diretta relazione col nostro argomento: che cos'è l'esistenza della creatura, il quale forma l'argomento della sezione VII della *Disputatio XXXI*. Suarez s'opponne alla dottrina per la quale l'esistenza della creatura è un suo accidente, che fu già di Avicenna e che si trova anche in qualche testo di S. Tommaso. Essa è accolta anche da taluni sostenitori della distinzione reale e della distinzione modale, i quali riferiscono l'esistenza al predicamento « quando vel quantitatis ». Il lettore ricorderà che Luigi de Molina ritenne non improbabile che l'esistenza fosse un accidente reale spettante al predicamento « quando » ed identico con la durata della sostanza. Gli argomenti addotti da Suarez contro la dottrina della accidentalità dell'esistenza sono in gran parte quelli comuni della tradizione metafisica occidentale. Di essi il più interessante ci sembra essere il primo, fondato sulla tesi che l'« esse » ha la stessa ampiezza trascendentale dell'ente, « aequae patet ac ipsum ens », e che perciò come l'ente non spetta ad un genere, ma trascende tutti i predicamenti, così del pari l'« esse ».

La dottrina cui bisogna aderire è invece, per Suarez, che l'esistenza è un atto o un termine dell'essenza appartenente al suo stesso predicamento, « quamvis in eo non directe, sed reductive collocetur ». Tale tesi che è di S. Tommaso, di Capreolo e di Gaetano è facile a sostenersi

a giudizio di Suarez. Ma si obietta che la « res existens, ut existens » non si colloca in alcun predicamento, perché la serie dei predicamenti astrae dall'esistenza attuale e abbraccia in sé i soli predicati essenziali. Taluni credono di potere evitare la difficoltà col dire che l'esistenza è superiore ai predicamenti, e tuttavia partecipata da ciascuno di essi, come « quid excellentius omni re et omni essentia collocata in praedicamento ». Suarez reputa che l'esistenza « ut actu exercitam » non si collochi propriamente nei predicamenti, non però a cagione della sua eccellenza. Essa non è propriamente diversa dall'esistenza potenziale concepita « in actu signato » e che si pone nei predicamenti. Ma « ut est in actu » significa uno stato che non è affatto necessario alla serie predicamentale. Suarez mira sempre ad escludere che l'esistenza attuale sia una realtà o un modo reale aggiunto all'entità completa della creatura. Solo le « res singulares » esistono « per se primo ». Perciò la « res actu existens » non aggiunge nulla alla sostanza individuale posta nella sua categoria. La sostanza esistente si colloca certo nel predicamento della sostanza. Ma tale collocazione non è « aliquid rei, sed rationis ». Onde non abbisogna dell'esistenza attuale « in actu exercito » per essere collocata nel predicamento. Vi si colloca tuttavia « prout quid existens et in actu signato, seu ut possibiliter existens ». Perciò, ancora una volta, Suarez afferma che la sostanza esistente in atto non aggiunge a sé stessa, come semplicemente possibile, una realtà nuova o un nuovo modo, « sed addit potius (ut ita dicam) seipsam totam; quia, cum erat tantum in potentia, nihil erat; et cum est actu, tota est aliquid ». Ciò basta ancora una volta ad escludere che l'esistenza sia un modo o un atto realmente distinto da un altro ente reale insieme col quale comporrebbe un ente completo. L'esistenza può, nondimeno, essere concepita come un modo o un atto distinto secondo una astrazione ed una distinzione di ragione. È questo il motivo per il quale Suarez ritiene specialmente valida la distinzione modale nel senso sostenuto da Fonseca, la quale differisce solo per i termini con i quali è enunciata dalla sua distinzione di ragione fondata « in re »¹.

¹ F. SUAREZ, *Disputaciones Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. V, 1963, pp. 11-79 (D. XXXI, s. I-VII). Per l'oggetto della *Disputatio XXXI* e le precisazioni terminologiche iniziali si vedano le pp. 11-13. Per l'esposizione delle tre sentenze sulla distinzione dell'esistenza dalla essenza le pp. 13-18, 18-20, 20-21. Per la essenza della creatura prima della creazione (sez. II) si vedano le pp. 21-31. Per la distinzione dell'atto e della potenza nelle creature (sez. III) le pp. 31-36. Per l'« esse » come costitutivo intrinseco dell'essenza attuale creata (sez. IV) le pp. 37-

9. — Non potendo dedicare uno studio al solo Suarez, delle rimanenti questioni da lui poste a proposito dell'esistenza tratteremo solo i punti che contribuiscono al chiarimento della sua dottrina dell'esistenza e della distinzione di questa dall'essenza, e che insieme hanno interesse storico per i posteriori sviluppi della disputa. Suarez ritorna spesso nelle sezioni VIII-XIII della *Disputatio XXXI* sia sulla sua tesi dell'identità reale dell'esistenza con l'essenza attuale, sia sulla sua dottrina, per la quale l'essenza in potenza obbiettiva è « simpliciter non ens et nihil ». Una precisazione assai importante ci viene data da Suarez nella sezione X, quando, accingendosi a discutere degli effetti dell'esistenza, riprende a confrontare l'esistenza con l'essenza « in ratione causae ». L'esistenza rispetto all'essenza esistente fa da atto ed imita la causa formale. Non è però causa formale in senso proprio e rigoroso, perché

existentia vero ex natura rei non distinguitur ab essentia, et ideo non potest esse vera forma, neque actus physicus, sed metaphysicus, et modus ita intrinsecus ut non distinguatur a re quam modificat, sicut differentia est actus generis, et non est proprie forma eius.

Questa dottrina, per la quale l'esistenza è concepita come atto metafisico e modo intrinseco della « res », ritorna anch'essa più volte nel seguito della disputa. Beninteso, l'esistenza per Suarez è un modo intrinseco che non si distingue dall'essenza né realmente, né « ex natura rei », ma solo « ratione ». Nondimeno, questo è un punto storicamente assai importante della dottrina suareziana, perché proprio da esso gli scotisti posteriori a Suarez ricaveranno la convinzione che la sua dottrina sulla distinzione non fosse diversa dalla loro, sebbene Suarez a loro giudizio non avesse perfettamente capito la concezione di Duns Scoto.

Suarez in questa stessa sezione X, nel parlare della causalità della materia, per un verso accentua l'identità dell'esistenza con l'essenza attuale, quando considera l'esistenza come costitutiva dell'attualità dell'essenza nell'ordine della causalità:

illa autem constitutio est per omnimodam identitatem in re, ut ostendimus; ergo causat in quantum est suamet existentia.

41. Per il rapporto dell'« esse reale actualis essentiae » con l'esistenza (sez. V) le pp. 42-51. Per la distinzione tra l'essenza e l'esistenza creata ammessa da Suarez (sez. VI) le pp. 52-73. Per il concetto d'esistenza (sez. VII) le pp. 73-79.

Per un altro verso, invece, egli asserisce con non minore forza che l'esistenza « *ut praecisa et ut ratione distincta ab essentia* » è solo una « *ratio seu modus essendi ipsiusmet essentiae* ». In questo senso, l'« *existentia metaphysice concipitur ut modus constituens essentiam in actu entitativo* ». Sicché si può ben dire che tutti e due gli svolgimenti dati alla dottrina suareziana dalla scolastica seicentesca si trovino già indicati da Suarez medesimo: quello che sosterrà una tanto completa identità tra l'esistenza e l'essenza da finire col negare ogni distinzione tra i due termini, o, al più, ammettere una mera distinzione di ragione raziocinante; quello che assimilerà la dottrina suareziana alla dottrina scotistica della esistenza intesa come modalità intrinseca dell'essenza. Suarez distingue con chiarezza il rapporto che i due termini hanno nella realtà dal rapporto che hanno per l'intelletto astraente e distinguente. Il primo è per lui di assoluta identità, mentre il secondo consente la considerazione dell'esistenza come modo intrinseco. Ma i successori non si riteranno paghi, e, in rapporto con i loro diversi interessi speculativi, svilupperanno l'uno o l'altro dei due lati della dottrina.

Il problema se l'essenza creata sia separabile dalla sua esistenza, posto dalla sezione XII, è risolto da Suarez, dopo l'esame delle diverse maniere di separabilità, col sostenere che l'esistenza attuale è separabile dall'essenza della creatura, purché insieme con l'esistenza perisca l'essenza medesima. Infatti, « *ablato esse existentiae, essentia nihil est* ». Con la questione della separabilità è connesso il problema delle verità eterne. Se, tolta l'esistenza, anche l'essenza perisce, allora le proposizioni essenziali non sono necessarie, né hanno verità eterna. Suarez rifiuta la dottrina di alcun teologi moderni, i quali ammettono che le verità concernenti le creature non sono eterne, ed accetta la dottrina più comune che conferisce verità eterna alle proposizioni concernenti le essenze delle creature. Ciò che lo caratterizza è, però, l'aver sostenuto che esse lo siano solo in senso condizionato o ipotetico, il che ha notevole importanza pel seguito della disputa nel corso del Seicento.

Per Suarez tutta la controversia deve essere ridotta ai diversi significati della copula « *est* ». Quando questa significa la congiunzione attuale e reale degli estremi nella cosa stessa esistente, la verità delle proposizioni dipende dall'esistenza degli estremi. In questo caso, infatti, « *est* » è legato al tempo, ed in questo senso ha ragione Suarez di sostenere che l'esistenza non è separata dall'essenza che grazie alla distruzione dell'essenza stessa. Quando, invece, la copula significa solamente che il predicato è « *de ratione subiecti* », che gli estremi esistano o no, allora

le proposizioni rimangono vere anche se gli estremi non esistono. La loro verità è perpetua perché in questo caso la copula « est » non significa l'esistenza, e le proposizioni sono perciò ridotte al senso ipotetico, o condizionato.

L'ultima questione, trattata da Suarez nella sezione XIII, è che composizione si dia tra l'« esse » e l'essenza degli enti creati. Suarez discute e critica la concezione del Gaetano, ed il paragone da lui istituito tra questa composizione e la composizione « ex materia et forma ». Per Suarez la composizione « ex esse et essentia » non si può dire univoca con le altre composizioni, ma è una composizione solo per analogia « quia non est compositio realis, sed rationis ». I suoi estremi, infatti, non sono distinti realmente, come esige la composizione reale. Perciò, come l'ente di ragione non è ente che per analogia e quasi solo di nome, così questa composizione non ha una convenienza univoca con la composizione reale di materia e forma, « sed analogam tantum proportionem ». Quella è una composizione fisica, questa metafisica, perché astrae dalla materia ed è comune agli enti immateriali.

Si dirà che se la composizione è di ragione, non può spettare alla creatura, perché essa è fatta dal solo intelletto. Essa potrà essere immaginata anche in Dio. « Nec defuere etiam qui putarent esse distingui ratione ab essentia, etiam in Deo ». Ma Suarez risponde che la composizione « ex esse et essentia » è detta di ragione da lui non già in modo che « ab intellectu mere gratis conficta sit, sed in re habeat aliquod fundamentum ». Il quale è che la creatura è solo un ente potenziale e « non habet ex se actu existere ». Perciò, essa è propria del solo ente creato, in quanto il suo fondamento implica una imperfezione che ripugna a Dio, l'« ens actu per essentiam ». Perciò ancora, se in genere una composizione di ragione non ripugna a Dio, gli ripugna però quella che ha un fondamento « in re » che include imperfezione.

Rinunciamo ad esporre gli sviluppi della concezione suareziana della composizione, pur molto interessanti, ma che cadono fuori del nostro assunto. Diremo, invece, come Suarez risolve la questione se sia più perfetta l'essenza o l'esistenza. Premesso che il paragone ha senso solo per coloro che ammettono la distinzione reale tra le due, i quali poi discordano nella soluzione della questione, Suarez distingue. Se si fa solo un paragone mentale tra le due, « praefertur existentia essentiae », perché senza l'esistenza, l'essenza non rimane in atto. In tal senso vale il detto famoso di S. Tommaso, che l'esistenza è la perfezione delle perfezioni. Se l'esistenza, invece, è concepita « praecise » come un modo,

e l'essenza come esistente in atto, allora è piú perfetta l'essenza, perché include la perfezione stessa dell'esistenza¹.

10. — L'ultima grande dottrina della nuova scolastica spagnuola della seconda metà del XVI secolo è quella di Gabriele Vazquez. Vazquez comincia anche lui dallo studio delle opinioni che tengono il campo nella controversia. I « recentiores » ricordano l'esistenza di tre opinioni, mentre a suo giudizio non ve ne sono che due, sia presso i filosofi, sia presso i teologi. « Prior igitur est, essentiam, & existentiam non sola ratione, sed etiam ex natura rei distingui ». Così reputarono S. Tommaso, Gaetano e il Ferrariensis. Consentono Egidio Romano, Tommaso d'Argentina, S. Bonaventura, Riccardo di Middleton, Capreolo, Enrico di Gand, il Soncinas e Javelli. La dottrina in questione asserisce « fieri realem compositionem ex esse & essentia » tanto nelle cose corporee, la cui essenza è costituita dalla materia e dalla forma, quanto negli angeli la cui essenza è affatto semplice. Essa è confermata dalla autorità di Boezio e può essere provata razionalmente. Le argomentazioni a favore addotte da Vazquez sono che l'essenza è « in potentia reali ad existendum »; che essa è separabile dall'esistenza; che l'esistenza perisce con la « res », mentre l'essenza è eterna ed incorruttibile; che ancora nessuna « res » sarebbe corruttibile se le due non si distinguessero.

Dopo le prove a favore, Vazquez espone le diverse interpretazioni della prima teoria da lui considerata, tracciando un quadro storico molto importante per stabilire quale intelligenza ebbe della medesima dottrina l'età cui egli appartenne. Ricorda anzitutto la tesi di Riccardo di Middleton e di Enrico di Gand i quali vedono nell'esistenza una relazione della « res » alla sua causa. Riccardo di Middleton riferisce e riprova l'opinione di altri che videro nell'esistenza « actum quendam absolutum ». Alcuni « recentiores » tra codesta prima opinione e la seconda, che Vazquez esporrà « ut probabiliorem » nel seguito, ne escogitarono una intermedia. I « recentiores » non ritengono con gli autori precedenti che l'essenza e l'esistenza si distinguano « ex natura rei sicut res & res », ma « sicut res, & modus rei ». Quest'ultima dottrina viene attribuita a Duns Scoto e a Domenico Soto. La fondamentale ragione addotta a sostegno della distinzione modale è la sua sufficienza. Ora,

¹ F. SUAREZ, *Disputaciones Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. V, 1963, pp. 80-208. La sezione XIV concerne la dipendenza della essenza dell'ente creato dall'ente primo increato, e perciò cade fuori del nostro assunto.

la posizione assunta da Vazquez nei confronti di questi autori è a nostro giudizio fondamentale per l'intelligenza storica del problema nella sua età. Egli dice: « Verum inutiliter haec media sententia excogitata est, atque infideliter pro ea praedicti auctores allegantur ». In primo luogo Vazquez contesta che gli autori della prima sentenza, asserendo la distinzione « ex natura rei » dell'essenza dall'esistenza, avessero mai inteso affermare che codesta fosse una distinzione « sicut rem a re ». Essi insegnarono solo in generale la distinzione « ex natura rei » o la distinzione reale. Nessuno poi tra loro insegnò mai che l'esistenza si distinguesse dall'essenza in modo da poterne essere separata e potere permanere senza di essa. Eppure, ciò era necessario per sostenere che l'essenza e l'esistenza si distinguessero « sicut res distinguitur a re ». Vazquez contesta in secondo luogo che Duns Scoto, Enrico di Gand e Domenico Soto abbiano davvero sostenuto la sentenza media, e vede piuttosto negli ultimi due dei sostenitori della distinzione di ragione.

Esposta la prima sentenza e le sue varie forme ed interpretazioni Vazquez asserisce:

Mihī vero semper placuit, & tamquam veram sententiam probavi,
essentiam & existentiam nullo modo ex natura rei, sed sola ratione,
& intellectu nostro distingui.

Gli autori a favore da lui citati sono Enrico di Gand, Durando di S. Porciano, Gregorio da Rimini, Gabriele Biel, Almainus, Hervaeus. Vazquez presuppone che non si dia una distinzione « ex natura rei » intermedia tra la distinzione reale e la distinzione di ragione, quale è la distinzione formale di Duns Scoto. Ciò premesso, argomenta la distinzione di ragione dall'inseparabilità reciproca dell'essenza e della esistenza. Tanto l'essenza quanto l'esistenza non permangono quando una qualunque delle due è distrutta.

Si dirà che le enunciazioni concernenti l'essenza sono vere ed immutabili « ab aeterno ». Ma ciò non è sufficiente né per dire che l'essenza permane « actu » una volta che l'esistenza sia distrutta, né per dire che, prima di esistere, « ab aeterno actu fuisse ». Vazquez ritiene di poter provare che l'essenza della creatura non fu « ab aeterno extra primam causam ». Se, infatti, essa fosse increata, sarebbe Dio stesso. Se poi fu prodotta e conservata « ab aeterno », allora emanò da Dio con altrettanta necessità del Verbo, il che è assurdo. Ma la verità è che le « essentiae rerum » sono dette eterne non perché siano in atto, ma perché « ab aeterno » non implicano contraddizione ad esistere e sono così oggetti della onnipotenza divina.

La seconda argomentazione a favore della distinzione di ragione addotta da Vazquez è simile al procedimento istituito da Suarez a questo stesso scopo. Consiste nel dire che esistere ed essere un ente in atto sono il medesimo, oppure termini che si convertono tra loro necessariamente. Onde non v'è luogo per una distinzione tra l'essenza in atto e l'esistenza, e per nessuna reale composizione tra le due. Si dirà che l'essenza è in potenza all'esistenza. Ma Vazquez replica che tale potenza non è attribuita alla essenza a quel modo che ad un ente già in atto suole convenire la potenza per un ulteriore atto, come all'uomo ignorante conviene d'essere in potenza alla scienza. Al contrario, l'intera essenza è detta in potenza perché non implica contraddizione che possa esistere quando ancora non è. Ma questo non è sufficiente per dire che qualcosa sia costituita e composta « ex esse, & essentia ». Infatti, l'essenza in potenza e l'essenza in atto non sono due termini da cui possa risultare una composizione. Ma si dà soltanto questo che l'essenza « prius potest esse, & non est, postea vero totum illud, quod poterat esse, actu est ».

Vazquez discute e respinge con grande dovizia d'argomenti la dottrina di taluni moderni che si spingono fino a sostenere che l'esistenza della sostanza è un accidente completo spettante al predicamento « quando » ed identico con la durata. Per lui è ancora più impossibile che la sostanza esista grazie ad un accidente, che non sia il suo esistere grazie ad una esistenza da essa realmente distinta. Vazquez non si lascia sfuggire l'occasione di deridere i « recentiores » per la loro moltiplicazione delle questioni concernenti l'essere e l'essenza. Egli sbriga rapidamente i punti principali di codeste questioni « parvi sane, aut nullius momenti ». Non deve essere da noi dimenticata, però, la brevissima ma fondamentale risposta data da lui ad una almeno delle questioni suddette. Alla seconda che chiede « quidnam sit existentia », egli risponde che essa non è altro che « essentiam ipsam extra causas productam ». È lo stesso concetto dei *Cogitata Metaphysica* di Spinoza. Nella replica di Vazquez alle argomentazioni favorevoli alla distinzione reale sono svolti gli stessi concetti da noi esposti sopra. Si può notare solamente che anche secondo Vazquez a Dio l'esistere è essenziale, non già perché in Lui vi sia l'identità reale dell'essenza e dell'esistenza, ma perché inoltre « ita a se ipso existit, ut non existere non possit, cum a nullius voluntate pendeat, ut existat ». Mentre nelle creature, sebbene « res quaecunque sit suum esse, hoc est idem sit cum sua existentia », l'esistenza dipende necessariamente da Dio e da Lui è conservata. Ricorde-

remo, infine, che Vazquez è propenso ad accogliere da Riccardo di Middleton e da Enrico di Gand il concetto che l'esistenza della creatura sia una relazione « tametsi non distinctam a substantia ipsa, talem tamen, qualis in omni creatura concedenda est ad Deum, a quo pendet ». Vano è per lui il tentativo di dimostrare contro codesti autori che l'esistenza non è una relazione, « sed aliquid absolutum »¹.

11. — Dalla esposizione dello svolgimento storico della disputa sulla distinzione dell'esistenza dalla essenza presso gli scolastici spagnuoli della seconda metà del secolo XVI un punto risulta ben chiaro oltre a quelli che già sono stati acquisiti. Circa il vero significato della distinzione reale tomistica, furono piuttosto i tomisti che i loro avversari ad aderire alla interpretazione della distinzione reale risalente ad Egidio Romano, e per la quale l'esistenza e l'essenza si distinguono come due « res ». Il fatto potrà essere da noi confermato in seguito ancor più ampiamente quando considereremo la soluzione dovuta ai tomisti del secolo XVII. Suarez nella sua discussione della distinzione reale presuppone senza alcun dubbio come opinione ormai ben ferma e stabilita la suddetta interpretazione. Ma sa benissimo che si tratta di una opinione dominante, e non del pensiero autentico di S. Tommaso. Degli altri assertori della distinzione di ragione neppur questo si può dire. L'interpretazione della dottrina tomistica dovuta a Pererio prescinde dalla concezione di Egidio Romano. Lo stesso vale per Gregorio di Valenza. Ma per Vazquez si deve dire ben altro. Egli ha difeso S. Tommaso proprio contro quella interpretazione del suo pensiero, pur rigettando la distinzione reale e difendendo la distinzione di ragione.

Dobbiamo, pertanto, contestare al Gilson questo punto, che gli avversari della distinzione reale tomistica avessero sempre veduto quest'ultima attraverso la concezione di Egidio Romano. Gilson si limita a considerare Suarez. Ma per quanto alta e possente sia la dottrina di quest'ultimo, essa non può in nessun modo valere come rappresentativa di tutta la sua età. E se errore vi fu, questo non fu degli avversari del tomismo, ma dei suoi più autorevoli rappresentanti, dei quali almeno uno, Bañez, conta tra i maggiori teorici della distinzione. Quanto alla

¹ R. P. GABRIELIS VAZQUEZ, S. J., *Disputationes Metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum*, Antverpiae, apud Joannem Keerbergium, 1618, pp. 113-134. Cfr. del medesimo *Commentariorum, ac Disputationum in tertiam partem S. Thomae Tomus Primus*, Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon, 1631, pp. 481 c. 2 - 485 c. 2 (*Disput. LXXII*).

dottrina stessa di Suarez, non ci sembra in verità accettabile la estrema semplificazione che ne dà Gilson, sia pure con la piena consapevolezza di tale fatto. Si può certo concedere che, quando Suarez pone la questione, se l'essenza, intesa come un vero essere attuale, per esistere richieda ancora una attualità distinta che è l'esistenza, il problema della distinzione tra l'esistenza e l'essenza, con tale impostazione, già è presupposto risolto. Ma codesta posizione del problema è giustificata da tutto quel ben congegnato complesso di premesse che abbiamo cercato di illustrare sopra. Solo la dimostrazione di tali dottrine preliminari autorizza Suarez a porre il problema in quei termini. E non è nemmeno vero che il nerbo della sua argomentazione sia in questa concezione dell'essenza reale attuale. Esso è invece, a nostro giudizio, nella intimità ed intrinsecità della esistenza rispetto a tutto ciò che essa fa esistere. È anzitutto come costitutivo affatto intrinseco e formale della essenza reale attuale che l'esistenza non può essere da questa distinta realmente, e non solo perché alla essenza, una volta che sia concepita come interamente attualizzata, una esistenza ulteriore sia superflua. Questo modo di dimostrare la distinzione di ragione era un tirare le conseguenze ultime del principio dell'intrinsecità dell'esistenza, che era un principio degli stessi tomisti, e di Bañez in particolare. Era far valere contro i sostenitori della distinzione reale che l'esistenza non può essere insieme esteriore ed intrinseca a ciò che da essa è costituito.

Ma, si replicherà, Suarez ha concepito l'ente stesso come essenza col prendere partito per il concetto dell'ente inteso come nome a discapito del concetto dell'ente inteso come participio presente. Anche questo è vero. Ma anche a questo proposito c'è molto da osservare. In via generale, il predominio della concezione dell'ente inteso come nome è un fatto storico proprio di tutta l'età post tridentina, e non imputabile al solo Suarez, il quale avrà in esso le sue responsabilità, ma non l'intera responsabilità d'aver ridotto la metafisica ad una dottrina dell'essenza incapace di difendersi dalla scienza moderna. Fonseca ha almeno altrettanta responsabilità di Suarez, e non lui solo che non è certo l'ultimo tra i metafisici del suo tempo né il meno influente. In secondo luogo, non è nemmeno vero che Suarez negasse che l'ente inteso come participio presente avesse una estensione trascendentale. Ma il punto della questione nel dibattito se l'ente fosse da intendere come nome o come participio presente, per lui e per la generalità dei metafisici del suo tempo, era di sapere in quale dei due sensi l'ente fosse un predicato

quidditativo ed essenziale delle creature. Ora, per essi non c'era dubbio che lo fosse solo nel senso del nome.

Abbiamo creduto necessaria tale discussione con il Gilson, proprio perché il suo libro rappresenta forse la migliore esposizione complessiva di tutta la storia del problema dall'antichità greca ai nostri tempi, fatta con viva sensibilità per il pensiero moderno da parte di uno dei maggiori conoscitori del pensiero medievale ¹.

¹ Si veda per questa discussione É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 141-155. Per una esposizione della dottrina suareziana sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza fatta dal punto di vista tomistico vedi, inoltre, C. GIACON, S. J., *La seconda scolastica*, Milano, Archivum Philosophicum Aloisianum, Bocca, vol. II, 1947, pp. 250-255.

CAPITOLO III

LA SCOLASTICA RIFORMATA DEL PRIMO SEICENTO

SOMMARIO: 1. Introduzione e Cornelio Martini. — 2. Clemente Timpler. — 3. La decadenza del tomismo tra i riformati tedeschi. — 4. Jacopo Martini. — 5. Jacopo Werenberg. — 6. Bartolomeo Keckermann. — 7. Giovanni Enrico Alsted. — 8. Giovanni Combach. — 9. Cristoforo Scheibler. — 10. Gilbert Jacchaeus. — 11. Frank Burgersdijck.

1. — Con la ricerca storica sopra esposta abbiamo assistito al sicuro affermarsi della metafisica gesuitica nella cultura scolastica della seconda metà del XVI secolo a proposito della ben nota disputa. Vedremo ora in quali modi la discussione si mantenne viva nella cultura metafisica tedesca degli inizi del secolo XVII.

Il risorgere di una cultura metafisica nei paesi tedeschi di confessione luterana e calvinista, ed il suo svolgimento lungo tutto il corso del XVII secolo, ha costituito l'oggetto di parecchi studi e ricerche. Il punto principale dibattuto dagli storici tedeschi è se il movimento si sia prodotto in Germania per l'influenza della metafisica cattolica, soprattutto gesuitica, o se sia stato anteriore ad essa. Il solo punto che ci sembra accertato è che, anteriormente alla edizione di Magonza delle *Disputationes Metaphysicae* di Suarez, avvenuta nel 1600, si produsse in Germania un rinnovamento di studi metafisici. L'influenza di Fonseca in Germania è anteriore a quella di Suarez, ed ha certo giocato, insieme con i *Commentari alla Metafisica* aristotelica del XV secolo, un ruolo fondamentale nel sorgere del nuovo movimento. Max Wundt, che ha discusso ed utilizzato gli studi antecedenti, ha sostenuto che la nuova metafisica dell'età post tridentina sorse in modo indipendente nei paesi di confessione cattolica, luterana e calvinista, negli ultimi decenni del secolo XVI. Ma la massiccia influenza della scolastica cattolica, e in particolare di Suarez, nel periodo posteriore a quello della prima forma-

zione della metafisica scolastica luterana e calvinista, è indubbia ed indiscutibile¹.

Il primo autore di cui dobbiamo occuparci è il luterano Cornelio Martini. La sua *Metaphysica Commentatio* è anteriore alla influenza di Suarez in Germania, come sostiene Max Wundt. Però, è fortemente influenzata nei concetti e nello svolgimento dal tomista italiano del XV secolo Crisostomo Javelli.

Cornelio Martini accoglie la dottrina di S. Tommaso e del Gaetano sul problema del rapporto tra l'esistenza e l'essenza nelle sostanze immateriali. Essere in atto significa possedere l'esistenza:

omne illud, quod existentiam suam & perfectionem habet, actu esse dicitur: neque omnino potest ulla res esse actu, quae existentiam suam non habeat.

Tale è l'atto, quale è l'esistenza. Inoltre, « omne illud, quod dat esse rei, nomen actus participat ». Gli scolastici reputano che l'atto puro, il quale per loro è la forma scevra di materia, non implichi in sé la differenza tra l'atto dell'essenza e l'atto dell'esistenza. Ma per Cornelio Martini ciò si può dire solo di Dio che è atto purissimo. Negli esseri privi di materia, che però sono diversi dall'atto primo e purissimo, è lecito dubitare che manchi la suddetta differenza. La quale si dà per tutti gli atti impuri che sono connessi con la materia. Per atto dell'essenza Cornelio Martini intende « qui talem rebus actum dat, ut Esse ejus constet, qui definitione exprimitur ». La definizione è comune alla specie intera, e così del pari l'atto della essenza. L'atto dell'esistenza, invece, « eadem quidem est forma, sed in materia propria ». In Dio i due non differiscono, in tutte le altre realtà è lecito dubitarne. Negli atti impuri Cornelio Martini distingue anche il « quod est » dal « quo est ». Per « quod est » intende il « suppositum » o soggetto costituito di materia e forma; per « quo est » la « ratio formalis ». Questa sua dottrina degli atti impuri viene confermata dalla trattazione della causa formale, nella quale viene illustrato il concetto che « forma est quae dat esse rei ». Cornelio Martini ritiene che la forma non conferisca soltanto l'« esse » che si suole contrapporre al vivere, al sentire ed all'intendere, « sed quod unumquodque horum complectatur, secundum tamen diversam rationem, videlicet, pro diversitate informandarum rerum ». Cornelio Martini in-

¹ MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. 4-5, 47-69.

clina anche ad ammettere la dottrina della pluralità della forma sostanziale e, in questa prospettiva di pensiero, accoglie il concetto che l'esistenza sia l'effetto dell'ultima forma specifica, la quale non abbisogna di una forma ulteriore.

In codeste dottrine concernenti l'atto impuro e la causa formale Cornelio Martini aderisce all'averroismo. Esse non hanno un vero rapporto con la distinzione reale tomistica dell'esistenza dall'essenza. Anzi sono a questa contrarie. Non diversa è la posizione speculativa da lui assunta nella seconda parte dell'opera, quando, dopo avere trattato l'ente e le sue affezioni, viene a discorrere delle specie dell'ente. Per chiarire la definizione della sostanza, e in generale che cosa sia avere l'« esse » e che cosa sia l'« esse », Cornelio Martini intraprende a spiegare i termini essenza, esistenza, sussistenza, natura, quiddità. Per una trattazione più esatta della sua, rimanda il lettore al *De ente et essentia* di S. Tommaso con i *Commentari* del cardinale Gaetano. Ma la sua concezione dell'esistenza rimane legata all'averroismo. L'esistenza è « illud, quo res extra animum subsistit, sive existit actu ». Essa presuppone l'essenza, « estque aliquid ipsius essentiae ». Ancora una volta è l'ultima forma specifica che « & essentiam speciei constituit, & quoque facit rem actu existere ». In tal senso il principio dell'esistenza costituisce anche il principio della individuazione. Effettivamente, quando Cornelio Martini discorre del principio dell'individuazione, esclude con Zabarella la tesi, richiamantesi a Porfirio, che questo sia la congerie degli accidenti. Esclude che sia la quantità, e del pari che sia la materia, tanto determinata, quanto indeterminata. Perciò stesso respinge la dottrina tomistica, ma non reputa valida nemmeno la concezione scotistica della « haecceitas ». Cornelio Martini fa così dell'ultima forma specifica la causa della individualità, non però in quanto costituisce l'essenza, bensì in quanto costituisce l'esistenza. Ossia l'ultima forma specifica, congiungendosi con la materia, fa l'individuo e insieme conferisce l'esistenza alla « res ». Per tale soluzione Cornelio Martini rimanda a Zabarella.

Una ben diversa concezione si afferma nella *Metaphysica Commentatio* quando Cornelio Martini, discorrendo della sostanza completa, esclude la materia dalla costituzione dell'essere angelico. Tratto dall'argomento, espone quante specie di composizione si diano nelle realtà. Circa la composizione « ex esse & essentia » non solo osserva che l'« esse » è l'« actualitas » dell'essenza, ma afferma anche che « habet se Esse ad Essentiam, sicuti actus ad suam potentiam ». Cornelio Martini rifiuta la tesi aristotelica che le intelligenze siano atti puri privi di potenza. Ma

se è vero che Dio è primo principio e causa efficiente di tutti gli altri esseri, ne segue che le intelligenze sono composte « ex essentia & esse potentia & actu ». Egli distingue questa volta tra l'« esse essentiae » e l'« esse existentiae », e dichiara di volersi riferire a quest'ultimo. L'« esse essentiae », infatti, « nihil aliud significat, quam esse definitum sive esse intelligibile, quod ab essentia, nisi in modo significandi non differt ». Invece, « esse existentiae est esse reale & actuale secundum quod aliquid dicitur esse, quando est distinctum extra omnem intellectum & causam ». L'essenza secondo Cornelio Martini, anche quando l'esistenza si corrompe, diversamente da questa, « manet tamen in veritate causarum suarum ». Perciò egli sostiene che generi e specie sono eterni, e proprio da tale conservarsi dell'essenza nei suoi principi e nelle sue cause trae argomento per affermare che l'essenza si distingue dall'esistenza. Affinché l'essenza abbia in sorte il suo « esse existentiae » occorre l'atto della causa efficiente e delle altre cause, i quali atti sono aggiunti all'essenza. L'« esse existentiae » si configura in tal modo come l'atto ultimo e perfettissimo dell'essenza, ricevuto da una causa superiore e non appartenente al concetto quidditativo dell'essenza. Onde Cornelio Martini è in grado di sostenere che le essenze sono composte di « esse » e di essenza, o di atto e potenza. Le intelligenze angeliche possono, dunque, ben essere « ab alio » e insieme necessarie. In esse infatti, non essendoci materia, non c'è potenza al non essere, e quindi nemmeno possibilità opposta alla necessità. Ma, d'altra parte, ciò non impedisce che esse siano « effective ab alio », come prova il Gaetano. Onde, se così è, ne segue che le intelligenze angeliche saranno composte d'atto e di potenza, giacché tutto ciò che riceve qualcosa « ab alio effective » è composto della potenza ricevente e dell'atto ricevuto. Tale potenza non è quella della materia generabile e corruttibile. Nota, infatti, Cornelio Martini che i termini « pati, recipere, subjaci aequivoce se habent in incorruptibilibus & immaterialibus ».

Non ci sembra dubbio, in conclusione, che per le intelligenze angeliche Cornelio Martini avesse ritenuto valida la soluzione tomistica che distingue realmente l'esistenza dall'essenza e fa di quella l'atto di quest'ultima: « Haec ita de compositione angelis ex potentia & actu, essentia & Esse, quae opinio D. Thomae est ». La peculiarità della dottrina di Cornelio Martini ci sembra consistere proprio in questo, d'aver riportato la dottrina tomistica sulla distinzione dell'esistenza dalla essenza alla sua matrice originaria, che è la disputa teologica sulla costituzione degli angeli sostenuta in polemica con l'agostinismo. Solo in

questo campo Cornelio Martini accoglie la soluzione tomistica. Per quanto concerne, invece, la composizione degli atti impuri costituiti di forma e materia vedemmo con quanta tenacia egli aderisce alla soluzione averroistica¹.

2. — Altrettanto complessa ed interessante è la dottrina di Clemente Timpler. Ricorderemo che per lui l'essenza « est aliquid positivum, per quod ens est id, quod est », e che l'essenza reale, distinta dall'immaginaria, « est actus entis realis, quatenus est tale ». Ma bisogna precisare che per Timpler l'« aliquid positivum » è un genere comune all'ente ed all'essenza. Perciò, sebbene l'essenza si definisca nel modo veduto, e l'ente, a sua volta, sia « aliquid positivum essentia praeditum », ente ed essenza si distinguono come specie opposte di un medesimo genere. Essi differiscono per definizione, e inoltre perché l'ente è concreto e l'essenza astratta. Timpler osserva, infine, che se l'essenza fosse « ens » si procederebbe all'infinito. Onde per lui ha un ben preciso senso chiedersi se l'ente differisca dall'essenza secondo ragione o realmente. La sua risposta è che bisogna distinguere tra l'ente increato e l'ente creato. Il primo è distinto solo « ratione » dalla sua essenza. Il secondo realmente:

Hinc communis Theologorum & Philosophorum saniorum sententia est, in Deo idem realiter esse ens & essentiam; in creaturis autem non: cum aliud in ijs sit ens, quod habet essentiam, aliud essentia, quae habetur.

Per Timpler l'esistenza e la durata sono attributi semplici dell'ente. L'esistenza è « actus quo ens existit pendens ab ipsius essentia ». Circa la sua relazione con l'essenza Timpler stabilisce con ricchezza d'argomenti la distinzione, poi si chiede come le due differiscano: « realiter an sola ratione ». Quanto al primo punto, egli distingue i due atti rispettivi. L'esistenza è « actus quo ens existit »; l'essenza « actus, per quem ens est id quod est ». L'esistenza delle creature sta alla essenza come l'effetto alla causa. Inoltre, come vuole Zabarella, l'esistenza è

¹ CORNELII MARTINI, *Metaphysica Commentatio*, Argentorati 1616, pp. 76-91, 122-131, 266-271, 280-282, 288-296, 303-309. Per l'antiorità della *Metaphysica Commentatio* alla diffusione di Suarez in Germania vedi MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. 59-60, 98-99. Per il successivo avvicinamento di Cornelio Martini a Suarez nella *Metaphysica*, pubblicata postuma nel 1622, vedi le pp. 102-103.

« quiddam additum essentiae », e dunque « naturae ordine » è posteriore all'essenza e la presuppone. Con Zabarella Timpler afferma ancora che « plura requiruntur ad existentiam tribuendam, quam ad essentiam rei constituendam ». L'esistenza, ancora, può essere concepita e compresa senza l'essenza « & retro ». Ancora, la questione « an sit » differisce dalla questione « quid sit ». Infine, l'esistenza è « passio seu affectio entis », mentre l'essenza non lo è.

Quanto al modo della distinzione, Timpler, con perfetto parallelismo col precedente problema della distinzione dell'essenza dall'ente, distingue tra l'esistenza dell'ente increato e l'esistenza dell'ente creato. La prima differisce dall'essenza « sola ratione ». La seconda « non sola ratione, sed etiam realiter ». Timpler ritiene che tale conclusione sia resa manifesta dalle ragioni già da lui addotte a favore della distinzione. Perciò rimprovera Suarez d'aver gravemente errato « cum Scholasticis » asserendo che l'essenza creata « in actu extra causas constitutam » non si distingua realmente dall'esistenza, e che l'esistenza non è altro che l'essenza « in actu constitutam ». Timpler accetta, però, la tesi di Suarez sulla inseparabilità dell'esistenza dall'essenza. Osserva, tuttavia, che Suarez per avere reputato che l'essenza e l'esistenza differiscono tra loro non realmente, ma « ratione », è incorso anche nell'errore di credere che tra le due sussista non una composizione reale, ma di ragione. Contro di lui Timpler fa valere il concetto che la composizione di cui si parla è costituita di termini realmente distinti, e che nessuna composizione di ragione è essenziale alla creatura, perché proviene estrinsecamente dall'intelletto, mentre la composizione dell'esistenza con l'essenza è essenziale alla creatura, come concede lo stesso Suarez ¹.

3. — Questi primi cospicui inizi del pensiero metafisico tedesco del XVII secolo, che hanno espressione da parte luterana nella *Metaphysica Commentatio* di Cornelio Martini, e nel *Metaphysicae Systema Methodicum* di Clemente Timpler per la parte calvinista, rivelano entrambi una comune tendenza favorevole alla soluzione tomistica della celebre disputa. Il favore goduto dal tomismo in Germania su questa precisa questione non può meravigliare. Ché la distinzione reale è certo più appropriata di ogni altra a definire la differenza ontologica radicale del creatore dalla creatura, la rigorosa trascendenza del primo e l'assoluta

¹ CLEMENTIS TIMPLERI, *Metaphysicae Systema Methodicum*, Francofurti, Prelo Richteriano, impensa vero Conradi Nebenii, 1607, pp. 61, 65-66, 68, 84, 86-88, 123.

dipendenza della seconda nel suo essere piú intrinseco, i quali sono tutti punti che per le confessioni riformate avevano somma importanza teologica e pratica. Ma il successo della metafisica gesuitica sul preciso punto di cui discorriamo fu incontrastato ed incontrastabile tanto in Ispagna quanto in Germania. Le dottrine metafisiche di Fonseca e di Gregorio di Valenza dovevano essere certo già operanti al momento della comparsa di Suarez sulla scena storica tedesca. Ma è ben certo che col 1600, l'anno della edizione di Magonza delle *Disputationes Metaphysicae*, le tendenze fondamentali dei metafisici tedeschi cambiano rapidamente ed a svantaggio del tomismo. Suarez fu accolto come principe e papa dei metafisici assai prima che Heereboord lo dichiarasse tale.

L'effetto, conseguito tra i metafisici tedeschi dal pensiero di Suarez sul problema della distinzione dell'esistenza dall'essenza, è preciso e sicuramente rilevabile. La sortita di Timpler rimane sterile e contribuisce a procurare cattiva stampa all'autore. I maggiori luterani, Jacopo Martini e Cristoforo Scheibler, accedono al punto di vista di Suarez. I calvinisti ripiegano su posizioni averroistiche o scotistiche, che apparivano certamente piú facilmente difendibili contro il possente avversario. Keckermann, pur col suo silenzio sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza, già addita questa via. I calvinisti tedeschi non esiteranno a seguire con franchezza il tacito suggerimento. Un diverso discorso dovrà essere fatto pei calvinisti olandesi che comparvero piú tardi sulla scena, quando le possibili posizioni avevano già prodotto i loro frutti ed indicato i loro pericoli.

4. — La posizione del luterano Jacopo Martini è per questo rispetto esemplare. Nelle *Exercitationes Metaphysicae*, pubblicate per la prima volta nel 1603-1604, egli è breve e prudente. Comincia con l'espone in modo anonimo e come non sua la dottrina di Cornelio Martini per la quale l'atto dell'esistenza è la forma considerata nella materia propria, ed è inoltre l'effetto della forma ultima, o, come dice S. Tommaso, l'ultima attualità della forma. Jacopo Martini accetta di distinguere i due atti: « *Distinctum autem esse actum essentiae ab actu existentiae omnino statuimus* ». Poiché Aristotele distingue l'« *esse* » dall'essenza e le due questioni « *an sit* » e « *quid sit* », anch'egli si ritiene costretto a concedere una distinzione; « *verum in quo distinctio illa consistat, dubitari forsitan posset: quum existentia sit ipsa in actu essentia: alias enim existentiae esset existentia, & ita in infinitum* ». Questo è il solo e prudente accenno di Jacopo Martini alla sua preferenza per la solu-

zione di Suarez che non è nemmeno nominato. Jacopo Martini si limita nel seguito ad esporre con brevità la tesi tomistica; quella scotistica che sostiene una distinzione « ex natura rei », i cui principali assertori sono Duns Scoto medesimo ed Enrico di Gand; quella favorevole ad una distinzione di ragione raziocinata, i cui sostenitori sono Hervaeus e Antonio Andreas. La breve discussione termina con un rinvio alle sue *Disputationes Metaphysicae*, ove Jacopo Martini si riserva di decidere la questione. Ma si deve osservare che mentre le altre dottrine sono esposte con prudenza e rispetto, quella tomistica, esposta subito dopo la tesi da lui preferita, è trattata con somma brevità ed asprezza: « Qui reale hic discrimen introducunt, non leviter hallucinantur cum Thoma »¹.

Nelle posteriori *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae*, l'altro grande manuale di Jacopo Martini, questi, trattando dell'ente in atto, distingue ancora l'atto dell'essenza e l'atto della esistenza alla maniera di Cornelio Martini, e ne conclude che tra l'essenza e l'esistenza non c'è distinzione reale, ma « ex natura rei », o secondo ragione raziocinata, o anche modale. Jacopo Martini non sembra fare differenza fra le tre ultime forme della distinzione in questo punto della sua opera. In un altro luogo asserisce che l'esistenza delle creature è distinta dall'ente « modaliter ». Ma tutti questi residui della sua prima opera vengono del tutto consumati quando egli viene a discorrere dell'ente creato. Come Suarez, Jacopo Martini ne inizia l'esame col confronto tra l'essenza e l'« esse ». La soluzione di Suarez è adottata e riassunta in tutti i suoi termini e punti principali, e dimostrata con lo stesso progresso rigoroso da tesi a tesi che rilevammo nella fonte. Il carattere di costitutivo affatto intrinseco dell'ente reale ed attuale, che compete alla esistenza secondo Suarez, e giustifica la mera distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza, è messo in luce con vigore da Jacopo Martini. Alla esposizione della dottrina segue il dibattito sulle principali questioni che essa pone. E qui non solo Jacopo Martini rigetta apertamente tanto la distinzione reale, quanto la distinzione modale, ma combatte con durezza Timpler, e ribatte punto per punto le ragioni in favore della distinzione reale da lui arretrate. Se una differenza si dovesse concedere, questa sarebbe modale e non reale, ma la distinzione modale è ridicibile alla distinzione di ragione. Jacopo Martini sostiene quest'ultima alla stessa maniera di Suarez, ammettendo che essa abbia un fondamento « in re ». La ragione

¹ JACOBI MARTINI, *Exercitationum Metaphysicarum Libri Duo*, Wittembergae 1615, pp. 121-122.

di tale fondamento è anche per lui che la creatura partecipa all'essere e non ha « ex se » di esistere in atto. Egli confronta con cura i termini di tale distinzione con fondamento reale ¹.

5. — La dottrina sostenuta da Werenberg ha per noi non poca importanza, sebbene il suo *Metaphysicae Systema Methodicum* abbia goduto di scarsa fortuna al suo tempo. Infatti, la concezione che Werenberg si fa dell'esistenza come affezione dell'ente rivela chiaramente l'influsso di Timpler. E però, per il rapporto dell'esistenza con l'essenza, Werenberg, postosi a cimento con Suarez, ritenne di dovere sostenere la distinzione modale abbandonando la distinzione reale. Questa è la seconda maniera di atteggiarsi della metafisica luterana di fronte a Suarez.

Per Werenberg il primo principio di tutte le affezioni, e di tutte le operazioni che convengono all'ente in quanto ente, è l'essenza. L'esistenza non è un principio dell'ente, ma una sua affezione, e per la verità la prima delle sue affezioni assolute. Le passioni dell'ente sono modi positivi e reali, che non costituiscono l'essenza, ma ne procedono e non sono separabili dall'ente stesso. « An non enim positivum quid est productum esse extra suas causas, quod per existentiam denotatur? ». La ragione che induce Werenberg a stabilire codesta distinzione modale tra l'ente e le sue affezioni è la diversità delle creature da Dio. Se nelle creature, come in Dio, l'essenza e l'esistenza fossero affatto identiche, ne seguirebbe l'assurdo che l'essenza e l'esistenza sarebbero in esse altrettanto necessarie ed indipendenti. Ma l'esistenza non è nelle cose immediatamente, bensì è loro attribuita « mediante essentia » e insieme dipende da una causa esterna. « Ideo essentia rerum creatarum suo modo independens est, existentia vero ad Deum tanquam principium referri debet ».

Pertanto l'esistenza secondo Werenberg è la prima delle affezioni semplici dell'ente, da lui anteposta all'uno, al vero e al bene. Essa è, infatti, « quidam modus omni enti communis a reliquis modis distinctus ». La sua definizione completa è: « Existentia est modus quidam entium, quo extra nihil constituta, & extra causas producta actu existunt ». Werenberg nel sostenere che l'esistenza è un modo non manca

¹ JACOBI MARTINI, *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae*, Wittembergae, Sumptibus Zachariae Schureri, 1615, pp. 71-72, 91, 697-752. Per la formazione, le edizioni di quest'opera e le sue relazioni con le *Exercitationes Metaphysicae*, vedi MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. 107-108.

di attaccare copertamente Cornelio Martini col dire che l'esistenza non è una forma nuova e singolare. Werenberg non vuole moltiplicare le forme senza necessità per non essere costretto ad attribuirne una ai singoli individui, dalla qual cosa seguirebbe che gli individui differirebbero per specie e per definizione. Tale forma nuova dovrebbe, inoltre, essere il principio di operazioni più nobili di quelle del genere e della specie, mentre non se ne può indicare nessuna. L'esistenza è dunque un modo dell'essenza che non può esserne realmente separato, e tuttavia ha qualche differenza reale dall'essenza, quella appunto del « modum rei a re ipsa ». Suarez non vuole concedere la distinzione modale col dire che, quando si paragonino l'essenza attuale e l'esistenza, non si può più ammettere differenza alcuna. La replica di Werenberg consiste nel dire che l'ente costituito « ex suis principijs actu cohaerentibus » è concepito « sub certo sive genere sive specie entis ». Quando invece si considera l'esistenza si guarda al modo del suo permanere prodotto fuori delle sue cause, il quale modo è conservato dalla coerenza in atto dei principi dell'essenza. Werenberg argomenta ancora contro Suarez dicendo che l'essenza e l'esistenza differiscono come la causa dall'effetto¹.

Sebbene Werenberg sia molto stimato da Wundt, non si può certo dire che la sua comprensione di Suarez su questo punto fosse stata profonda. Come il lettore vede da sé, ridusse la dottrina di Suarez ad un mero confronto tra l'essenza attuale e l'esistenza, lasciandosi sfuggire, non si sa se a bella posta, la distinzione tra l'atto esercito e l'atto signato. Werenberg ragiona come se l'essenza attuale di Suarez fosse da intendere in atto signato. Inoltre non notò la profonda discussione di Suarez sul significato nel quale è lecito dire che l'esistenza è « de essentia creaturae ».

6. — Keckermann considera l'essenza come il principio interno ed assoluto dell'ente, il quale, se confrontato con l'esistenza, è potenza e non atto. L'essenza è anche il principio per il quale l'ente o la « res » sono detti universali. Quando il principio interno dell'ente è preso non assolutamente, ma restrittivamente, esso è l'esistenza: « Essentia accepta

¹ *Metaphysicae Systema Methodicum*, Autore M. JACOBO WERENBERGIO, Witebergae 1616, pp. 160-177. Per la relazione con Timpler e la scarsa fortuna di Werenberg vedi MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. 112-113.

cum restrictione, dicitur Existentia. Nam Existentia rei nihil aliud est, quam essentia determinata ad certum tempus & locum ». Se dunque l'essenza conferisce l'universalità, « Existentia producit singularitatem ». L'esistenza consiste in quella determinazione e restrizione dell'essenza a date circostanze di luogo e di tempo che costituisce il principio della individuazione. Keckermann sembra ridurre l'esistenza ad uno stato e ad una condizione determinati della essenza, ma non menziona affatto la distinzione fra le due. Occorre, tuttavia, considerare la brevità estrema della sua trattazione. Al suo carattere sinottico è certo da attribuire la mancata menzione. Keckermann alla fine del suo scritto rinvia i lettori a Jacopo Martini ed a Timpler, a Fonseca ed a Suarez. Onde dovette ben essere informato della questione, sebbene omettesse di trattarla¹.

7. — La posizione del calvinista Giovanni Enrico Alsted è, forse, la più complessa e ardua ad intendere fra tutte quelle dei metafisici tedeschi che qui consideriamo, risultando da un intersecarsi e rifrangersi di molteplici influenze, cattoliche e riformate, sui vari problemi che si connettono con la distinzione dell'esistenza dall'essenza. Noi l'abbiamo studiata nella *Encyclopaedia*, mentre non ci è stato possibile consultare la *Metaphysica tribus libris tractata*, della quale la *Metaphysica* contenuta nella *Encyclopaedia* costituisce un compendio.

Alsted intende l'essenza e l'esistenza come principi dell'ente, che egli chiama anche « momenta naturae ». Tale denominazione è giustificata sia dall'importanza che esse rivestono a titolo di cause, sia dal loro essere le minime parti nelle quali l'ente può e deve essere risolto, sia dal nesso strettissimo e indivisibile che le stringe insieme. A tutto ciò Alsted riferisce l'assioma che l'ente si pone in due momenti. Nel primo grazie ai principi, nel secondo grazie alle affezioni. E precisa che qui per principi occorre intendere la forma e la materia, e per affezioni l'esistenza. « Nam radicante essentia ens ingreditur secundum essendi momentum ». Nel primo momento v'è composizione di materia e forma, nel secondo di soggetto ed accidente. Per Alsted è ben fermo che il secondo momento è l'esistenza. L'essenza riguarda la forma com'è in sé stessa, l'esistenza questa stessa forma rivestita delle affezioni o proprietà, onde le affezioni si dicono « secundum naturae momentum ».

¹ BARTH. KECKERMANNI, *Scientiae Metaphysicae Compendiosum Systema*, in *Opera Omnia*, 1614, tomo II, pp. 2015-2017.

Il lettore già vede da sé quanto è iridescente la dottrina di Alsted sull'esistenza. Questa ci si è offerta come principio dell'ente, come sua affezione, come accidente del composto essenziale di materia e forma, infine come forma determinata. Nulla di diverso ci dovremo aspettare per quanto concerne la sua distinzione dall'essenza. Alsted afferma che i due principi dell'ente si distinguono reciprocamente « vel ratione, ea-que vel pura, vel formali, vel re ». La differenza è di pura ragione in Dio, « in quo essentia & existentia sunt unum plane & idem » e si distinguono solo per il nostro modo di concepirle. Per quanto concerne le creature « essentia & existentia ibi differunt vel ratione, vel re ». Non si tratta di una differenza di pura ragione come in Dio, ma di ragione formale, ossia tale da avere un fondamento « in re ». Codesta distinzione sussiste tra concetti subordinati, tra il genere e la specie, tra la specie e l'individuo, e in modo generale tra una natura indeterminata e una determinata, « atque adeo inter essentiam & existentiam ». Ma vediamo in qual senso la suddetta distinzione tra l'esistenza e l'essenza può anche dirsi reale secondo Alsted. Egli nota che tale distinzione « ab aliis dicitur distinctio rei ». Ora c'è differenza reale tra i due termini suddetti quando l'ente viene considerato in potenza. Infatti, siccome l'ente in potenza non ha ancora l'esistenza, ma tuttavia può averla, in esso l'essenza e l'esistenza si separano e si distinguono realmente. Alsted, per un verso, subito trascorre verso l'averroismo, e per l'altro incorpora nella sua concezione elementi tratti dal tomismo e distolti dal loro originario significato connesso con la distinzione reale. Trascorre verso l'averroismo in quanto afferma che l'essenza e l'esistenza stanno nello stesso rapporto della forma generale con la forma speciale, onde il concetto dell'essenza è indeterminato e generale, il concetto dell'esistenza determinato e speciale. Utilizza dottrine tomistiche perché concepisce l'essenza delle sostanze create immateriali come semplice per carenza di composizione intrinseca e insieme composta d'atto e di potenza. Codesta potenza non è intrinseca, come quella connessa con la materia, ma estrinseca « in ordine ad efficientem ». Alsted utilizza anche la dottrina tomistica dell'essenza come potenza incorporandola nella sua concezione averroistica dell'esistenza:

Saepe quidem essentia dicitur esse potentia, & non actus sive forma: sed hoc intelligendum est comparate, si nempe essentia referatur ad existentiam: si vero in se consideretur, essentia est forma generica & specifica.

Alsted fa tale osservazione mentre viene svolgendo la contrapposizione dell'esistenza come forma numerica alla essenza come forma generale e specifica. Tale fatto ci sembra che parli a favore della fusione del punto di vista tomistico con il punto di vista averroistico in taluni passi di Alsted. Questi spunti tomistici restano in ogni caso nello sfondo della sua concezione. Ben altro rilievo ha la sua adesione alla teoria averroistica di Cornelio Martini e di Keckermann. Alsted così definisce l'esistenza: « *Existencia est forma numerica, per quam res obtinet ultimum complementum* ». Essa in quanto ultima forma produce l'individualità, così come l'essenza che è forma prima è produttiva della universalità. Come aveva detto Keckermann, così Alsted ora ripete che « *haec est illa Scoti haecceitas, vel, si malis ecceitas, id est, principium individuationis* ». Infatti, ove c'è l'esistenza, ivi sono le proprietà caratteristiche e limitanti che hanno forza individuante. Tuttavia, si dice con ragione anche che l'esistenza è « *ultima actualitas, sive ultimus essendi modus* ». Ma come si può chiamarla modo, se è principio? E come atto ultimo, quando piuttosto è primo? A tali domande Alsted risponde, quanto alla prima, col distinguere il senso lato ed il senso ristretto del termine « *modus* ». In senso lato i principi interni dell'ente, l'essenza e l'esistenza, sono modi o affezioni. In senso stretto non lo sono perché sono piuttosto cause dei modi e delle affezioni. Al secondo dubbio Alsted risponde col dire che l'esistenza è atto ultimo rispetto alle forme generiche e specifiche, ed atto primo rispetto alle operazioni. Con l'ammissione che l'esistenza possa considerarsi anche come modo, la dottrina della forma numerica viene accostata allo scotismo. E, d'altra parte, la concezione dell'esistenza come atto ultimo delle forme, e primo delle operazioni, riproduce una posizione caratteristica del tomismo del tempo, risponde ad uno dei suoi problemi, come abbiamo potuto vedere in Bañez. Vero è che questa dottrina appartenne anche alla scuola scotistica. La quale ultima derivazione è più coerente con le precedenti teorie di Alsted sulla esistenza. Questi non dimentica nemmeno di stabilire in una delle sue regole che l'esistenza « *in rebus creatis est accidens essentiae* ». Beninteso, nel senso dell'accidente predicabile, e non in quello dell'accidente predicamentale. E tuttavia, ancora una volta, quale uso fa Alsted di codesta dottrina? Egli svolge l'argomentazione tradizionale concernente la non appartenenza della esistenza alla definizione ed all'essenza, e ne ricava una conclusione favorevole allo scotismo:

« Existentia vero est quasi modus quidam essentiae, per quem ea actu est in rerum natura »¹.

La dottrina di Alsted potrà apparire incoerente da un rigoroso punto di vista speculativo. Ma è di grande valore storico per il tentativo che esprime di stringere insieme tutte le soluzioni del problema che erano vive nella metafisica tedesca del suo tempo, ed è importante a ragione della grande diffusione che ebbe l'*Encyclopaedia* alla sua epoca.

8. — Un diverso interesse ha per noi la posizione di Giovanni Combach, col quale la dottrina di Pererio sulla natura dell'esistenza fa il suo ingresso in Germania. Combach contrappone con Suarez l'atto della esistenza alla potenza obbiettiva, ma riproduce il concetto di esistenza di Pererio:

Eam describit Pererius lib. 6. de formis c. 13. quod sit modus quidam rei quo res dicitur esse extra nihilum, & suis causis producta, & actu esse in mundo.

In questo senso l'esistenza accompagna immediatamente l'essenza, « Essentiae comes immediatus est », e non aggiunge ad essa che il « modum essendi » sopra definito.

Combach pone la questione della distinzione dell'esistenza dalla essenza e ne dà una breve soluzione che è di compromesso rispetto alle tesi estreme, ma in ogni modo nettamente avversa a quella tomistica:

Et Thomae sententia est essentiam & existentiam differre realiter. Verum nos in universum negamus, ab ulla essentia realiter differre existentiam: in specie vero concedimus, alicujus rei existentiam sola ratione, alicujus e natura rei differre: illud de simplicibus asserimus, hoc de compositis.

L'essenza di Dio è sommamente semplice. Quella delle intelligenze angeliche è una essenza creata semplice che s'accorda con quella increata nell'essere immateriale. A codesta semplicità delle intelligenze create nulla toglie il dire che siano composte d'atto e di potenza, di « esse » e di essenza. Tale potenza anche per Combach non è intrinseca, ma estrinseca « in ordine ad efficientem ». Quanto alla composizione « ex esse & essentia » nelle intelligenze il suo pensiero è ben fermo: essa

¹ IOAN. HENRICI ALSTEDII, *Scientiarum Omnium Encyclopaediae tomus secundus*, Lugduni, Sumptibus Io. A. Huguetan Filij & M. A. Ravaud, 1649, pp. 8 col. 1 - 10 col. 2.

« *realis non est* ». La differenza tra l'« *esse* » e l'esistere da un lato, e l'essenza o l'« *esse* » in una determinata specie dell'ente, dall'altro, si riduce per Combach al concepire « *praecise* » la sola quiddità, oppure la quiddità « *actu extra causas positam* »¹.

9. — Dopo queste ultime difese scotistiche che affermano la distinzione modale o quella « *ex natura rei* » nelle creature, e sono dovute a Werenberg tra i luterani ed a Combach tra i calvinisti, con Scheibler e con i metafisici calvinisti di Leyda la dottrina di Suarez s'afferma in-contrastatamente, pur combinandosi nei diversi autori con una concezione della esistenza che è attinta da altri autorevoli sostenitori della distinzione di ragione. Scheibler osserva che l'essere formale dell'ente attuale si suole denominare con la voce esistenza. « *Ergo sic Ens actu est quod existit* ». Quando sia intesa bene la dottrina sulla esistenza, sarà nota anche la natura dell'ente attuale. La definizione dell'esistenza dataci da Scheibler è questa: « *Existencia est actus, secundum quem res est extra causas* ». L'ente in atto ha per ultimo costitutivo l'esistenza. L'ordine della trattazione di Scheibler è il seguente: 1) la voce esistenza, 2) che cosa sia l'esistenza, 3) come si distingua dall'essenza, 4) se sia separabile dall'essenza, 5) a quali cose convenga.

« *Existencia ex vi vocis videtur idem esse, quod essentia* », onde come l'essenza è detta possibile o attuale, così del pari si può dire che qualcosa esiste in atto o esiste in potenza. Tale significato della parola non è, però, quello usato dai metafisici, pei quali l'esistenza s'attribuisce solo agli enti attuali e non conviene agli enti in potenza, « *sed existencia sit hoc ipsum, per quod Ens actu distinguitur contra Ens potestate* ». Codesto concetto viene da Capreolo con la mediazione di Suarez. L'esistenza conviene anche a Dio. Per conseguenza quello che vale in generale per l'esistenza, deve convenire anche a Dio, e ciò che con Dio ripugna, non potrà essere detto dell'esistenza. Movendo da tale premessa, Scheibler dimostra contro Avicenna che l'esistenza non è un accidente e sostiene che non è nemmeno una sostanza. Conclude che « *Existencia est transcendens* ». Tale concetto è una conseguenza di ciò che precede:

Nam transcendens vocatur quod est praedicatum commune substantiae
& accidentis, indeque nec est substantia nec accidens, & porro habet
realem identitatem ad ista, cum contrahitur ad particularia.

¹ JOH. COMBACHII, *Metaphysicorum Libri Duo*, Francofurti 1630, pp. 42, 160-161, 525-526.

L'identità reale dell'esistenza con la sostanza e con l'accidente nell'atto della predicazione induce Scheibler ad anticipare la dimostrazione della mancanza di distinzione reale tra l'essenza della sostanza e la sua esistenza, le quali per lui non sono « *duae res* ». Scheibler ne conclude « *quod omnem realitatem habeat ens in se, per Existentiam* ». E continua affermando:

Atque ita cum in Ente actuali apprehenditur essentia & existentia, non apprehenduntur ibi duae res, quia omnis realitas, quam habet essentia, habet in hoc quia actualis est, hoc est existens.

L'affermazione della trascendentalità dell'esistenza in Scheibler, come in Pererio, si svolge nella prova che l'esistenza e l'essenza della sostanza non si distinguono realmente.

La seconda tesi di Scheibler sulla esistenza è che questa nel suo concetto adeguato involge l'essenza. Infatti, tale è appunto la natura dei trascendentali, di implicare l'essenza. Come « *a parte rei* » la verità è l'essenza stessa, e la bontà l'essenza stessa « *aliter atque aliter concepta* », così questo deve dirsi pure dell'esistenza. Siccome, però, i trascendentali, che non sono in tutto equipollenti e sinonimi dell'ente, aggiungono qualcosa all'ente, occorre chiedersi che cosa aggiunga ad esso l'esistenza. Quest'ultima, conformemente alla sua natura trascendentale, sarà, infatti, « *ipsa essentia, sed cum addito aliquo* ». Scheibler a questo problema dà la risposta che l'esistenza aggiunge un modo. Egli si riporta al senso di Fonseca il quale chiama modo l'esistenza paragonandola alle altre « *determinatae rationes Entis* ». L'esistenza è un modo dell'ente proprio come lo sono la semplicità e la singolarità. Come la semplicità contrae l'indifferenza dell'ente all'essere composto o semplice, così l'esistenza « *coarctat Entis indifferentiam, quam habet ad Ens actu & potentia, ad modum essendi actualiter, qui significatur per existentiam* ». Ed è ben chiaro che « *Ens existens sive actu, non plus addere ad Ens simpliciter, quam Ens potentia, quia utrobique est modus coarctans indifferentiam Entis* ».

Giunti a questa conclusione che l'esistenza non è altro che l'essenza stessa presa con un determinato modo, ossia l'essenza modificata, vediamo ora quale sia mai codesto modo dal quale l'essenza viene modificata mediante l'esistenza. Esso non è altro che l'attualità, la quale sembra a Scheibler necessaria e sufficiente a definire il concetto formale dell'esistenza. Onde rimane vero che, intesa nel suo concetto adeguato, l'esistenza è « *nihil aliud, quam essentiam actualem* ».

Con Scheibler abbiamo preso le mosse dal concetto di Pererio che l'esistenza è trascendentale. Questo si è svolto in accordo con Fonseca, e del resto con lo stesso Pererio, col dire che l'esistenza è un modo dell'ente. Ma la conclusione cui siamo ora sboccati è quella classica di Suarez, che l'esistenza non significhi altro che l'essenza attuale. In effetto, Scheibler dimostra subito il punto mediante i gradi dell'ente, argomentando alla maniera di Suarez che, se in essi l'esistenza fosse qualcosa di più dell'attualità, sarebbe la sussistenza nelle sostanze, e l'inerenza negli accidenti, le quali due non convengono affatto all'esistenza. E si noti che a questo proposito il richiamo di Scheibler a Suarez è del tutto esplicito. Al suo testo è rimandato il lettore per una più ampia trattazione di questa materia.

Da ultimo Scheibler spiega la definizione dell'esistenza data al principio della trattazione. L'esistenza è, anzitutto, atto, ed è detta tale rispetto alla potenza da essa attuata. L'esistenza attua l'essenza nel senso che questa, che prima era possibile, diviene per intero « *existentia & actu* ». A questo proposito Scheibler si rifà ad Alessandro di Hales ed a Suarez. Da Suarez egli ricava anche la concezione dell'esistenza come atto ultimo. L'atto di cui si parla, che è quello secondo il quale la « *res est extra causas* », è da intendere come l'« *actus formaliter constituens & extrahens rem extra potentiam obiectivam* ». Tale potenza, cioè, la creatura non la possiede in sé stessa prima di essere attuale, altrimenti avrebbe di fatto una essenza e sarebbe già attuale. Tale potenza è, invece, nella causa, onde l'esistenza è proprio l'atto « *quo res intrinsece constituitur in esse proprio, quae ante non erat, nisi in potestate causarum* ».

Tutta questa concezione dell'atto dell'esistenza è chiaramente suareziana. Ma si deve ricordare che alla fine della trattazione Scheibler ricorda la definizione data da Pererio dell'esistenza come modo, ed accenna alla sua diffusione tra i dottori del tempo. Egli precisa ancora una volta che il termine modo riferito alla esistenza è da intendere nel senso in cui le « *determinatae rationes Entium* » sogliono dirsi modi. Le concezioni di Fonseca, di Pererio e di Suarez sono dunque strettamente solidali nella dottrina dell'esistenza sostenuta da Scheibler. Il quale fa sgorgare la concezione di Suarez, che sta a fondamento della distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza, proprio dalla dottrina di Pererio sulla esistenza interpretata secondo il pensiero di Fonseca. La dottrina del metafisico luterano assume il grande significato storico di dimostrare la solidarietà delle dottrine metafisiche gesuitiche sulla

distinzione dell'esistenza dall'essenza, ed il loro unitario convergere verso la distinzione di ragione sostenuta da Suarez. Queste potettero essere distinte in origine. Ma grazie alla potenza del pensiero di Suarez, che aveva lui stesso insistito sul suo fondamentale accordo con Fonseca, si unificarono nel pensiero metafisico tedesco, e proprio in quell'autore che di tutta la metafisica tedesca del secolo XVII può valere per il piú rappresentativo ed influente.

Da codesta dottrina dell'esistenza discende con limpidezza il pensiero di Scheibler sulla distinzione. Egli ricorda senza fare nomi che gli autori si dividono su tale questione, sostenendo alcuni la distinzione reale, altri la distinzione modale, altri ancora la distinzione di ragione. Scheibler procede ad un confronto dell'esistenza creata con l'essenza creata presa nei suoi diversi stati metafisici. Il primo paragone è con l'essenza intesa genericamente in quanto prescinde dall'essere attuale e dall'essere possibile. In questo senso l'essenza dell'ente finito è come il genere della essenza esistente, e perciò non ammette distinzione reale dell'esistenza dall'essenza, proprio come i generi non l'ammettono con le loro specie. In secondo luogo le due possono essere confrontate in diversi generi, per esempio si può paragonare l'esistenza della rosa con l'essenza dell'uomo. Qui evidentemente la distinzione è reale, ma non è pertinente alla questione posta. In terzo luogo si possono paragonare i due termini come diversi stati di una medesima « res », ad esempio l'esistenza di Pietro e la sua essenza possibile. Nemmeno in questo caso c'è distinzione reale perché Pietro possibile in sé stesso non è nulla. La creazione e la generazione sono passaggi dal non essere all'essere e non dall'essere cosí all'essere altrimenti. Ora la distinzione reale è « inter res & res, non autem inter rem & non rem ». Sebbene le cose stiano cosí, neppure questo significato del confronto è pertinente alla questione. In quarto luogo, l'esistenza e l'essenza possono essere confrontate nelle creature « quoad eiusdem rei eundem actum, veluti existentia & essentia actualis Petri, seu quod idem est, Petri, ut est productus, & de facto est in mundo essentia & existentia ». Proprio questo è il punto intorno al quale si disputa. Scheibler esclude che in questo caso si dia una distinzione reale avvicicabile a quella della materia e della forma. L'esistenza per lui non significa né piú né meno che l'essenza attuale. Quest'ultima non è che quella « quae extra causas, vel quae est de facto in mundo ». Ma che altro è l'esistenza o l'esistere? La composizione « ex esse & essentia » negli enti creati è, perciò, di ragione con un fondamento « ex re », dipendente dal fatto che agli enti creati non compete

una essenza che sia « intime actualis », e cui ripugni assolutamente d'essere in potenza, come avviene per l'essenza divina.

Scheibler si chiede ancora se l'essenza attuale e l'esistenza differiscono « modaliter ». Questa dottrina sembra avere un buon fondamento proprio nella concezione dell'esistenza come « modus essendi, vel Entis, vel essentiae ». Ma Scheibler replica che per essenza nella questione di cui si discute si deve intendere l'essenza attuale. Ora, sia che l'esistenza venga intesa come entità, sia come modo, essa non significa altro che l'essenza attuale. D'altronde, se l'esistenza è « modus essentiae », prescindendo dal modo, l'essenza sarà ancora « vera aliqua res ». Il che è assurdo. Si deve dunque concludere che l'esistenza non è « modus essentiae actualis, a qua, quaeritur, an modaliter distinguatur, sed simpliciter dicitur modus essentiae ». Non resta così che una distinzione di ragione con fondamento « ex re » tra l'essenza e l'esistenza ¹.

10. — Diversamente da quanto s'è veduto per Scheibler, in Jacchaeus non c'è che la mera dottrina di Suarez esposta con chiarezza e con ordine. Il primo dei metafisici di Leyda presuppone che la creatura prima d'essere prodotta da Dio non abbia in sé alcuna entità reale, ma sia del tutto nulla. Nel primo stato è solo in potenza obbiettiva e nel secondo è in atto. L'atto e la potenza s'oppongono formalmente come l'ente e il non ente, e quindi si distinguono in modo immediato. Anche per Jacchaeus

omnis essentia realis actu in natura, extra suas causas existens, intrinsece constituitur aliquo esse reali: essentia enim realis non existit sine suo esse.

Non c'è pertanto vera composizione, come tra materia e forma, tra l'essenza reale attuale ed il suo « esse », ma identità. Dalla distinzione tra l'essenza attuale e l'essenza in potenza come ente e non ente Jacchaeus ricava la conclusione che l'« esse, quo essentia creaturae constituitur actualis & realis, sit ipsum esse existentiae ». Dà poi la prova che tutti i compiti attribuiti dai filosofi all'esistenza, convengono anche all'essenza reale, cui del pari convengono tutte le proprietà che si sogliono attribuire all'esistenza. L'essenza creata in atto, ossia l'essenza reale attuale, non si distingue perciò realmente dalla esistenza « ita ut sint duae res,

¹ CHRISTOPHORI SCHEIBLERI, *Metaphysica*, Genevae, ex typographia Jacobi Stoër, 1636, pp. 177-185, 187.

vel duae entitates ». Anche Jacchaeus rileva, col suo autore, l'impossibilità che qualcosa sia costituita « intrinsece, & quasi formaliter » da qualche altra cosa da essa distinta. Quindi nemmeno l'essenza reale potrà essere costituita intrinsecamente da qualcosa da essa distinta. Ciò basta ad escludere che l'esistenza possa fare da atto dell'essenza reale presa come potenza nel composto di entrambe. Nemmeno la distinzione modale o « ex natura rei » è da accogliere. Rimane, pertanto, la tesi di Suarez che le due si distinguono nelle creature « aut tanquam ens in actu & potentia, aut si utraque in actu sumatur, distingui sola ratione cum fundamento in re ». Affinché sia vero dire che l'esistere in atto non appartiene all'essenza della creatura, non occorre la distinzione reale. Basta che la creatura non abbia la sua entità da se stessa, ma per partecipazione. V'è perciò stesso un fondamento reale per la distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza.

Reputiamo inutile insistere sulla dottrina di Jacchaeus ed illustrarne le conseguenze. Dalla esposizione fattane il lettore può comprendere da sé che Jacchaeus fu un intelligente sostenitore della tesi di Suarez, della quale illustrò con lucidità i punti essenziali. Grazie a lui la dottrina di Suarez su questo, come del resto sugli altri punti, divenne familiare nell'ambiente accademico di Leyda e poté pervenire fino a Spinoza¹.

11. — Per Burgersdijck l'essenza e l'esistenza costituiscono i principi incompleksi dell'ente. Egli dice che « per existentiam actu est, quicquid actu atque extra suas causas est ». Onde essa viene definita « id quo res actu atque extra suas causas est ». Una definizione che era divenuta comune nella metafisica tedesca grazie alla influenza dei metafisici spagnuoli, come tutto il discorso sin qui fatto ha provato. Burgersdijck nota che può esistere tutto ciò che non implica contraddizione. Prima di esistere, una cosa è nelle sue cause. Quando comincia ad esistere, per così dire emerge dalle cause. Burgersdijck ricusa di opporre l'essenza attuale e l'essenza potenziale come l'ente e il non ente. L'essenza attuale e potenziale non sono diverse, ma una medesima essenza. La quale è propriamente tale quando è attuale, ma non si fa diversa

¹ *Primae Philosophiae sive Institutionum Metaphysicarum Libri sex*, Auctore GILBERTO JACCHAEO, Lugduni Batavorum, Prostant apud Elsevirios, 1640, pp. 213-237.

quando è attribuita alle cose che non sono ancora. Una medesima essenza è attribuita assolutamente alle cose che sono in atto, ed è attribuita anche a quelle che sono in potenza, « sub hac conditione, si sint & quando erunt ». L'essenza è detta potenziale « non quia ipsa potentia est, sed quia iis ex hypothesi tribuitur, quae potentia dicuntur esse ». E siccome questo vale non solo per l'essenza, ma anche in generale per l'ente, inteso in senso nominale, Burgersdijck nega che l'ente in atto e l'ente in potenza s'oppongano come l'ente e il non ente. È uno stesso ente che è detto in atto e in potenza.

Burgersdijck rifiuta, dunque, di concedere a Jacchaeus questo punto della dottrina, che è poi uno dei cardini della distinzione di Suarez tra l'esistenza e l'essenza. Se però egli respinge alcune premesse della dottrina suareziana, non ne respinge affatto le conclusioni. La differenza tra Jacchaeus e Burgersdijck su questo punto non può certo essere valutata troppo. Si deve, piuttosto, pensare ad una influenza concorrente con quella di Suarez, e proveniente da un altro assertore della distinzione di ragione, con la conseguenza di modificare le tesi di Suarez su alcuni punti, lasciandone intatte le conclusioni. Burgersdijck dimostra con argomenti usuali che l'esistenza non è né una « res », né un modo distinto dall'essenza e ad essa aggiunto. L'esistenza è « ipsa Essentia extra causas suas constituta ». Questa è la definizione di Vazquez. È a lui perciò che si deve pensare, crediamo, nell'indicare la fonte concorrente con Jacchaeus e Suarez nello spingere Burgersdijck a stabilire la distinzione di ragione.

Siccome l'essenza potenziale non è altra dall'attuale, l'esistenza non potrà essere distinta in modo diverso dall'una e dall'altra. L'essenza potenziale non è mai attribuita alle cose che non esistono « sine respectu ad Existentiam ». Come la questione « quid sit » presuppone la questione « an sit », così ogni essenza presuppone l'esistenza « ita ut nihil omnino dici queat vel Ens esse, vel essentiam habere, nisi quatenus Existentiam habet, vel habere praesupponitur ». La distinzione tra l'essenza e l'esistenza è, pertanto, di ragione raziocinata. Il suo fondamento è che l'essenza spetta alla questione « quid sit » e l'esistenza alla questione « an sit »; e che, mentre l'essenza conviene egualmente alle cose che sono in atto ed alle cose che sono in potenza, l'esistenza conviene solo a quelle che sono in atto. Codesta causa della distinzione non si dà in Dio, ma solo nelle creature. Infatti, in Dio la differenza tra i due concetti è solo relativa alle due diverse questioni « quid sit » e « an sit »,

e non implica un diverso rapporto dei due concetti in relazione all'ente in atto e all'ente in potenza¹.

Per concludere, la distinzione di ragione sostenuta da Burgersdijck tra l'esistenza e l'essenza sta per noi assai piú sotto l'influenza di Vazquez che sotto quella di Suarez. Identica in Burgersdijck e in Vazquez è la definizione dell'esistenza come essenza posta in atto fuori delle sue cause. Inoltre, nel combattere la differenza stabilita da Jacchaeus tra l'essenza in atto e l'essenza in potenza come ente e non ente, Burgersdijck sembra bene ispirarsi a Vazquez e svolgere fino alle sue ultime conseguenze un punto essenziale della argomentazione di Vazquez a favore della distinzione di ragione. Come si è veduto a suo luogo, Vazquez ricusa di considerare l'ente in atto come costituito dall'atto dell'esistenza e dalla potenza dell'essenza. Egli replica agli avversari che codesta potenza dell'essenza all'esistenza non è congiunta con qualcosa che sia in atto, dal quale, in quanto è considerato in potenza sotto un diverso aspetto, e dalla stessa esistenza che ad esso si aggiunge, venga costituito « aliquid tertium ». Osserva Vazquez:

est enim essentia, cum est in potentia, idem omnino, quod postea actu erit, nisi quod prius potest esse, & non est, postea vero totum illud, quod poterat esse, actu est, ac proinde non sunt duo, ex quibus fiat compositio.

Questo ci sembra essere il punto che troviamo svolto con particolare ampiezza da Burgersdijck. Se è vero che questi stesse sotto l'influenza di Vazquez, bisognerà pur concludere che la concezione della esistenza come essenza posta fuori delle sue cause da Vazquez passò ai *Cogitatae Metaphysicae* di Spinoza attraverso la mediazione di Burgersdijck.

Pei primi metafisici calvinisti olandesi possiamo dire, in conclusione, che essi accolsero la distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza. In essi l'impronta di Suarez e dei metafisici gesuiti è piú forte che tra i calvinisti tedeschi i quali, come vedemmo, pur rigettando la distinzione reale tomistica, cercarono di opporsi alla concezione messa in voga dai gesuiti. L'Olanda manteneva piú stretti rapporti con la Spagna e la cultura iberica che i paesi tedeschi. E ciò può dare una piú generale spiegazione del fatto che abbiamo illustrato. Ma ad esso certo contribuì la grande circolazione di idee e di pensiero che si ebbe nell'Olanda seicentesca, la quale facilitò la comprensione e l'utilizzazione delle opere provenienti da una diversa cultura religiosa.

¹ FRANCONIS BURGERSDICI, *Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Lugduni Batavorum, apud Hieronymum de Vogel, 1640, pp. 49-56.

CAPITOLO IV

FRANCESCO ALBERTINI E PEDRO HURTADO DE MENDOZA

SOMMARIO: 1. Introduzione. — 2. Albertini: l'eternità dell'essenza. — 3. Albertini: la distinzione dell'esistenza dall'essenza. — 4. Albertini: altre questioni sull'esistenza. — 5. Hurtado de Mendoza: il possibile. — 6. Hurtado de Mendoza: la distinzione tra l'esistenza e l'essenza. — 7. Hurtado de Mendoza: difficoltà concernenti l'esistenza e conclusioni.

1. — La piena comprensione della scolastica cattolica della prima metà del Seicento, per quanto concerne il nostro problema, richiede, oltre alla conoscenza delle grandi dottrine degli scolastici spagnuoli della seconda metà del XVI secolo, anche lo studio di due autori la cui opera appartiene al primo Seicento, e condiziona, si può ben dire, tutti gli sviluppi della disputa nel periodo successivo, soprattutto, ma non solamente, nella Compagnia di Gesù. Si tratta di due gesuiti: l'italiano Francesco Albertini e lo spagnuolo Pedro Hurtado de Mendoza.

Il primo è un teologo, e quindi potrebbe sembrare estraneo alla considerazione del nostro problema che è filosofico. Nonpertanto, Albertini rappresenta un caso cospicuo, anche se non unico, dell'influenza avuta nel Seicento da un teologo sul corso del pensiero filosofico. La sua concezione dell'eternità dell'essenza ha cagionato una polemica che s'è continuamente rinnovata tra gli autori di cui ci occuperemo in seguito. Perciò, non trattarne sarebbe un errore storico, e tanto più grave in quanto dopo Suarez il problema dell'eternità dell'essenza ha assai spesso costituito l'indispensabile premessa alla disputa sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza. L'importanza di Albertini non si restringe, però, a questa grave questione. Nel Seicento, più che a Fonseca ed a Molina, sarà alla sua dottrina che si riporteranno avversari e fautori della concezione scotistica della distinzione tra esistenza ed essenza in seno alla Compagnia di Gesù. Questo fatto speculativo non mancherà d'avere ripercussioni anche sul pensiero degli autori estranei alla Compagnia.

Hurtado de Mendoza è filosofo, oltre che teologo, ed è certamente un grande metafisico. È con lui che in età moderna nasce la più estrema e radicale tendenza circa la distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza. Insieme con quella dell'Albertini la sua dottrina sarà la più discussa dagli autori posteriori del suo e degli altri ordini. La rinomanza di questi due autori nella prima metà del Seicento sarà di poco inferiore a quella dei grandi scolastici spagnuoli della seconda metà del XVI secolo. La loro influenza spesso è decisiva ed è all'origine delle più radicali tendenze di pensiero che nel campo della celebre disputa distinguono gli autori del Seicento da quelli del periodo precedente.

2. — L'opera di Francesco Albertini tratta in modo sistematico un gruppo di problemi filosofici, e quindi procede a dedurne tutti i corollari e le conseguenze teologiche. Questo è il suo metodo. I problemi che ci interessano sono discussi tutti sotto il predicamento della sostanza. È interessante notare in questo trattato teologico del primo Seicento che tutti i problemi concernenti l'essenza, l'ente e l'esistenza, insomma i principali problemi della metafisica attinenti alla considerazione di quest'ultima dal punto di vista dell'ente trascendentale, sono concepiti da Albertini come uno svolgimento della categoria della sostanza, ed anteposti, nella considerazione di quest'ultima, ai problemi concernenti la sussistenza e l'unione sostanziale.

Albertini non collega direttamente il problema dell'eternità dell'essenza con la questione della distinzione di quest'ultima dall'esistenza. Dopo le questioni concernenti l'essenza si occupa del concetto di ente e della sua analogia, indi viene a trattare dell'esistenza. Ma la fortuna avuta dalla sua concezione dell'eternità dell'essenza nella scolastica posteriore, e lo stretto legame che questa spesso stabilì, dietro l'esempio di Suarez, tra i due problemi indicati qui sopra, ci obbliga ad occuparci della dottrina di Albertini concernente l'eternità dell'essenza, ed a collegare a questa la sua trattazione del problema che più ci interessa.

La prima questione posta da Albertini a proposito dell'essenza è: « *Utrum essentia creaturae ab aeterno, ante existentiam sit secundum esse essentiae aliquod positivum reale actuale* ». Per vedere bene la difficoltà bisogna partire da alcuni presupposti. In primo luogo è certo

ex parte creaturae esse quamdam aptitudinem, seu potius non repugnantiam, ut in tali esse a Deo producatur propter connexionem terminorum illius essentiae.

Ciò stesso distingue le essenze delle creature dalle cose fittizie ed impossibili, come sono le chimere. In questo medesimo senso si può dire che le creature non esistenti hanno « ab aeterno reales essentias ». Albertini si riporta per quest'ultimo punto alla concezione dell'ente reale formulata dal Gaetano nel suo *Commentario al De ente et essentia*. Per il Gaetano l'ente reale in un primo senso è quello che si distingue dall'ente di ragione, che è fatto dall'intelletto e ripugna ad esistere. In un secondo senso, si distingue da ciò che non esiste in atto. È in quest'ultimo significato che tutti concedono che l'essenza della creatura è un ente reale. Ma, ammesso questo, tutta la difficoltà sta nel sapere se le creature abbiano codesto « esse reale » grazie alla potenza estrinseca del Creatore, o per una potenza intrinseca alle stesse creature, in modo che l'« esse essenziale creaturarum ab aeterno » non sia solamente « potenziale in causa », ma anche « attuale in se », ed in codesta attualità si fondi il suo rapporto sia alla potenza attiva del Creatore, se la « res » è creabile, sia alla potenza naturale, se la « res » è anche generabile.

Dopo avere esposto il senso del problema, e precisato il modo particolare con cui suole essere posto dagli scotisti, che usano una diversa terminologia, Albertini passa ad occuparsi delle dottrine che tengono il campo. La prima afferma che le essenze, prima d'essere prodotte da Dio, non hanno alcun « esse reale attuale nec essentiae, nec existentiae », ma sono « omnino nihil quantum ad esse attuale in se ipsis ». I suoi sostenitori concedono, tuttavia, che le essenze abbiano un « esse potenziale in causa ». Gli autori di questa dottrina citati da Albertini sono: Hervaeus, Soncinas, Capreolo, Suarez. Duns Scoto, sebbene creda che le creature abbiano « ab aeterno » un « esse attuale » prodotto da Dio « secundum esse intelligibile, & diminutum », sostiene, nondimeno, che esse non hanno nessun « esse reale attuale a parte rei extra intellectum divinum ». Albertini riporta molti argomenti a favore di questa prima dottrina. L'ammissione di un « esse reale attuale essentiae ab aeterno » rende vana la creazione nel tempo ed impossibile l'annientamento della creatura da parte di Dio. Rende necessaria la creatura al pari di Dio, ed indipendente da Lui, sicché questa ammissione incorre in uno degli errori che Tommaso Netter Waldensis rimprovera a Wycleff. Siccome poi l'« essentia existentiae » non può avere un « esse attuale ab aeterno » perché costituisce « extra suas causas » la « res », nemmeno le altre essenze potranno averlo, « quia militat eadem ratio ». Se non si ammette il valore di quest'ultimo ragionamento, si cade nel processo infinito perché allora sarà lecito distinguere anche « in illo existere in

actu exercito » la « ratio essentialis, & existentialis in actu exercito ». Se poi l'esistenza esistesse « ab aeterno », anche l'essenza esisterebbe « ab aeterno » perché l'esistenza è « modus essentiae ».

Abbiamo esposto con larghezza l'interpretazione della dottrina contraria all'eternità attuale della essenza dovuta ad Albertini, perché da essa risulta che questi fu pienamente consapevole delle principali difficoltà speculative sollevate dai suoi avversari contro la tesi da lui sostenuta. Risulta ben chiara all'Albertini anche l'accusa di incorrere nell'errore di Wycleff. Contro la dottrina dell'eternità della essenza dovuta all'Albertini gli avversari posteriori utilizzeranno tutte queste ragioni da lui stesso messe in chiara luce.

La seconda dottrina esposta da Albertini è quella degli scotisti, di Lychetus, di Tartaretus e di altri, i quali si accordano con la precedente dottrina nel negare che si diano « a parte rei essentias rerum secundum esse attuale reale », ma insieme aggiungono che le creature sono prodotte da un atto dell'intelletto divino « secundum quoddam esse intelligibile absolutum intrinsecum ipsis creaturis ». Per Lychetus quest'assoluto è lo stesso « esse quidditativum rei », il quale è solo nell'intelletto divino e da questo prodotto. Per questi dottori esso conferisce alla creatura la sua intelligibilità e la possibilità formale di esistere, ed infine è un « esse secundum quid, maius quidem ente rationis: minus vero ente reali, & ideo dicitur ens diminutum ».

Dopo avere riportato alcuni argomenti a favore della seconda dottrina, Albertini si chiede se essa sia veramente di Duns Scoto. Suarez, infatti, lo nega adducendo molti luoghi dello stesso Duns Scoto. Altri, invece, sia tra gli avversari di Duns Scoto, come Gaetano ed Occam, sia tra gli scotisti, come Lychetus e Tartaretus, dicono che la dottrina esposta è di Duns Scoto. Il che sembra « verius » all'Albertini grazie ad una acuta analisi della complessa dottrina di Duns Scoto concernente la conoscenza divina delle creature.

La prima conclusione di Albertini, contraria alla prima sentenza da lui esposta, è

Essentiae creaturarum non sunt omnino nihil ante existentiam, neque habent esse solum potenziale in causa, sed ab aeterno habent esse intrinsecum attuale absolutum quidditativum suae essentiae.

Una nota di Albertini soggiunge subito, però, che tanto questa, quanto la conclusione successiva, con Capreolo sono da intendere come probabili, senza negare però che l'opinione opposta, per la quale le essenze

hanno solo un essere potenziale nella causa, non è « *satis probabile* ». Albertini enumera la serie degli autori che sono a favore della sua prima conclusione: Enrico di Gand ed Egidio Romano, Duns Scoto almeno per la parte più generale della sua dottrina, S. Tommaso d'Aquino, Gaetano che a sua volta cita Alfarabi, Avicenna e S. Alberto Magno, Capreolo. Albertini si avvale con acutezza della dottrina tomistica della natura assoluta che compete all'essenza in quanto astrae dall'essere che ha negli individui e nell'intelletto. Rileva ancora che la sua conclusione è conforme alla dottrina tomistica della distinzione e della composizione reale tra l'esistenza e l'essenza.

Le molte prove arretrate da Enrico di Gand e da altri a favore della prima conclusione sono esposte ed insieme esaminate da Albertini, che non le reputa tutte convincenti. Così egli non accetta il ragionamento di Enrico di Gand fondato sul confronto del nulla della creatura che non ripugna ad esistere col nulla della chimera che ripugna ad esistere. Non accetta l'argomento riportato da Capreolo dell'assurdo di un'assoluta conversione del puro nulla nell'ente grazie alla creazione. Né quello di Enrico di Gand della proporzione che l'essenza ha « *ab aeterno* » con l'intelletto divino. Albertini rifiuta anche con Duns Scoto e con Lycheus il sottile ragionamento di Enrico di Gand che, appoggiandosi alla dottrina euclidea delle proporzioni, pretende di stabilire la conversione tra l'ente e il possibile, mentre per gli avversari è, bensì, vero che ogni ente è possibile, ma non già che ogni possibile sia ente.

Viceversa, Albertini reputa conclusivo l'argomento desunto da Duns Scoto e consistente nel chiedere perché la pietra non ripugna ad esistere, mentre la chimera vi ripugna. Se si risponde che la pietra ha un « *esse potenziale in causa* », Albertini chiede perché non l'ha la chimera, dato che la causa in questione è « *infinita in causando* ». Se si dice che la pietra ha una connessione intrinseca di termini, ma non la chimera, si dovrà pur riconoscere che tale connessione è un'unione, e che dove c'è un'unione c'è una « *res* ». Comunque si rigiri la domanda iniziale, si dovrà pur venire alla conclusione che « *lapis est talis entitas actualis, cui per rationem intrinsecam non repugnat formaliter existere* ».

Un'altra capitale argomentazione accolta da Albertini, è quella di Enrico di Gand per la quale dalle proposizioni di verità eterna, come « *homo est animal rationale* », si ricava l'« *esse attuale essentiae ab aeterno* ». Della polemica che sostiene Albertini con i negatori di quest'ultima conclusione, ricorderemo solo la sua confutazione della concezione di Suarez, per il quale la necessità delle proposizioni necessarie

non è assoluta, ma condizionata, sicché ad esse compete un senso ipotetico. Per stare all'esempio di Albertini, « homo est animal » secondo Suarez significa « si est, seu existit homo, necessario est animal ». Albertini risponde che tale proposizione condizionale può competere alla « res » anche secondo un predicato col quale non ha una connessione necessaria. Prima della creazione la proposizione « homo subsistit, seu habet subsistentiam » era falsa, mentre era sempre vera la proposizione « homo est animal ». E tuttavia entrambe queste condizionali sono necessarie: « si homo est, homo subsistit » e « si homo est, animal est ». Perciò, ha ragione Enrico di Gand di dire che « homo est animal rationale » è una proposizione di verità eterna « quia essentia hominis habet ab aeterno esse actuale intrinsecum quidditativum absolutum ». Anche questa replica di Albertini a Suarez è degna di rilievo, dal momento che nel Seicento la concezione suareziana della verità eterna sarà spesso ripresa in proprio dai negatori dell'eternità delle essenze i quali sono per una distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza.

La seconda conclusione di Albertini è:

Hoc esse essentiae, seu quidditativum absolutum intrinsecum, quod, ut probatum est, habet creatura ante existentiam, est a parte rei extra intellectum divinum.

Questa conclusione è contro Duns Scoto e gli scotisti, i quali ammettono l'« esse quidditativum absolutum, & intrinsecum in creatura ante existentiam », ma negano che sia reale fuori dell'intelletto divino, e vogliono che sia in questo stesso intelletto. Come Duns Scoto argomentava contro Enrico di Gand, per il quale le creature prima dell'esistenza attuale, sono « omnino nihil », così Albertini argomenta ora contro Duns Scoto, chiedendo perché la chimera ripugni ad essere prodotta « secundum esse quidditativum, & intelligibile » dall'intelletto divino, e non la pietra. Comunque si rigiri la domanda, anche questa volta bisognerà concludere che nella pietra c'è un « esse quidditativum positivum intrinsecum » che è « ab aeterno extra intellectum divinum » in modo necessario. Dopo avere provato le sue due conclusioni, Albertini risponde agli argomenti contro la prima di esse desunti dalla prima sentenza da lui esposta, contraria alla eternità delle essenze. Al primo argomento risponde con Enrico di Gand che, affinché si dia la creazione, basta che la creatura sia fatta « ex puro nihilo in genere existentialium, non autem in genere essentialium ». La creazione avviene, insomma, secondo l'esistenza e non già secondo l'essenza. Il concetto è veramente

caratteristico del suo punto di vista sull'eternità dell'essenza. Lo stesso principio vale a giustificare la possibilità divina di annientare la creatura. Quanto poi alla necessità dell'essenza, questa è, bensì, un « *ens formaliter necessarium* », concede Albertini, ma che si differenzia ancora dalla necessità divina, perché quest'ultima è « *necessario existens* » ed « *omnino independens* ». La creatura, invece, « *secundum esse existentiae* » non è nulla « *ab aeterno* », ed è contingente; « *secundum esse essentiae* » è dipendente da Dio almeno come causa esemplare. L'essenza non dipende da Dio come causa efficiente in quanto essenza, ma ne dipende se è considerata « *secundum esse existentiae* ». D'altra parte, la dipendenza da Dio come causa esemplare per l'essenza, e come causa efficiente per l'esistenza, basta a togliere alla creatura la gloria di dirsi a se per qualche aspetto. Albertini sarebbe in errore o se facesse eterno qualche « *esse existentiae* », o se reputasse che l'« *esse essentiae* » non dipende da Dio almeno come causa esemplare. Albertini concede, poi, che l'« *essentia existentiae* » non ha una « *esse actuale ab aeterno* », ma nega che questo valga per le altre essenze. Per l'esistenza non vale, infatti, la ragione che milita a favore delle altre essenze. L'essenza della pietra deve supporre un « *esse intrinsecum actuale* » come ragione formale per la quale essa non ripugna ad esistere. Ma per l'« *essentia existentiae* » non è necessario supporlo, giacché per la stessa ragione formale intrinseca, per la quale non ripugna che la pietra esista, nemmeno l'esistenza vi ripugnerà. Se l'esistenza repugnasse, ripugnerebbe, infatti, la pietra medesima che esiste « *per existentiam* ». Tanto più in quanto l'esistenza è

modus quidam, cuius natura consistit in actuali exercitio existendi, ita ut non possit ipsa existere nisi actu modificando lapidem, faciendo illum existere.

Le risposte di Albertini agli argomenti della seconda sentenza da lui esposta, che militano contro la sua seconda conclusione, imperniate come sono sul modo della conoscenza divina, presentano un interesse assai minore in relazione ai problemi che costituiscono l'oggetto della nostra ricerca. Passiamo, quindi, a trattare della seconda questione posta da Albertini sull'essenza, che è se la creatura dipenda da Dio « *quoad esse quidditativum tanquam a causa exemplari* ».

Dopo un'ampia discussione Albertini conclude: « *Creatura quo ad esse essentiae dependet a Deo tanquam a causa exemplari in genere causae formalis extrinsecae* ». La tesi è di Capreolo e dello stesso San

Tommaso. La ragione addotta da Albertini è che le creature « secundum suum esse essenziale sunt imagines ipsius Dei »; e perciò dipendono da Dio così come l'immagine di Cesare dipende da Cesare come causa formale. La seconda conclusione di Albertini ammette una certa dipendenza delle essenze da Dio come causa efficiente, in relazione all'esistenza cui le essenze sono ordinate.

La terza questione posta da Albertini sulle essenze è se la creatura « ab aeterno sit in potentia obiectiva ». Tutti i Dottori lo concedono, ma tra loro c'è controversia « quanam sit ista potentia obiectiva in creatura ». Hervaeus, Soncinas e Suarez, i quali reputano che l'« esse essentiae » non sia nulla prima della creazione, e che l'essenza e l'esistenza siano create simultaneamente « in tempore », per conseguenza sono dell'avviso che l'« esse essentiae in potentia obiectiva » non sia altro che la denominazione estrinseca dell'oggetto « a potentia productiva ». Per Albertini ha, però, maggiore verità la dottrina di Enrico di Gand, di Egidio Romano e di Gaetano, i quali sostengono che la potenza obbiettiva significhi

ab aeterno obiectum possibile per denominationem intrinsecam ab ipsa potentia positiva, & reali, quae est ab aeterno in creatura, & fundatur in esse actuali, & reali creaturae ab aeterno.

Albertini riporta questa dottrina alla divisione aristotelica dell'ente in atto e potenza, e afferma che essa non abbisogna di prove, perché per essa valgono le stesse ragioni che militano a favore dell'« esse essentiae actuale positivum ab aeterno ».

La dottrina di Albertini sulla eternità attuale positiva delle essenze non può certo essere scagionata dall'accusa che tanto spesso gli rivolgeranno gli avversari di avere conferito all'essenza una vera e propria realtà prima dell'esistenza. Né si può negare la dipendenza della sua dottrina dell'essenza da quella di Enrico di Gand. Ma gli avversari spesso dimenticheranno che, insieme con Capreolo, Albertini asserisce che la sua dottrina sull'eternità dell'essenza è probabile, e non vera in senso esclusivo. Né si può tacere che molte delle argomentazioni che si faranno nel seguito contro la concezione di Albertini questi le aveva già proposte a sé stesso, dando ad esse a suo modo una risposta. Egli era, inoltre, ben conscio che la sua dottrina poteva essere accusata d'essere incorsa nell'errore di Wycleff. Ma se n'era difeso col far vedere che la sua teoria dell'eternità delle essenze non escludeva la dipendenza intrinseca di queste ultime da Dio come causa esemplare, ed estrinseca come

causa efficiente, per quanto concerneva l'ordinamento delle essenze alla esistenza.

3. — Albertini comincia la disputa sull'esistenza col porre per prima la questione se essa si distingue « a parte rei » dall'essenza. Egli mette subito in guardia il lettore dal cadere nella confusione di alcuni che in questa questione intendono per esistenza « id, sine quo actualis rei entitas conservari non potest », scambiando così l'esistenza con la sussistenza e l'inerenza. Per esistenza nella questione proposta bisogna, invece, intendere solamente « ratio illa formalis, seu quasi formalis, per quam rei entitas constituitur in ratione entis in actu extra causas ». La sussistenza e l'inerenza sono modi aggiunti e separabili della esistenza intesa nel senso veduto. Si può, inoltre, incorrere in una seconda confusione, e scambiare l'esistenza con l'individuazione, e per conseguenza credere che la questione concerna la distinzione tra la specie e l'individuo. Ora, non solo per la essenza specifica, ma anche per l'essenza individuale e singolare, si chiede se si distingua dalla sua esistenza, « per quam ipsa natura singularis est extra suas causas ». Albertini dichiara di supporre che l'esistenza è distinta « ab haecceitate ».

Dopo avere stabilito il significato dell'esistenza nella questione, Albertini procede ad esporre il vero senso di quest'ultima. Il primo possibile senso della questione è se dall'esistenza l'essenza si distingue « quatenus adhuc non stat sub actuali modo existendi ».

Il vero senso della questione è, tuttavia, il secondo e cioè

an essentia (sive habeat esse actuale ab aeterno, sive non) quatenus est actualiter extra causas suas, distinguatur ab existentia tanquam a ratione sua formali, per quam est extra suas causas.

Albertini ammette, dunque, che il senso vero della questione sia quello in cui l'ha posta Suarez. Egli apre così la lunga serie di avversari della distinzione di ragione suareziana che, tuttavia, hanno accettato di porre la questione negli stessi termini di Suarez.

La prima dottrina esposta da Albertini è quella che nega la distinzione tra l'esistenza e l'essenza, ed afferma che queste due sono « omnino idem », e al più distinte secondo ragione. Essa ha molti autori dalla sua parte. Albertini cita Alessandro di Hales, Gabriele Biel, Durando di S. Porciano, Gregorio da Rimini, Hervaeus, Enrico di Gand, Achilini e Suarez. Nota, però, che questi non spiegano allo stesso modo la dottrina. Vi sono, infatti, ben tre diverse maniere di concepirla. La prima

è quella di Enrico di Gand ed Alessandro di Hales. Questi ritiene che l'essenza sia l'entità della creatura che ha una relazione di ragione con la conoscenza divina, e l'esistenza sia questa entità medesima in quanto è oggetto di un'operazione divina. Enrico di Gand, per parte sua, reputa che una medesima entità è essenza in relazione agli esemplari divini, ed esistenza in relazione a Dio come causa efficiente. Il secondo modo di pensare è quello di Gabriele Biel, Durando di S. Porciano, Gregorio da Rimini, Hervaeus ed Achillini, pei quali la distinzione non è « *secundum rem significatam, sed secundum modos significandi, quos appellant Grammaticales; sicut differunt (inquiunt) Verbum, Participium, & Nomen* ». Il terzo e più conseguente modo di intendere la prima dottrina è quello di Suarez e degli autori da lui seguiti, che pongono una distinzione di ragione con fondamento « *in re* », ossia di ragione raziocinata. Essi la spiegano col dire che l'essenza della creatura non include l'esistenza nel suo concetto quidditativo, come invece è proprio di Dio. Da qui viene che il nostro intelletto ha un fondamento « *in re* » per astrarre l'essenza dall'esistenza della creatura, e per distinguere l'una dall'altra, « *quamvis a parte rei sit una, & eadem actualis entitas, essentia & existentia* ».

Checché ne sia di questi diversi modi di spiegazione, per Albertini tutti gli autori citati s'accordano nel negare anche la minima distinzione reale nell'entità attuale della creatura tra l'essenza e l'esistenza, e nel sostenere che queste due sono « *idem omnino a parte rei* ». Albertini riporta ben dodici argomentazioni a favore di questa prima dottrina.

Albertini espone per seconda la dottrina del tutto opposta che l'essenza e l'esistenza si distinguono « *realiter, ut rem a re* ». È la dottrina comune dei tomisti. Albertini cita Capreolo, Egidio Romano, Gaetano, Ferrariensis, Soncinas e Domenico di Fiandra. Egli rileva che questa dottrina viene attribuita a S. Tommaso d'Aquino ed a Boezio. Le prove da lui arrecate sono quelle tradizionali.

La prima conclusione di Albertini, avversa alla prima dottrina da lui esposta, è: « *Essentia & existentia distinguuntur actualiter a parte rei* ». Essa è comune a Duns Scoto ed agli scotisti, a S. Tommaso ed ai tomisti. Scotisti e tomisti differiscono perché i primi concepiscono la distinzione come « *actualem tantum ex natura rei* », ed i secondi come « *realem* ». Di quest'ultimo punto Albertini tratterà, però, a proposito della seconda conclusione.

Le prove arrecate e discusse da Albertini a favore della sua prima conclusione sono le seguenti. La prima consiste nella concezione tomi-

stica che « *essentia, & existentia se habent sicut potentia recipiens, & actus receptus* ». Essa è ottima, a giudizio di Albertini, il quale, però, reputa probabile, ma non del tutto convincente la maniera con cui si suole dimostrare che l'esistenza è un « *actus receptus* ». Infatti, Durando di S. Porciano risponde che per limitare l'atto basta che esso sia ricevuto « *ab alio efficiente* », anche se non sia ricevuto « *in subiecto* ». E Suarez risponde, per parte sua, che, quand'anche l'esistenza prescindesse « *ab esse recepto (Ab & In)* », e cioè da entrambi i suddetti significati dell'« *esse receptum* », essa sarebbe ancora limitata dall'essenza con la quale si identifica, anzi sarebbe assai meglio limitata da questa identità che dall'essere ricevuta, « *quia identificatio est magis intima* ». La seconda prova, che è di Gaetano, è che, prescindendo da ogni operazione intellettuale, l'esistenza non spetta alla quiddità dell'essenza creata. Anche questo ragionamento per Albertini ha una sufficiente probabilità, ma non è del tutto efficace, giacché, come prova l'esempio delle relazioni divine, è falso che ciò che non appartiene alla quiddità di qualcosa, se ne distingua realmente. Né le repliche teologiche dello stesso Gaetano, del Ferrariensis e di Torres appaiono convincenti ad Albertini. Nemmeno una terza prova arrecata dal Gaetano, per la quale la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza è necessaria alla loro composizione reale, soddisfa Albertini, che reputa pertinente la risposta di Suarez, secondo il quale la « *compositio rationis cum fundamento in re* » è sufficiente a distinguere la creatura dal creatore.

Invece, è del tutto valida una quarta prova, nella quale s'esprime pienamente la concezione dell'eternità dell'essenza propria di Albertini. L'essenza creata è un'entità attuale e reale « *secundum esse essentiae ab aeterno* ». Ad essa s'aggiunge « *de novo in tempore* » l'« *esse existentiae* », quindi i due « *esse* » si distinguono « *a parte rei actualiter* ». Si noti che per Albertini questo ragionamento resta valido anche nel caso che la creatura fosse stata creata « *ab aeterno* », perché anche in tal caso l'essenza « *secundum suum esse attuale essentiae* » sarebbe potuta essere senza l'esistenza, e perciò quest'ultima ne sarebbe stata distinta. Ora, proprio questa argomentazione fondata sull'eternità dell'essenza, fonda, a sua volta, per Albertini l'argomentazione tomistica già riportata, che l'esistenza è « *actus receptus in essentia tanquam in potentia* ». Quando si supponga che l'« *essentia secundum esse essentiae, habeat esse reale attuale ab aeterno* », se l'esistenza non fosse un « *actus receptus* », e perciò fosse non distinta, ma identificata con l'essenza, ne seguirebbe la sua inseparabilità da quest'ultima. Ma allora, l'esistenza

converrebbe all'essenza in modo necessario e senza alcuna dipendenza, proprio come conviene a Dio, sicché sarebbe un atto illimitato. Perciò, l'eternità attuale reale dell'essenza dà la vera prova che l'esistenza è un atto ricevuto e limitato dall'essenza medesima, checché ne dicano Durando di S. Porciano « & alij recentiores ». Infine, è valida un'ultima prova del Gaetano, per la quale nulla è in potenza « ad seipsum », ma l'essenza è in potenza all'esistenza, e dunque deve distinguersene « a parte rei ». Contro questo argomento non vale la distinzione di Alessandro di Hales tra la potenza soggettiva ed oggettiva, perché in considerazione dell'« esse attuale ab aeterno » che spetta all'essenza, la proposizione maggiore del ragionamento fatto « intelligitur de potentia quasi subiectiva; & non de potentia obiectiva ». Possiamo concludere che Albertini dà valore conclusivo soltanto a quegli argomenti a favore della distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza che possono essere fondati per mezzo della sua concezione della eternità attuale e reale delle essenze.

La seconda conclusione di Albertini, avversa alla seconda dottrina da lui esposta, è: « Probabilius dicitur existentiam ab essentia non distingui realiter, sed ex natura rei ». Albertini osserva che S. Tommaso dà un medesimo senso alla distinzione reale ed alla distinzione « ex natura rei ». Ma i tomisti intendono « strictius » la distinzione reale come quella che si dà « inter rem & rem », ed ha per suo caratteristico segno la possibilità della esistenza separata di entrambi gli estremi grazie alla potenza divina. Per questa interpretazione piú rigorosa della distinzione reale Albertini rimanda a Capreolo. Bisogna, però, rilevare che l'Albertini reputa solo maggiormente probabile la distinzione « ex natura rei » dell'esistenza dall'essenza rispetto alla loro distinzione reale rigorosa sostenuta dai tomisti. Quest'ultima, perciò stesso, non è reputata da lui in tutto e per tutto insostenibile.

Per provare che tra l'essenza e l'esistenza non c'è una distinzione reale vera e propria Albertini adduce alcune argomentazioni che mostrano che almeno l'esistenza non può esistere separata dall'essenza. Respinta l'argomentazione suareziana ricavata dalla unione dei due termini, la quale si presta ad una replica, le prove valide sono due. Anzitutto, « tota ratio existentiae est in exercitio existendi, non potest igitur existere, nisi afficiendo actualiter subiectum ». L'esistenza non ha altro compito che « ponere rem extra causas, & faciendo illam aptam ad recipiendum alia accidentia ». Da ciò risulta chiaro che la « ratio existentiae » non può esistere « nisi exercendo actum existendi ». Tale eser-

cizio del suo atto avviene mediante l'affezione in atto del soggetto dell'esistenza e la sua posizione fuori delle cause. L'esistenza non può, dunque, esistere separata da esso, come succede anche per gli altri modi. L'altra prova è che l'esistenza non ha altra realtà « *praeter realitatem suae essentiae, cuius est existentia* », perché, come si vede nel provare l'eternità attuale dell'essenza, l'esistenza non possiede un « *esse essentiae reale attuale ab aeterno, sicut habent caeterae essentiae rerum* ». Infatti, queste ultime debbono avere una ragione positiva intrinseca reale per la quale ad esse non repugni di esistere. Ma affinché l'esistenza non ripugni ad esistere non si richiede « *haec ratio positiva intrinseca realis, seu realitas* », bensì è sufficiente che questa risieda nell'essenza di cui è esistenza. Giacché, se l'essenza della pietra per la sua intrinseca ragione positiva e reale non ripugna ad esistere, « *nec ipsum existere repugnabit lapidi* ». Questo dimostra che l'esistere, non avendo altra realtà positiva che quella della essenza cui spetta, è un « *modus essentiae* ».

La terza conclusione di Albertini è « *Essentia, & existentia, non distinguuntur modaliter, contra Fonseca; sed formaliter* ». Per capire questa asserzione bisogna osservare che la distinzione « *ex natura rei* », la quale è media tra la distinzione reale e la distinzione di ragione raziocinata, si divide in due membri: « *in modalem, & formalem* ». La distinzione modale vera e propria ha tra le sue condizioni

praecipue ut dicat eandem formalitatem rei modificatae, non quidem ut sit de essentia illius, hoc enim repugnat, sed ut sit intra formalitatem rei modificatae.

Albertini dà l'esempio della « *intensio caloris* » la quale è un modo aggiunto al calore, che non solo non ne varia la ragione formale, ma è compreso entro la formalità del calore medesimo il quale ne risulta accresciuto. Codesta condizione non è richiesta dalla distinzione formale. Fatta questa premessa, Albertini prova la sua terza conclusione col dire che l'esistenza si aggiunge all'essenza « *tanquam novus modus* » che è « *extra formalitatem essentiae* ». Per suo effetto l'essenza non « *excrecit secundum formalitatem essentiae, nec per additionem accrescit secundum eandem formalitatem* ». La distinzione tra l'essenza e l'esistenza è, perciò, formale e non modale in senso proprio. Albertini, tuttavia, soggiunge: « *Dixi (proprie) quia posset dici modalis, quatenus existentia est modus essentiae, & non realitas* ». Il che spiega come alcuni au-

tori gesuiti del Seicento, certo bene informati, parlino di lui come di un fautore della distinzione modale.

A proposito della sua terza conclusione Albertini propone il dubbio « in quo gradu distinctionis formalis sit ista distinctio inter essentiam, & existentiam ». Infatti, si annoverano ben tre gradi della distinzione formale. Il primo si dà « cum modus distinguitur a re penes connotatum extrinsecum tantum », e quindi « non secundum entitatem intrinsecam », ma « penes terminum realem extrinsece connotatum ». Molti fanno l'esempio della distinzione della similitudine dalla bianchezza. La prima « non dicit aliam entitatem ab entitate albedinis », bensì « dicit entitatem alterius albi ». Questo primo grado della distinzione formale si differenzia dalla distinzione di ragione raziocinata perché questa « non dicit terminum extrinsecum ». Il secondo grado si dà

cum modus distinguitur a parte rei a re, cuius est modus secundum suum esse intrinsecum. Est tamen hic modus ita intrinsecus rei, ut non possit res esse sine illo modo, saltem vage.

È in questa maniera che la figura si distingue dalla quantità. Infatti, questa non può essere senza figura, sebbene possa essere senza una determinata figura. Il terzo grado si dà

cum modus secundum suum esse intrinsecum distinguitur a re, & potest res, esse sine illo modo etiam vage, ita distinguitur sessio a corpore; potest enim corpus esse sine ulla sessione.

Alcuni moderni, che, forse, seguono l'opinione di Enrico di Gand, reputano che la distinzione dell'esistenza dall'essenza si dia « in primo gradu distinctionis formalis », si dia cioè « ex natura rei formaliter penes tantum connotatum extrinsecum, penes, scilicet, relationem dependentiae ab agente ». Tale concezione per Albertini è insostenibile perché la relazione di dipendenza attuale si fonda sulla esistenza, la quale sopravviene a porre l'essenza fuori delle sue cause. Siccome l'essenza ha già « suum esse actuale ab aeterno » la sua differenza dalla esistenza non può essere basata solamente su un connotato estrinseco, ma deve essere anche « penes suum esse intrinsecum ». Secondo Albertini, perciò, prima si ha l'essenza dotata di un essere attuale « ab aeterno », poi ad essa s'aggiunge l'esistenza che la pone fuori delle cause, ed infine all'esistenza si aggiunge la relazione di dipendenza attuale.

Altri, invece, che pur negano all'essenza l'« esse essentiae actuale reale », e la considerano solo « in potentia causae », ammettono la sua distinzione formale dalla esistenza « secundum suum esse intrinsecum ».

Pongono, però, codesta distinzione « in secundo gradu distinctionis formalis », giacché ritengono che, come la figura si distingue dalla quantità, così si distingue l'essenza dall'esistenza. L'essenza non può essere in atto senza l'esistenza, ma non richiede questa o quella determinata esistenza. Albertini reputa, al contrario, che la distinzione tra l'essenza e l'esistenza debba prodursi

in tertio gradu distinctionis formalis, supposita illa opinione, quod essentia habeat suum esse actuale essentiae ab aeterno, quam quidem opinionem probabilem existimavimus.

In tale supposizione, la distinzione di cui si parla ha tutti i requisiti del terzo grado della distinzione formale: « potest enim essentia esse secundum suum esse essentiae actuale sine ulla existentia, non autem e contra ». Albertini, tuttavia, concede che la medesima essenza possa essere ora sotto una, ora sotto un'altra esistenza, per lo meno « de potentia absoluta », ma inoltre anche « naturaliter ».

Non si può fare a meno di osservare la profonda coerenza di tutta la discussione sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza dovuta ad Albertini. Il quale dalla sua concezione dell'eternità dell'essenza fa derivare con chiarezza sia la distinzione « ex natura rei » dei due termini, sia il modo della loro distinzione formale.

Albertini passa poi a rispondere agli argomenti contrari alla sua prima conclusione e favorevoli alla prima dottrina da lui esposta. Noi riferiremo le sue più importanti repliche. Egli discute la tesi del Gaetano, per il quale non è vero che l'esistenza sia indifferente « ad esse, & non esse » perché « esse est de intellectu existere » proprio come « esse essentiae est de intellectu essentiae », onde anche l'essenza non può essere indifferente « ad esse essentiae, & non esse essentiae ». Albertini, in sostanza, difende il Gaetano dalle contestazioni degli avversari, poiché sostiene che l'esistenza, « quamvis secundum esse conceptum sit indifferens ad esse in actu exercito », tuttavia non esiste grazie ad una seconda esistenza. Essa « potest esse sibimet ratio existendi, sicut quantitas seipsa est extensa, & actio seipsa fit, ideo ipsum exercitium existentiae, non distinguitur ab ipsa existentia ». Ma, si chiederà, che cosa s'aggiunge di nuovo all'esistenza in potenza quando questa passa all'atto esercito? Albertini risponde che non s'aggiunge nulla. La medesima esistenza che era in potenza obbiettiva « fit actu, & extra causas ». A ciò basta l'azione dell'agente, per la quale « existentia extrahitur extra causam suam, & fit existens formaliter seipsa ». Da questa

importante discussione si vede con chiarezza come Albertini, insieme con i tomisti, giudichi che l'esistenza e l'essenza siano di ben diversa condizione. Egli ammette, infatti, per la prima il transito immediato dalla potenza oggettiva all'atto esercito, che ritiene impossibile per l'essenza. Gli avversari giudicano, invece, che questo transito immediato si dia per tutti e due i termini metafisici. Questo è un punto essenziale che divide in modo inconciliabile i tomisti ed i loro avversari, come meglio vedremo dal seguito della disputa nel corso del Seicento.

Continuando nelle sue repliche, Albertini sostiene la separabilità dell'essenza dall'esistenza, in conformità della sua concezione dell'essenza medesima, e reputa, invece, probabile che l'esistenza non possa, a sua volta, restare separata dall'essenza. Di assai scarso interesse sono, infine, le repliche di Albertini agli argomenti della seconda dottrina da lui esposta che militano contro la sua seconda conclusione.

4. — Circa i rimanenti problemi posti da Albertini sull'esistenza, riferiremo brevemente, per quanto hanno attinenza con il problema della distinzione dall'essenza. Egli, anzitutto, si chiede se fra i due termini ben noti si dia composizione « a parte rei ». Contro Alessandro di Hales, Gabriele Biel, Durando di S. Porciano e Suarez, che negano la composizione reale tra l'essenza e l'esistenza, Albertini sostiene che tra queste due si dà « vera, & realis compositio ». Contro Gaetano che nega che da tale composizione risulti un « unum per se », Albertini abbraccia la dottrina del Ferrariensis, per il quale essenza ed esistenza vengono a comporre un « unum per se », ma non essenziale, come la materia e la forma, bensì entitativo ed esistenziale. Albertini accetta le ragioni date dal Ferrariensis.

L'esistenza è accidentale all'essenza perché è « extra essentiam », ma non perché essa le sia inerente. L'esistenza spetta « reductive » allo stesso predicamento dell'essenza. Essenza ed esistenza stanno in rapporto come potenza ricettiva ed « actus receptus ».

Tralasciamo la questione se il « totum entitativum, sive existentiale » si distingua come una terza entità dalle sue parti insieme riunite, che sono l'essenza e l'esistenza. Essa non contiene elementi utili per il nostro argomento. Veniamo, invece, al problema se l'esistenza sia composta di gradi metafisici alla pari dell'essenza. Egidio Romano e Suarez reputano che lo sia, sia pure per ragioni differenti. Albertini ritiene, però, più vera e da accogliere la dottrina del Ferrariensis, che è comune ai tomisti. Per essa l'esistenza è semplice e non ha gradi metafisici come

l'essenza. La principale ragione è l'indivisibilità della « ratio » che pone in atto una natura fuori delle sue cause. La quinta questione dell'Albertini, se grazie alla potenza divina l'essenza possa esistere « existentia alterius », ha una soluzione positiva. Ma è di scarso interesse per noi. Il solo punto importante che risulta dal suo svolgimento è che Albertini dice espressamente che l'esistenza è un « modus extrinsecus distinctus a parte rei ab essentia ». In ultimo, egli si chiede se l'esistenza sia un accidente dell'essenza. Egli l'ammette nel senso logico che spetta all'accidente come quinto predicabile, perché l'esistenza non appartiene alla quiddità dell'essenza. Lo nega, invece, se l'accidente viene inteso in senso predicamentale. Albertini sostiene, inoltre, insieme con Alessandro di Hales, S. Tommaso e Duns Scoto, che l'esistenza come modo spetta « reductive » allo stesso predicamento dell'essenza. Egli respinge, infine, la tesi di Vazquez e di molti altri, per la quale l'esistenza non si distingue dalla durata, la quale appartiene alla quantità che è un accidente ¹.

5. — Pedro Hurtado de Mendoza, fu uno dei maggiori e piú sottili metafisici dell'età moderna. Tra quelli del suo ordine, inferiore al solo Suarez e, forse, al Fonseca. Con Hurtado subito s'avverte quel mutamento dell'atteggiamento intellettuale rispetto alla metafisica medievale, che rimane caratteristico degli autori del Seicento. La grande scolastica spagnuola della seconda metà del XVI secolo, le cui opere principali sono di poco anteriori a quelle di Hurtado, è già divenuta tanto autorevole da costituire spesso la fonte di informazione circa lo stesso pensiero medievale. Hurtado, pur avendo una informazione di prima mano, spesso appoggia sui suoi immediati predecessori la sua informazione concernente le dottrine dei pensatori del Medio Evo. Dopo di lui il legame col pensiero medievale diverrà piú indiretto e mediato dai grandi autori spagnuoli della seconda metà del XVI secolo.

Suarez aveva premesso alla celebre disputa una discussione sulla natura del possibile. L'ordine di trattazione da lui seguito s'impone nel Seicento ed è accolto soprattutto dagli autori del suo ordine. Hurtado spiega preliminarmente che cosa si deve intendere per essenza e per esistenza. L'essenza non è altro che il concetto obbiettivo da noi appreso

¹ *Corollaria, seu Quaestiones Theologicae de Trinitate, Incarnatione Verbi, & de Eucharistia*, Auctore FRANCISCO ALBERTINO Catanzariensi, S. J., tomus secundus, Lugduni, sumptibus Horatij Cardon, 1616, pp. 1-12 c. 2 E; 38-52. Il permesso di pubblicazione è dato in Roma, 4 maggio 1612.

quando formiamo il concetto di qualche cosa. L'esistenza, che secondo l'etimologia è sinonimo dell'essenza, « sumitur a Philosophis pro illa ratione, per quam res sunt extra causas in rerum natura, sive actu ». Quindi, procede anch'egli a determinare, per ragioni di chiarezza e di ordine, che cosa sia il possibile.

Hurtado mette in relazione il soggetto passivo, che riceve la denominazione di possibile, con la potenza creativa o fattiva che conferisce al primo codesta denominazione. Sicché la sua prima tesi è questa:

Denominatio possibilis sumitur ab omnipotentia Dei. Nam omnipotentia se ipsa est potens, & factiva creaturarum: ergo se ipsa eas denominat possibles & factibiles.

Delle argomentazioni di Hurtado a favore della sua tesi riterremo solo che possibile e fattibile sono le denominazioni passive di fattivo e potente. La seconda tesi che egli avanza è che la denominazione di possibile e di fattibile spetta ad una cosa in quanto essa è distinta realmente da Dio. Hurtado ricorda la condanna del panteismo di Hus e di Wycleff ad opera del concilio di Costanza, e afferma che una potenza produttiva fisica « est ad aliud, & non ad se ». Egli domanda: « Equis unquam somniare potuit, omnipotentiam esse terminum sui ipsius? ».

La terza tesi di Hurtado è che « id quod denominatur, possibile, & factibile, est essentia, & existentia rerum creatarum ». Infatti, tanto le essenze, quanto le esistenze create « vere sunt producibiles, & factibiles a Deo ». Per le esistenze la cosa è chiara, dato che queste costituiscono il termine della produzione. Quanto alle essenze, Hurtado argomenta che in qualunque cosa che esiste non si dà concetto « quin sit ens ab alio », e quindi che non sia prodotto e producibile da Dio. L'« ens ab alio » dipende da Dio per una vera dipendenza causale, e, d'altra parte, tutti i concetti che esistono in una cosa altra da Dio sono « vera entia realia ».

A questo punto, tratto da questa ultima precisazione, concernente che cosa significhi per la creatura essere possibile, Hurtado non può evitare d'affrontare la questione della eternità delle essenze. Alla sua terza tesi si può obiettare, infatti, che le essenze sono « improducibiles, & immortales », mentre le esistenze sono « fluxas, atque caducas ». Parimenti che le essenze convengono alle cose in modo necessario e non libero. Ora Dio produce liberamente tutto ciò che produce « ad extra », e perciò non produce essenze. Hurtado risponde che le essenze sono improducibili ed immortali « in esse obiectivo, & ut sunt in potentia »,

giacché « necessario sunt possibles, & obiiciuntur omnipotentiae Dei ». Quando invece esistono, sono prodotte, sicché sono producibili « in ordine ad existentiam ». Al secondo argomento replica che le essenze convengono alle cose liberamente, quando esistono, perché così sono prodotte da Dio; e che invece sono dette convenire alle cose in modo necessario perché Dio, se vuole produrre un uomo, non può dargli l'essenza della pietra. L'uomo e la sua essenza « sunt idem », e per questo « idem est facere hominem, & facere eius essentiam ».

Una seconda specie d'obiezione è che l'essenza è, sí, fatta da Dio « secundum rationem existendi », ma non « secundum conceptum essentiae ». Ma nella dottrina sostenuta da Hurtado questo non è vero, perché « si fit existentia, fit essentia, quia sunt idem ». Quanto alla dottrina dell'avversario, per il quale essenza ed esistenza sono due concetti reali, distinti realmente, Hurtado chiede se l'essenza sia creata in senso vero e proprio, come l'esistenza; oppure se « solum fiat existens », come accade quando s'imbianca una parete, la quale « non fit in suo esse », ma è solo fatta bianca. Se la prima alternativa è vera, allora s'è raggiunto l'intento di provare che essenza ed esistenza sono entrambe fattibili. Se è vera la seconda, allora non si dà una creazione assoluta dell'essenza, la quale « tam est ens reale & a se, quam est Deus ». Ma ciò è assurdo, e tanto più perché secondo l'avversario « nulla creatura est suum esse ».

Tralasciando l'ultima obiezione, passiamo senz'altro alle altre tesi con cui Hurtado precisa il senso della possibilità delle creature. La quarta è: « Hae res factibiles; quae sunt aptitudo seu non repugnantia ad essendum, non est mera negatio: sed conceptus aliquis positivus ». Infatti, la ripugnanza ad esistere è una mera negazione. Quindi, la non ripugnanza sarà un concetto positivo, come esige il principio di non contraddizione. Tale è il suo principale argomento. In quinto luogo, egli asserisce: « Haec essentia & existentia non sunt priores ratione, quam denominatio ab omnipotentia: nec haec est prior obiecto denominato ». La parte principale della tesi è dimostrata da Hurtado col dire che il concetto quidditativo dell'uomo è d'essere « ens per participatio-nem, sive ab alio », il quale concetto connota necessariamente l'« omnipotentia, a qua fit possibilis ». Invero, l'« ens ab alio » proprio « in quantum ab alio » connota « illud a quo est ». Solo a tale condizione può, infatti, essere formato il concetto dell'« ens ab alio ». Né si può dubitare che l'uomo sia distinto da Dio « per ens ab alio », così come lo è dal bruto « per rationale ». Sicché, avendo l'intrinseca attitudine

« ad existendum ab alio », in questa deve essere connotata la potenza divina.

Dopo avere chiarito che il fondamento della possibilità delle creature è l'onnipotenza di Dio, e che possibile e fattibile è non solo l'esistenza, ma anche l'essenza delle creature, Hurtado si pone il problema: « Utrum res in potentia sit simpliciter ens ». E spiega che altra cosa è « rem habere potentiam ad existendum », altra « esse in potentia ad id ». La prima cosa spetta alle « res » anche mentre esistono, perché allora « exercetur earum potentia », la quale è perfezionata e non già distrutta dall'atto. In tal senso anche in Dio, che esiste sempre, deve essere presupposta la potenza logica di esistere. L'essere in potenza, invece, è inteso « pro aptitudine ad existendum cum carentia existendi », e in tal senso « res in actu non est in potentia » perché l'essere in atto e in potenza si oppongono in modo contraddittorio. La questione che Hurtado pone è « non de entitate a qua res sunt possibles ». Questa, infatti, è l'onnipotenza di Dio, come già sappiamo. La questione concerne, invece, l'oggetto che è chiamato possibile, ossia l'attitudine intrinseca all'esistenza. Questo concetto è « aliquid », o « nihil », mentre è in potenza?

Fatte queste necessarie precisazioni, Hurtado stabilisce la sua prima conclusione: « ens in potentia, non esse simpliciter ens: sed simpliciter non ens; ens autem secundum quid, id est in potentia, sive posse esse ». Egli adduce le ragioni di Aristotele e di S. Tommaso. Il primo annovera fra i non enti le cose che, pur potendo esistere, non esistono, per il fatto che queste « actu non sunt ». Il secondo viene alla stessa conclusione col distinguere l'ente in ente « simpliciter » ed ente « secundum quid », e con l'inferire « negationem entis simpliciter ex negatione existentiae ». Hurtado ricorda che questa medesima dottrina fu di Aureolo e di Occam, e che S. Anselmo l'insegnò apertamente nel *Monologion*. Hurtado conclude che, se la dottrina suddetta di Aristotele e di S. Tommaso ha valore filosofico, è perché « ex negatione existentiae recte negatur ens de essentia ». Egli respinge anche il tentativo di sfuggire a tale conclusione intendendo l'« ens simpliciter » nel senso dell'ente in potenza e dell'ente « nominaliter sumptum ». Hurtado ribatte che S. Tommaso ed Aristotele « ex negatione entis participialiter inferunt, ens nominaliter non esse simpliciter ens: sed ens secundum quid, & non ens simpliciter ». E la ragione è sempre la medesima: col negare che qualcosa sia in atto si nega perciò stesso che sia ente « simpliciter ». Onde non meraviglia che Hurtado venga a sostenere che l'ente in atto, per il concetto significato, differisce a tal punto dall'ente

in potenza, che solo l'ente in atto « iure sit ens ». Dai due non può essere astratto « unum conceptum entis proprii », allo stesso modo che non lo si può astrarre dall'uomo dipinto e dall'uomo vivo, nel primo dei quali manca il principio del discorso. L'« *existentia exercita* » è « *ratio entis absolute* », mentre l'ente in potenza difetta dell'« *existentia exercita* », e perciò è solamente « *ens secundum quid* ».

Hurtado passa a dare le prove dirette di questa sua concezione dell'ente in atto e dell'ente in potenza. Di esse noi esporremo gli elementi più utili e chiari. Anzitutto, per Hurtado nell'esistenza in potenza si conserva il concetto dell'esistenza possibile, e perciò l'esistenza in potenza non è l'esistenza « *simpliciter* », ma solo « *secundum quid* ». Per conseguenza, « *nec ex illa & existentia exercita abstrahi potest conceptus existentiae simpliciter* ». Allo stesso modo l'essenza in potenza, l'ente, l'uomo, Pietro, non sono « *simpliciter* » essenza, ente, uomo e Pietro, ma solamente « *secundum quid* ». Poiché nessuna cosa, oltre Dio, esiste « *ab aeterno* » ed ha una esistenza ed un essere assoluti, Hurtado reputa certo che l'esistenza in potenza è esistenza « *secundum quid, & non absolute* », e che ad essa non conviene il predicato dell'esistenza in comune con l'esistenza attuale.

Si dirà che al concetto quidditativo dell'esistenza compete d'« *esse & facere rem existentem* », al punto che l'esistenza sia tanto attuale da non poter essere in potenza. Ma se l'esercizio attuale conviene all'esistenza per essenza, esso le converrà necessariamente, e così Dio non potrà mai toglierlo ad una cosa, la quale esisterà con la stessa necessità di Dio. Perciò Hurtado conclude che nessuna esistenza può antecedere la creazione, e che, dunque, « *existentiae rerum fuerunt aliquando possibles, & non existentes actu: & illae existentiae de illo statu translatae sunt per liberam productionem Dei ad statum exercitij actualis* ». Ne segue ancora che una « *res in potentia* » non è « *simpliciter ens: sed non ens simpliciter* ».

V'è dunque un concetto dell'esistenza, astratto dalla « *existentia exercita* » in atto, e significativo il solo esercizio potenziale. Dio prima di creare, o di negare l'atto creativo, vede le esistenze astratte « *ab exercitio actuali: & ad illud indifferentes, ut essentias ipsas* ». Si dirà che a questa apprensione divina non corrisponde l'esistenza « *simpliciter* », perché « *haec nunquam est nisi exercita* »; ma corrisponde la semplice attitudine ad esistere. Concedendolo, Hurtado già trae da codesto argomento una conclusione favorevole alla sua tesi della identità dell'esistenza con l'essenza. Giacché quello che qui si dice dell'esistenza, può

ben dirsi dell'essenza stessa, la quale non è appresa « simpliciter ut essentiam Petri, nisi ut exerceatur ». Ciò che s'apprende è, invece, l'attitudine ad essere l'essenza di Pietro, né comprendiamo in altro modo le essenze « in esse possibili ». Rimane così stabilito proprio da questo argomento « essentiam Petri in potentia non esse ens simpliciter magis aut aliter quam eius existentia in potentia, sive quam aptitudo, ut exerceatur ».

Un altro argomento a favore della sua tesi è che i predicati che convengono in potenza ad una cosa, non le convengono « simpliciter », ma « secundum quid ». All'uomo, prima che esista, l'essenza conviene solo in potenza, e perciò gli conviene « secundum quid, & non absolute ». Hurtado ripete che « esse in potentia, tantum est posse esse: esse enim actu est esse ».

Dalle prime due sezioni della disputa sulla essenza e l'esistenza, Hurtado inferisce che nella creatura esistente « tam essentiam, quam existentiam transmutari quidditative ex non ente simpliciter in ens simpliciter ». La quale conclusione è di S. Tommaso d'Aquino, e, possiamo osservare noi, dello stesso Suarez. Ma ciò che è particolare ad Hurtado è che egli pretende che codesta tesi, valida per la sua dottrina, la quale non distingue l'essenza dall'esistenza, « quia existentia est idem cum essentia », possa essere dimostrata vera anche per la sentenza opposta. Tale dimostrazione risulta dalla prova già data, per la quale non solo l'esistenza, ma anche l'essenza costituisce un « obiectum factibile ab omnipotentia Dei ». E risulta ancora dall'aver provato che le « res », prima d'esistere, sono « simpliciter » non enti; quando, invece, esistono, sono « simpliciter » enti. Hurtado conferma tali argomentazioni col ricordare d'aver già mostrato che l'esistenza in potenza non è nulla, mentre in atto è « absolute »; e che del pari l'essenza in potenza non è essenza, mentre quando giunge all'atto « non modo abiicit carentiam existentiae: sed abiicit carentiam essentiae ». L'intento di Hurtado in tutte queste argomentazioni, e in altre che tralasciamo, è di provare « tantam esse transmutationem in essentiis existentibus, quanta est in ipsa existentia, ut exerceat suum munus ». Tutta la sua dottrina concernente il possibile, e il passaggio dalla potenza all'atto, ha lo scopo di preparare la prova, che egli s'accinge a dare, che l'essenza attuale e l'esistenza non si distinguono « nec re, nec ratione ». Se Hurtado ha usato alcune dottrine di Suarez, il suo scopo, fin da questo primo e preliminare momento della sua indagine, è stato di andare ben oltre Suarez nella concezione del rapporto che sussiste tra l'essenza e l'esistenza.

6. — Con la sezione IV Hurtado intraprende a trattare la questione della distinzione dell'essenza e dell'esistenza nelle creature. Egli comincia dalla parte negativa della questione, ed osserva che « multum pro utraque parte certatur a multis ». A sostegno della dottrina, per la quale l'essenza attuale non si distingue realmente dalla sua esistenza, adduce Suarez e tutti gli autori medievali e moderni da lui citati, Vazquez, Gregorio di Valenza, Benedetto Pererio e Antonio Rubio. Hurtado reputa che la medesima dottrina possa ricavarsi da S. Tommaso d'Aquino, e s'accinge a provarla a priori con le parole di quest'ultimo.

Il principio di questa argomentazione è: « Omnis ratio, per quam aliquid est ens simpliciter, est ratio per quam existit ». Ma l'essenza di Pietro esistente è « ratio, per quam ipsa & Petrus sunt ens simpliciter ». Dunque, l'essenza di Pietro esistente è « ratio, per quam ipsa, & Petrus existunt ». Gli elementi costitutivi di questa prova vengono riportati da Hurtado al testo di S. Tommaso d'Aquino, e da essi vengono ricavate le conseguenze favorevoli alla dottrina sostenuta. Queste consistono nella identità dell'« ens simpliciter » con l'ente in atto, e nella sua conseguente opposizione all'ente in potenza. Inoltre, nel fatto che ogni ente è « ens simpliciter » per la sua sostanza, sicché per questa stessa è in atto ed opposto alla potenzialità. Hurtado fa ancora rilevare che il principio dell'argomentazione è stato da lui dimostrato per tutta la sezione II della disputa.

Nel replicare alle obiezioni possibili contro questa sua prima argomentazione, Hurtado respinge con fermezza la tesi che l'ente in potenza sia « simpliciter ens ». Egli ribadisce l'idea che il concetto della esistenza, per essere esistenza in assoluto, « ultra possibilitatem egere exercitio actuali », e ripete che all'esistenza « ut exercitae nullum praedictum univocum convenit cum existentia in potentia tantum ». Di scarso valore appare ad Hurtado il tentativo di un tomista non altrimenti nominato, il quale vorrebbe evitare la tesi di Hurtado con tutte le sue conseguenze intendendo l'esistenza come « accidens secutum ad rem iam constitutam extra causas ». Da tutti l'esistenza « sumitur pro actualitate rem constituentem in actu simpliciter, & extra causas », o come « rationem formalem, ob quam res est extra causas; & per quam terminat productionem: & per quam res est absolute ». Questo concetto dell'esistenza ha dalla sua l'autorità di S. Tommaso d'Aquino e di S. Agostino, ma anche quella di Cicerone, di Lorenzo Valla e di Ambrogio da Calepio. E d'altronde, tutte le dottrine tomistiche sull'« esse » co-

me « perfectissimum omnium » ed « actualitas omnium rerum », osserva Hurtado, « non possunt quadrare in accidens ».

Dobbiamo ripetere per Hurtado quello che già osservammo a proposito di Vazquez. Nell'età da noi studiata sono proprio gli avversari della distinzione reale a difendere S. Tommaso dalle deteriori interpretazioni del suo concetto di esistenza dovute ai tomisti di quel tempo. Un altro punto da ricordare è l'identità dell'essere « formaliter extra causas » con l'esistere, messa in rilievo da Hurtado. Giacché per lui « esse extra causas » è « esse in actu, qui opponitur esse in potentia tam activa, quam passiva, quam logica ».

Una seconda prova della tesi negativa, recata da Hurtado, è: L'esistenza o è « modus rei », o « actus in ipsa receptus ». Ma non può essere nessuno dei due. Per l'atto assoluto la tesi è chiara, giacché questo potrebbe esistere senza la sua essenza. Per l'atto « receptus », Hurtado osserva che questo dovrebbe dipendere dall'essenza come da un soggetto. Ma l'essenza non può essere il soggetto della sua esistenza perché questo deve per natura esistere prima di ricevere l'atto. Né può esserci una mutua causalità tra l'essenza e l'esistenza. Perché posta l'essenza con tutte le condizioni richieste per causare, o l'esistenza non è tra queste, e ciò è falso, tanto più che in tal caso l'essenza potrebbe causare altri effetti indipendentemente dall'esistenza, oppure l'esistenza è tra le condizioni, e allora l'essenza ha nello stesso genere un'altra esistenza presupposta a quella che deve causare. A proposito di quest'ultima la questione si ripropone finché non ci si arresti « in una existentia identificata cum essentia ».

Dopo avere provato la parte negativa della questione, Hurtado passa a confermarla col confutare gli argomenti degli avversari. Ora, è ben significativo che tra i sostenitori della distinzione reale, citati indirettamente attraverso Suarez, vi siano, oltre a Gaetano, Ferrara, Capreolo e Soncinas, anche « Sotus, Bagnes & alij Thomistae ». Hurtado cita indirettamente Bañez che era il maggiore tomista spagnolo dell'età che gli stava alle spalle. In compenso, cita direttamente Molina come fautore della distinzione reale. Hurtado aggiunge che con tutti questi sembra accordarsi Fonseca in un preciso punto del suo *Commento alla Metafisica*, sebbene in un altro punto « solam admittit distinctionem ex natura rei, ut inter animal & rationale. Quam arbitror esse distinctionem rationis ratiocinatae ».

Per l'interpretazione che veniamo delineando sullo svolgimento storico della disputa, concernente la relazione dell'essenza con l'esistenza

nell'età barocca, è molto importante rilevare che Hurtado avvicina di molto le posizioni di Bañez, di Molina, dei « Thomistae recentiores », e dello stesso Fonseca, i quali tutti reputa che s'accordassero non limitatamente alla ammissibilità della distinzione modale, come noi abbiamo sostenuto, ma addirittura nel propugnare la distinzione reale. È evidente che per Hurtado la distinzione modale e la distinzione « ex natura rei » sono altrettante forme della distinzione reale. Dal suo autorevole parere rimane, nondimeno, dimostrata la fondatezza della nostra supposizione storiografica circa lo svolgimento e l'esito della disputa tra i domenicani ed i gesuiti di Spagna prima che Zuñiga, Suarez e Vazquez entrarono in campo.

Per confutare la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza Hurtado comincia dalle autorità con cui essa viene sostenuta. Così egli sostiene che l'essenza da S. Tommaso d'Aquino fu intesa in potenza logica, e non già in potenza fisica. E del pari che lo stesso S. Tommaso, quando ammise nelle creature la composizione « ex natura & esse », intese per « esse » la sussistenza e non l'esistenza, tanto è vero che concluse che Dio solo è « suum esse subsistens ». Hurtado finisce con l'ammettere che S. Tommaso per « esse » talvolta intende la sussistenza, e talvolta l'esistenza, e che distingue l'« esse » dall'essenza. Ma ciò accade perché S. Tommaso si riferisce alla essenza in potenza, e non già in atto, dal quale atto essa si distingue « sicut non ens simpliciter ab ente simpliciter ». Sicché, in conclusione, Hurtado accoglie la opinione del confratello Antonio Rubio: « Quapropter, P. Rubius, nulli Thomistarum cedens studio in B. Thomam, iure adstruxit hanc distinctionem non probari ex B. Thoma ».

Hurtado discute anche il senso del famoso passo dell'Esodo: « Ego sum qui sum. Qui est misit me ad vos ». Da esso si ricava che Dio è esistente per essenza in modo che è contraddittorio che Egli sia in potenza logica. Hurtado reputa che Dio non può essere concepito che come esistente, e che in ciò differisce dalle creature, sebbene l'essenza e l'esistenza creata siano « idem ». Infatti, queste possono essere e non essere perché esistono in dipendenza dalla libera volontà di Dio. E tuttavia ciò non implica che l'« essentia existentiae » si distingua « ab ipsa existentia actuali ». Pertanto, secondo Hurtado il passo dell'Esodo si riferisce all'essenza asea ed immutabile di Dio, e non concerne la distinzione dell'essenza divina da noi « in distinctione essentiae ab existentia ».

Il primo argomento a favore della distinzione reale, considerato da

Hurtado, è che nessuna creatura è « suum esse ». Questo, infatti, è proprio di Dio solo. Ma codesto argomento vale anche per l'esistenza, la quale « non est suum esse », e tuttavia in essa non distinguiamo l'essenza dall'esistenza. Pertanto, Hurtado risponde che la creatura, quando è « simpliciter ens & in actu » è il « suum esse existentiae ». Poiché questa è la « ratio per quam est ens simpliciter: sicut est sua essentia ». Ma, tuttavia, la creatura non è « suum esse » perché può essere conosciuta senza l'« existentia exercita », e mancare di tale esercizio, come accade per l'esistenza medesima. E questo appunto è ripugnante con Dio « qui propterea est suum esse ». Hurtado spiega con i Padri il senso, per il quale Dio solo è « suum esse », osservando che nulla c'è in Dio che non sia l'essere stesso di Dio, mentre noi non siamo il nostro « esse », non perché l'essenza si distingue dall'esistenza, ma perché « multa sunt in nobis distincta a nobis, & nostro esse ».

Il secondo argomento è tra i più caratteristici del tomismo di quei tempi. L'essenza di Pietro esistente è singolarmente e numericamente identica con l'essenza di Pietro possibile « ab aeterno ». Ma in quella essenza identica di numero non viene concepita l'« existentia exercita » di Pietro. Perciò essa non è quest'ultima. Infatti, questa essenza di Pietro identica di numero fu possibile « ab aeterno » ed era contenuta virtualmente nella onnipotenza divina. E a sua volta l'essenza di Pietro che è « ab aeterno » è concepita come la medesima ed essenzialmente invariata sia che esista, sia che non esista. In breve, l'« existentia exercita » non è « ab aeterno », mentre lo è l'essenza. Quindi le due differiscono. Hurtado confuta con molta bravura e virtuosismo di concetti le singole parti di codesta argomentazione. Della sua confutazione riporteremo i momenti salienti e più utili per il nostro assunto. Anzitutto, il carattere manifestamente erroneo di tutto quel ragionamento si rivela da questo, che il concetto quidditativo della esistenza « exercita » è « idem numero, ac singularis » con il suo concetto che è possibile « ab aeterno ». Eppure in quello viene concepito l'esercizio attuale. Dunque i due si distinguono, e per di più comportano un processo all'infinito. Tutti i caratteri con i quali l'avversario concepisce l'essenza: d'essere possibile e contenuta nell'onnipotenza divina, d'essere invariata e « ab aeterno », mentre l'esercizio dell'esistenza cade nel tempo, convengono anche al concetto quidditativo dell'esistenza possibile « ab aeterno ». Sicché l'errore è manifesto ed occorre cercarne la radice.

Hurtado premette alla soluzione il seguente principio: « eo modo quo est & concipitur essentia, esse & concipi existentiam ». La ragione

di ciò è che, come una « *res simpliciter* » viene costituita « *per existentiam simpliciter* », così l'ente in potenza viene concepito mediante l'esistenza in potenza. La soluzione dell'errore è, dunque, questa, che l'essenza identica di numero, su cui ragiona l'avversario, è identica con l'esistenza possibile. Il suo concetto non prescinde dal concetto della esistenza possibile, mentre l'esistenza in potenza o « *secundum se* » prescinde, bensì, « *ab essentia exercita, & existentia actuali non tamen ab existentia secundum se* ». Il che accade anche allo stesso concetto quidditativo della esistenza. Hurtado conclude:

Unde non modo non distinguuntur realiter: immo nec ratione essentia & existentia, si cum proportione sumantur. Nam sicut tu ex separabilitate infers distinctionem; ego ex idemtitate obiectiva; & rationis colligo idemtitatem realem, & rationis.

La confutazione in forma dell'argomentazione procede da questi fondamenti, sicché reputiamo superfluo trattarne.

Le rimanenti argomentazioni a favore della distinzione reale sono esposte e confutate da Hurtado con grande brevità. Il suo metodo anche per queste consiste nel far vedere che ciò che l'avversario dice dell'essenza può essere detto con altrettanta verità per il concetto quidditativo dell'esistenza, sicché tutte le sue argomentazioni si prestano alla ritorsione.

Dopo avere così portato a termine l'esame di tutte le argomentazioni a favore della distinzione reale, Hurtado passa finalmente ad esporre ed a discutere la distinzione di ragione dell'essenza dall'esistenza. La sua prima tesi è questa: « *Essentia & existentia prout in potentia, distinguuntur a se ipsis ut in actu tamquam ens simpliciter a non ente simpliciter* ». Questa tesi è piuttosto comune tra i metafisici del tempo, e risulta con sufficiente chiarezza dalla dottrina di Hurtado concernente la potenza e l'atto e la trasmutazione dell'essenza.

La seconda tesi è:

Essentia & existentia ratione distinguuntur: non tamquam duo conceptus, quorum alter sit extra alterum (de quo conclusione 3.) sed tamquam idem conceptus a se ipso in diversa consideratione.

Hurtado spiega tale dottrina col porre questo principio a suo fondamento:

Pono, rem posse concipi abstracte a duobus praedicatis contradictoriis; quorum est capax... Ita essentia & existentia sunt capaces exer-

citij actualis, ut patet: & carentiae illius: alioquin vel nunquam possent esse, vel necessario essent.

Questo stato esse non possono averlo « a parte rei », ma in quanto sono oggettivamente nell'intelletto, e in tale oggettività prescindono « a se ipsis ut sunt vel in potentia, vel in actu ». Questa appunto è la condizione del concetto quidditativo di qualsivoglia creatura, dell'essenza e dell'esistenza, ossia di quel concetto « qui necessario concipitur cum formatur conceptus de re ». Così per formare il concetto dell'uomo non è necessario concepirlo né in atto né in potenza, e quindi questi stati non spettano alla sua essenza. Al concetto dell'uomo appartiene solo la « aptitudo animalis rationalis » che viene concepita sia nell'esercizio attuale, sia nello stato potenziale, sia nello stato obbiettivo. Codesta conclusione è di coloro che sostengono che l'essenza e l'esistenza si distinguono « sola ratione, aut ex natura rei », e non già come due formalità « in re existente ».

Come il lettore può vedere, la considerazione del concetto nel suo puro stato quidditativo viene utilizzata da Hurtado per stabilire una distinzione di ragione tra l'essenza e l'esistenza che mette capo all'asserzione della loro identità reale e di ragione. Questa è, infatti, la sua terza tesi: « *Essentia & existentia, si cum proportione sumantur, sunt idem re, & ratione: nec esse duas formalitates reales ratione distinctas* ». La tesi è di Durando di S. Porciano, di Gabriele Biel e di altri, secondo Suarez, alla cui autorità Hurtado ricorre ancora una volta per stabilire la filiazione della dottrina perché Suarez considera questa stessa dottrina come probabile, e l'appoggia alla autorità di S. Agostino. Sicché Hurtado può a sua volta meravigliarsi che la dottrina sia tenuta in sospetto. Suarez disse che nessun teologo negò mai la distinzione di ragione dell'essenza dall'esistenza, e che da essi fu spiegata in vario modo. Perciò anche Hurtado afferma d'aver ammesso la distinzione tra l'essenza e l'esistenza, ma non tra l'esistenza e l'essenza attuali « *ut inter duas formalitates* ». Questa è l'opinione di molti teologi, che lo stesso Suarez « *fere sequitur* ». Hurtado argomenta brevemente a favore di questa concezione della distinzione, e contro l'ammissione delle due formalità. Il punto fondamentale è la sua dottrina della potenza e dell'atto, che gli consente di concludere che « *aut ergo realiter distinguendae sunt essentia & existentia: aut nec ratione* ».

Hurtado chiarisce meglio il proprio concetto dell'esistenza respingendo un'ultima argomentazione a favore della distinzione reale, la quale

distingue l'essenza, in quanto permanente, dalla esistenza in quanto successiva, ed identifica l'esistenza con la durata. Questa argomentazione si trova esposta in Suarez e risale a S. Bonaventura. Hurtado fa vedere che anche questa volta quello che si dice dell'esistenza vale pure per l'essenza, e sostiene che « nostra existentia est abstracta & independens a tempore: at non est independens a libera voluntate Dei: quae illam potest destruere hodie, ei destruendo idem esse quod ei dederat heri, per solam cessationem conservationis: sicut potuit eam non producere heri ».

7. — Hurtado tratta come ultimo argomento le difficoltà concernenti l'esistenza, e asserisce in primo luogo che questa è sostanza o accidente. Egli non perde l'occasione di rilevare le oscillazioni dottrinarie di Bañez su questo punto e di richiamarsi alla confutazione della sua teoria fatta da Suarez. Hurtado sostiene in secondo luogo che l'esistenza della sostanza non è un accidente, pur concedendo che si distingue dall'essenza. Qui valgono tutti i suoi argomenti contro la ricezione della esistenza nell'essenza come in un soggetto. L'esistenza della sostanza non suppone, ma costituisce quest'ultima. Perciò è sostanza, così come l'esistenza dell'accidente è accidente contro ciò che pensa Bañez. Contro l'opinione di Gaetano, riferita da Suarez, e contro Capreolo, Hurtado afferma, infine, che l'esistenza antecede per natura la sussistenza. Egli confuta la concezione di Bañez della causazione dell'esistenza da parte delle creature, e conclude la discussione col difendere e spiegare la propria dottrina secondo la quale « enti esistenti actu & in potentia non dari conceptum aliquem communem. Nam ens & non ens in nullo conveniunt absolute »¹.

Abbiamo trattato con larghezza la dottrina di Pedro Hurtado de Mendoza perché con essa veramente si conclude quel processo storico che portò i metafisici gesuiti a sostenere teorie sempre più audaci circa la relazione dell'essenza con l'esistenza nelle creature. La prima fase di tale storia intellettuale si ha con la chiara e dotta difesa della distinzione modale contro il tomismo quattrocentesco e cinquecentesco da parte di Pedro de Fonseca. La seconda col rigetto delle dottrine esagerate sulla distinzione reale, proprie dei grandi tomisti di Spagna, ad opera di Suarez e di Vazquez, i quali rimettono in sommo onore la di-

¹ *Universa Philosophia* a R. P. PETRO HURTADO DE MENDOZA Valmasedano e S. J., Nova Editio, Lugduni, sumpt. Ludovici Prost Haeredis Roville, 1624, pp. 826 c. 2 - 840 c. 2. I permessi di pubblicazione portano la data del 1614.

stinzione di ragione. La fase terza e culminante è questa che si è or ora veduta, quando Hurtado de Mendoza compie l'ultimo e veramente definitivo passo, sostenendo con acuta dottrina la identità dell'essenza con l'esistenza nelle creature.

Della audacia della sua dottrina egli fu ben conscio. Lo prova il suo appoggiarla sull'autorità di Suarez e del domenicano Durando di S. Porciano, le cui teorie erano studiate con cura da parte dei pensatori scolastici di Spagna. E del pari la reticenza che gli fa dire d'aver voluto escludere solo la distinzione formale, e non la distinzione di ragione tra l'essenza e l'esistenza. Infine, il saggio di bravura da lui dato col distinguere metafisicamente il creatore dalla creatura su questi stessi fondamenti. Riesce a tanto asserendo l'identità dell'essenza della creatura con il suo « esse existentiae », e non con il suo « esse simpliciter ». Così rimane fermo che Dio solo è il suo essere, e che tale proprietà non conviene alla creatura, la cui essenza e la cui esistenza, quantunque immedesimate, sono dipendenti da Dio e dal suo libero volere.

CAPITOLO V

DA EUSTACHIUS A S. PAULO AD ALAMANNI

SOMMARIO: 1. Eustachius a S. Paulo. — 2. Martino Meurisse. — 3. Alamanni.

1. — Dopo Hurtado de Mendoza assistiamo ad un rinnovamento del tomismo. Il domenicano Francisco de Araujo cercò di ridare vita alla tradizione tomistica del suo ordine e di combattere l'influenza crescente dei gesuiti col suo *Commento alla Metafisica* aristotelica. Nella edizione da noi utilizzata della *Universa Philosophia*, Hurtado respinge le critiche fatte da Araujo contro il nuovo indirizzo filosofico instaurato dai gesuiti¹.

Negli anni che immediatamente precedono e seguono l'opera di Hurtado la dottrina scotistica sulla distinzione dell'essenza dall'esistenza ritorna anch'essa in onore ad opera di autori appartenenti ad ordini diversi. Tra i gesuiti la distinzione modale ha per principale sostenitore Francesco Albertini. Contro tutti questi autori, e nello spirito di Hurtado de Mendoza, si svolge il pensiero degli ultimi grandi scolastici gesuiti, con i quali giungiamo all'età di Spinoza.

Deve essere qui ricordata la posizione del cistercense Eustachius a S. Paulo, la cui *Summa Philosophiae*, anteriore di alcuni anni all'opera di Pedro Hurtado de Mendoza, godette tanta considerazione da parte di Cartesio, ed ebbe anche una certa fortuna in Germania nell'età di Spinoza. Queste sono le ragioni che ci inducono a parlarne, sebbene la sua dottrina concernente il rapporto della essenza con l'esistenza, pur nella sua chiara enunciazione, non possa reggere il confronto non solo

¹ Cfr. *Commentariorum in Universam Aristotelis Metaphysicam*, tomus primus, Autore Fr. FRANCISCO ARAUXO, Burgis, et Salmanticae, ex Officinis Typographicis J. B. Varesij, & A. Ramirez Viduae, 1617; *Universa Philosophia* a R. P. PETRO HURTADO DE MENDOZA Valmasedano e S. J., Nova Editio, Lugduni, sumpt. Ludovici Prost Haeredis Roville, 1624, pp. 702 c. 2 - 703 c. 2.

con i grandi autori scolastici del tempo, ma nemmeno con i migliori scotisti posteriori a Suarez.

Eustachio sostiene che l'ente in potenza è ente vero e reale, e afferma perciò che l'ente reale è sinonimo dell'ente in potenza e dell'ente in atto. Egli respinge l'eternità delle essenze nel senso soggettivo o reale, e l'ammette solo nel senso oggettivo e virtuale. Per conseguenza nega che le essenze abbiano un « esse quidditativum » con esse coevo « ab aeterno », e quindi che le « res » si generino e si corrompano solo rispetto all'esistenza, e non rispetto all'essenza.

Per Eustachio l'esistenza non appartiene alla quiddità, ma le è posteriore. Non è, però, nemmeno un accidente predicamentale, e dunque non può essere altro che un « modus quidam essentiae intrinsecus: quo formaliter res dicitur esse actu, sive extra suas causas ». In Dio l'esistenza non si distingue punto dall'essenza. Il problema della loro distinzione si pone, invece, per le creature. Alcuni fanno differire solo di nome l'esistenza e l'essenza delle creature, altri realmente. Per Eustachio ha maggiore verosimiglianza la dottrina intermedia che fa differire quelle due « ex natura rei tanquam modum a re ». Le sue argomentazioni a favore di quest'ultima tesi non hanno nulla di nuovo. Egli osserva con diligenza che la distinzione « ex natura rei » può essere o formale o modale, e che la prima di queste due ultime fa dell'esistenza una entità diversa dall'entità dell'essenza, sicché non rimane che ammettere il secondo senso: quello modale¹.

2. — Dobbiamo, invece, occuparci più a lungo di un rappresentante dello scotismo posteriore a Suarez: il francescano Martino Meurisse, autore di un grosso trattato di metafisica, il quale ebbe una notevole influenza su Heereboord, e per suo mezzo, sul pensiero di Spinoza. Il migliore scotismo, sia medievale, sia moderno, il meglio del nominalismo francescano e del pensiero gesuitico contribuiscono alla formazione delle sue dottrine. Sicché il suo trattato, quantunque oggi sia ignoto ai più, s'impone alla considerazione dello storico.

¹ *Summa Philosophiae quadripartita, De rebus dialecticis, moralibus, physicis, & metaphysicis*, auctore Fr. EUSTACHIO A SANCTO PAULO, Coloniae, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzneri, 1616, IV Pars, pp. 14, 22-26. Per il concetto che ne ebbe Cartesio vedi la lettera a Mersenne datata Leyda, 11 dicembre 1640, e É. GILSON, *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, Alcan, 1913, p. iv. Per la fortuna di Eustachio in Germania vedi MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. 141-142.

Meurisse comincia col definire che cos'è l'esistenza. Tale questione concerne soprattutto l'esistenza della creatura. Infatti, per gli scotisti l'esistenza divina è un predicato essenziale della divinità, mentre l'esistenza creata non è un predicato essenziale della creatura. Meurisse avverte che « *existentia* » è quello che da altri autori è chiamato « *esse* ». Osserva ancora che, secondo l'insegnamento di Duns Scoto, l'esistenza attuale non è una potenza né soggettiva né oggettiva, ma un atto, perché per essa l'essenza, che prima era possibile, « *fit actu formaliter, & quia quasi complet aut perficit essentiam, educendo illam, e sinu suarum causarum, & faciendo illam extra illas sistere* ». L'esistenza, nota ancora il Meurisse, secondo le varie cose cui è paragonata, « *varias etiam sortitur rationes* ».

La prima conclusione di Meurisse concerne il confronto dell'esistenza con l'essenza:

Existencia, comparata ad essentiam, describitur actus Metaphysicus totalis, per quem tota res quae prius fuerat in potentia obiectiva, in suis causis, & proprie nihil, fit actu, & ponitur extra suas causas, & extra nihil.

Questa descrizione dell'esistenza è desunta da Alessandro di Hales. Meurisse la spiega col notare che l'esistenza non è un atto parziale, come la forma fisica, ma è invece « *ipsamet res realiter quae producta est* », e beninteso prodotta in atto. Essa è detta atto perché corrisponde alla potenza oggettiva ed attua totalmente quello che, prima, tutto e totalmente, era solo possibile. Su tali fondamenti qualcuno già potrebbe impugnare a sufficienza l'« *esse receptum* » di cui parla il Gaetano. Meurisse si riserva di farlo quando discorrerà della distinzione dell'esistenza dall'essenza. Intanto, egli rileva che l'esistenza non è un atto fisico o informante, il quale ultimo è distinto realmente dal soggetto in cui esercita il suo effetto formale, e forma con esso una vera e reale composizione. L'esistenza, al contrario, non si distingue realmente dall'essenza. Inoltre, l'atto fisico ed informante è parte essenziale della cosa naturale, mentre l'esistenza non è parte essenziale di nessuna cosa, e perciò non è un atto fisico.

Restat itaque ut sit actus Metaphysicus; tum quia est transcendens & abstrahens ab omni materia, tum quia actuat & complet rem modo quodam improprio, qui non potest aliter quam generaliter & Metaphysice explicari.

Meurisse confronta poi l'esistenza con la potenza obbiettiva, con il nulla, con le cause producenti e conservanti, e asserisce che essa è, ri-

spettivamente, atto, « *realitas* », relazione dell'essenza con le cause medesime. Con Duns Scoto e con Suarez, contro Avicenna e contro i tomisti, i quali ultimi immedesimano l'esistenza con la durata, Meurisse combatte il concetto che fa dell'esistenza un accidente fisico, e afferma che questa non è « *accidens substantiae, sed modus eius* ». Ai tomisti replica che l'esistenza « *non minus late patet* » che lo stesso ente, e siccome l'ente « *transcendit omnia genera* », anche l'esistenza li trascende. Meurisse è disposto, però, ad ammettere che l'esistenza sia un accidente logico in considerazione del fatto che essa non appartiene alla quiddità di ciò di cui è esistenza. In questo egli è d'accordo con Alessandro di Hales, e anche nel dire con lui che la questione se una cosa esiste o no, « *quaestio de accidentalibus est* ». Da tutto questo Meurisse conclude, nondimeno, che l'esistenza non ha una propria sede nelle categorie, e non è un accidente dell'essenza in senso proprio. Non rimane altro che o essa trascenda tutti i predicamenti al pari dell'ente stesso, o si riduca a quel predicamento, cui spetta l'essenza di cui è esistenza. Così l'esistenza della sostanza sarà riducibile al predicamento della sostanza; quella della quantità a quello della quantità, e così via. Beninteso, ciò non fa della « *res existens ut sic* » un ente predicamentale, poiché Duns Scoto sostiene che l'intera coordinazione predicamentale si compie prima che sia concepita qualche esistenza. Meurisse ricorda con Giovanni de Bassoles che l'« *esse actualis existentiae* » spetta allo stesso genere dell'essenza. Ma questa spetta ad esso per sé, mentre l'esistenza per riduzione. Uguale è il pensiero di Alessandro di Hales. Con Duns Scoto Meurisse sostiene ancora che l'esistenza è atto ultimo della cosa in quanto è posteriore a tutti i gradi essenziali e quidditativi, e insieme è atto primo se considerata in relazione alle proprietà, operazioni ed accidenti che seguono l'essenza.

Infine, Meurisse precisa in che senso l'esistenza, in rapporto all'essenza che modifica, possa dirsi « *modus seu gradus intrinsecus essentiae* ». Così pensa Lychetus, ma egli dev'essere rettamente inteso. L'esistenza non è un modo che s'aggiunga alla cosa già bell'e costituita, perché prima dell'esistenza la « *res* » non è. Non è nemmeno la « *res ipsa aliter tantum se habens* ». La « *res* » non è in un modo diverso da quando esiste, perché prima d'esistere non è assolutamente. Si dice tuttavia « *per existentiam aliquo pacto res se habere aliter quam prius: quia per existentiam fit actu extra suas causas, cum antea non esset extra suas causas* ». L'entità che soggiace a queste diverse maniere d'essere non è una entità reale, che ora è in un modo ed ora in un altro, « *sed est sola*

quidditas rei abstrahens a possibilitate & actualitate, quae censentur modi eius ut sic abstracta ». Per dirla con Duns Scoto, rispetto alla quiddità ed all'essenza, l'esistenza è detta modo perché « est extra, & sequitur totum esse quidditativum rei », la quale spiegazione risulta con chiarezza anche da Alessandro di Hales.

La seconda conclusione di Meurisse circa l'esistenza è che questa, paragonata a se stessa, può dirsi « ratio sibi ipsi existendi eo modo quo potest ei competere ratio existendi ». Come l'uno è ciò per cui qualcosa è una ed è anche per se stesso la ragione per cui è *uno*, « ita existentia est alteri & sibi ipsi ratio existendi ». La terza conclusione è che in rapporto al nostro modo di dire l'esistenza risponde alla questione « An sit », così come l'essenza alla questione « Quid sit ». La quarta conclusione di Meurisse afferma che l'esistenza paragonata ad altre cose è la condizione necessaria ed intrinseca delle loro operazioni. Per operare, infatti, bisogna essere.

Dopo avere spiegato che cos'è l'esistenza creata, Meurisse si chiede quali ne siano le cause. Della sua trattazione riterremo solo i punti che hanno un interesse per l'argomento di questo capitolo. Discorrendo della causa materiale dell'esistenza, intesa nel senso di un soggetto recipiente, Meurisse combatte la dottrina dei tomisti e del Gaetano, pei quali l'essenza è codesto soggetto recipiente, e l'esistenza in essa ricevuta è un « esse receptum ». Né come possibile, né come attuale, l'essenza può ricevere questo essere. L'essenza possibile, infatti, non può riceverla perché non è nulla. L'essenza attuale, a sua volta, non si distingue dall'« esse existentiae », giacché « essentiam esse actuaalem, est essentiam existere ». Meurisse riconosce anche ai modi ed alle proprietà qualche esistenza, ed una entità attuale distinta, a suo modo, dalle entità delle cose che essi modificano.

Avendo così concluso la sua trattazione del concetto di esistenza, Meurisse pone la questione della distinzione tra l'essenza e l'esistenza. Suarez circa codesto punto enumera tre sentenze: la distinzione reale e la distinzione modale, che critica, e la distinzione di ragione con fondamento « in re », che approva. Gabriele Vazquez lo critica senza nominarlo, e sostiene che le opinioni dei teologi e dei filosofi sono due sole: la distinzione reale e la distinzione di ragione. Assai di più sono le opinioni enumerate da Giovanni de Bassoles. Checché ne sia di quelle varie opinioni, le quali sono almeno tre, e supposto che la distinzione formale è quasi *media* tra la distinzione reale e la distinzione di ragione, Meurisse si propone di stabilire, insieme, quale sia il pensiero di Duns

Scoto, e quale sia la verità della cosa. Secondo il suo metodo premette alcune osservazioni alla enunciazione delle conclusioni da lui sostenute. Egli ricorda, anzitutto, d'intendere per « esse » l'esistenza, e non il concreto dell'essenza. Quest'ultimo, infatti, per tutti si distingue « sola ratione » dalla essenza medesima. Per « esse » deve quindi intendersi « rationem illam essentiae, per quam dicitur esse actu ».

La seconda, e fondamentale osservazione di Meurisse, è che l'essenza e l'esistenza possono essere paragonate l'una con l'altra in quattro modi. Il primo si ha quando entrambe hanno un « esse reale & subiectivum ». Il secondo quando l'una ha un « esse reale », per es. l'esistenza, e l'altra, l'essenza, un « esse obiectivum ». Infatti, ogni natura creata, prima di avere nel tempo, mediante l'esistenza reale, un « esse subiectivum », ha un « esse obiectivum ab aeterno » prima dell'esistenza reale. Il terzo si ha quando l'esistenza è reale, mentre l'essenza è considerata in assoluto, come è espressa dalla definizione, e in quanto astrae dall'esistenza e dalla non esistenza. Il quarto modo, infine, si ha quando entrambe hanno un « esse obiectivum, & possibile ab aeterno », come insegna Lychetus.

Meurisse osserva in terzo luogo che la distinzione reale maggiore, che gli scotisti distinguono dalla distinzione formale, ammette dei gradi. C'è, infatti, una distinzione « inter rem & rem » la quale significa la separazione, o la separabilità tra esse, e in genere tra le cose delle quali l'una può esistere senza l'altra. Tale è per esempio il caso dell'anima e del corpo. Questa è in senso vero e proprio la distinzione reale. Gli autori ammettono, poi, una distinzione « inter rem & rem » anche tra cose delle quali l'una non può essere separata dall'altra. Meurisse la ricorda per completezza di dottrina, ma reputa che solo la prima da lui menzionata sia una vera distinzione reale. Infine, egli precisa che la distinzione formale si dà « inter illa quae habent alias, & alias rationes ex se, seu ex natura rei, & ante actum intellectus ».

Ciò posto, la prima conclusione di Meurisse è: « *Essentia in esse obiectivo seu possibili, & existentia realis non distinguuntur realiter positive, sed realiter negative, id est, sunt non idem realiter* ». Infatti, la distinzione reale positiva è tra estremi reali, e tali non sono l'essenza « in esse obiectivo » e l'esistenza reale. L'essenza possibile è di fatto nulla, mentre l'esistenza reale è « aliquid ». Perciò tra le due non c'è neppure identità reale. La seconda conclusione: « *Essentia realis & existentia realis non distinguuntur realiter separabiliter* », è una dottrina espressa di Duns Scoto, e lo è anche di Giovanni de Bassoles. Il quale,

sebbene ritenga che l'esistenza e l'essenza reale si distinguano in qualche modo realmente, non vuole, tuttavia, che si distinguano « realiter separabiliter ». Tra l'altro, Giovanni de Bassoles così argomenta: « Quod enim essentia ponatur in re & in effectu, & non ponatur esse, contradictio est ». Meurisse passa a provare per sua parte che né l'essenza senza l'esistenza, né l'esistenza senza l'essenza, possono essere conservate senza contraddizione. A ragione Suarez reputa ridicolo ed incomprendibile che l'essenza, conservata in natura senza esistenza, sia un ente e sia fuori del nulla senza essere, tuttavia, « in genere existentium ». Poiché, dunque, è impossibile conservare separate l'essenza e l'esistenza, si deve concludere che tra le due non c'è unione, ma identità inseparabile.

La terza conclusione di Meurisse è: « Essentia realis & existentia realis non distinguuntur realiter ullo modo ». Anch'essa è sostenuta in molti luoghi da Duns Scoto. Più delle prove razionali addotte da Meurisse, le quali ci sembrano un adattamento di quelle di Suarez alle concezioni scotistiche, ha interesse la discussione della dottrina avversaria da parte di Meurisse. Il quale, già quando discute la questione della eternità delle essenze, difende la concezione scotistica della eternità delle essenze « in esse cognito & diminuto » dagli attacchi di Bañez e di Gaetano, che la considerano chimerica e pericolosa per la fede. Meurisse con acutezza osserva che questi avversari di Duns Scoto, che lo vogliano o no, in conformità con i loro principi circa la distinzione reale dell'esistenza dall'essenza, sono costretti a tenersi la dottrina che impongono a Duns Scoto, o impugnano come sua, cioè che le essenze delle cose « secundum esse reale essentiae » sono eterne. Infatti, il loro principale fondamento per affermare che l'esistenza e l'essenza si distinguano realmente è che le « res » sono eterne secondo l'« esse essentiae », ma non lo sono secondo l'« esse existentiae ». A sostegno di questa sua interpretazione della distinzione reale tomistica Meurisse rimanda anche al *Commentario al De ente et essentia* di Raffaele Ripa. E nelle sue conclusioni sosterrà che le creature non sono eterne né secondo l'« esse essentiae », né secondo l'« esse existentiae », né secondo alcun altro « esse reale ».

In quel punto della disputa sulla distinzione dell'essenza dall'esistenza, dal quale ci siamo allontanati allo scopo di spiegarlo meglio, Meurisse impugna i principali argomenti dei tomisti col far vedere che i principi invocati da costoro servono a stabilire una distinzione reale tra la creatura e il creatore, ma non nella stessa creatura. I tomisti vo-

gliono distinguere realmente l'essenza dall'esistenza come partecipante da partecipato. Ma la verità è che tanto l'essenza, quanto l'esistenza dell'ente creato sono « participans », e Dio, la loro causa efficiente, è il partecipato. I tomisti fondano la distinzione reale sul fatto che l'essenza è per sé in potenza rispetto al suo « esse ». Ma l'essenza reale, di cui si discorre, è « necessario sub esse » e non è indifferente al suo opposto, in modo da poterlo ricevere rimanendo integra. L'essenza non è « veluti quid tertium indifferens ad esse & non esse ». Al contrario, quando ha l'essere, può non averlo perché è dipendente e creata, e quando cessa d'essere, cessa tanto rispetto all'essenza quanto rispetto alla esistenza. I tomisti distinguono realmente l'« esse » della creatura dall'essenza perché il primo è « receptum » e la seconda è « recipiens ». Ma Meurisse risponde che l'« esse » della creatura è « receptum » non « in aliquo praesupposito », bensì da Dio. E proprio perciò l'« esse » non è infinito, in quanto è limitato da Colui dal quale dipende.

La quarta conclusione sostenuta da Meurisse è: « *Essentia realis & existentia realis non distinguuntur solum per intellectum* ». Essa è cavata da Giovanni de Bassoles e, nell'intenzione di Meurisse, va contro Gabriele Vazquez e gli autori cui egli s'appoggia, « *quorum tamen aliqui, praesertim Gabriel Biel, non expresse dicunt distingui tantum per intellectum* ». Le ragioni di Meurisse sono che, se l'essenza e l'esistenza si distinguessero solo con l'intelletto, l'una entrerebbe per sé stessa nel concetto quidditativo dell'altra. Ma l'esistenza non entra nella definizione di nessuna essenza, anche reale, perché qualunque essenza, quando è definita, astrae dall'esistenza e dalla non esistenza. Inoltre, con Giovanni de Bassoles si può sostenere che, sebbene l'essenza e l'esistenza siano inseparabili, nessuna « res » è in un predicamento metafisico per l'esistenza, bensì direttamente e per sé, grazie all'essenza.

La quinta ed ultima conclusione di Meurisse afferma la validità della distinzione formale tra l'essenza e l'esistenza per tutti i significati che l'essenza può assumere:

Quocumque modo sumatur essentia, sive ut in potentia obiectiva; sive ut praecisa ab existentia & a non existentia; sive ut concernens existentiam; semper saltem distinguuntur essentia & existentia formaliter, loquendo de essentia & existentia creata.

Meurisse prova i diversi punti, nei quali consiste la sua ultima conclusione, col richiamarsi alla dottrina delle conclusioni precedenti. La diversità della definizione, o della descrizione, concernenti l'essenza, anche se esistente, e l'esistenza, prova il terzo e più difficile punto.

Dopo avere dimostrato l'ultima tesi, Meurisse precisa il senso che ha per lui la distinzione formale dell'essenza dall'esistenza. E anzitutto respinge la dottrina di Giovanni de Bassoles, il quale sostenne che il senso della distinzione formale fosse che una stessa entità, in quanto è esprimibile mediante la definizione, sia essenza; e, in quanto ha una relazione con le sue cause produttive, sia detta esistenza. Meurisse replica che anche l'essenza, in quanto creata, dice una relazione alla causa da cui dipende; e inoltre che, secondo Duns Scoto, come si dà una essenza possibile, così si dà anche una esistenza possibile. Solo intendendo per esistenza « *ipsismet exercitium existendi* », la dottrina di Giovanni de Bassoles può essere sostenibile. Nondimeno, Meurisse crede che con maggiore verità essenza ed esistenza si distinguano come l'« *id quod est* » e l'« *id quo est* ». In questo senso l'essenza è « *id quod intelligitur positum extra causas; & existentia id quo intrinsece & formaliter essentia dicitur constitui extra causas* ». Proprio nel senso spiegato l'esistenza è detta dagli scotisti « *modus essentiae* », ma non è certo da intendere come un « *modus adveniens essentiae iam constitutae* », bensì come « *modus constitutivus essentiae, non quatenus essentia est, sed quatenus actu est* ».

Ora è importante notare che Meurisse, subito dopo avere stabilito il significato che ha per lui la distinzione formale tra l'essenza e l'esistenza si preoccupa di affermare che codesta dottrina tradizionale dello scotismo non si differenzia molto da quella sostenuta da Suarez. In effetto, la distinzione di ragione raziocinata che Suarez chiama « *distinctio rationis cum fundamento in re, reipsa parum differt a nostra distinctione ex natura rei, seu formali* ». Suarez comprese imperfettamente la concezione scotistica, altrimenti non avrebbe detto che questa va incontro alle stesse difficoltà della distinzione reale. Egli credette che la distinzione formale tra l'essenza e l'esistenza per gli scotisti non fosse diversa dalla distinzione che c'è tra la quantità e la sostanza, o tra la sussistenza e la natura sostanziale, o ancora tra l'inerenza attuale e l'accidente. Codeste per gli scotisti non sono distinzioni formali, ma reali, perché uno dei termini può stare senza l'altro.

Nobis itaque distinctio formalis ex natura rei, est inter duo conceptibilia in una & eadem re, quorum unum ex natura rei, & ante intellectum est conceptibile sine altero, ut sunt in proposito, essentia & existentia, quorum unum a parte rei potest concipi absque alio.

La distinzione tra l'essenza e l'esistenza è la minima tra tutte le distinzioni « *ex natura rei* ».

Nelle rimanenti questioni concernenti l'esistenza Meurisse sostiene che nessuna « res » è una entità attuale per una esistenza ad essa estrinseca, e conferma che l'esistenza « est primum formale constitutivum actualis entitatis ». Circa la composizione dell'essenza con l'esistenza nelle creature, Meurisse osserva che vi sono tante composizioni quante distinzioni. Perciò, se non c'è composizione tra l'essenza in potenza oggettiva e l'esistenza, ci sarà però composizione almeno modale, che è la minima tra le composizioni « ex natura rei », tra l'essenza attuale e la sua esistenza. Codesta composizione « vocant alij rationis cum fundamento in re ». Quanto alla questione se l'essenza è più perfetta dell'esistenza, essa concerne soprattutto i sostenitori della distinzione reale. Nondimeno anche per gli scotisti può avere delle difficoltà. Il confronto non riguarda l'essenza in potenza oggettiva con l'esistenza, perché in tal caso è chiaro che l'essenza non può essere più perfetta dell'esistenza. Esso concerne, invece, l'essenza attuale e l'esistenza. Meurisse sostiene che l'essenza come tale, considerata nei suoi predicati quidditativi, è più perfetta dell'esistenza. Tale dottrina è di Duns Scoto ed è sostenuta anche da Fonseca. Tra le ragioni addotte si può ricordare che secondo Meurisse i gradi degli enti sono costituiti « ratione essentiae », mentre « in essendo autem actu ut sic, non dantur gradus ». Perciò la perfezione di una cosa non può provenire che dall'essenza. Infine, si ricorderà che la « res » è più perfetta del suo modo e che l'esistenza è un modo dell'essenza¹.

La dottrina di Meurisse sull'esistenza è di grande importanza per la storia della distinzione nell'età barocca. Infatti, la sua maniera molto raffinata di sostenere la distinzione formale tra l'essenza e l'esistenza, la quale mediante la concezione dell'esistenza come modo costitutivo e non sopraggiunto, evita di ricadere nella distinzione reale, pur mantenendo la distinzione tra essenza ed esistenza come « id quod est » ed « id quo est », termina in un sostanziale accordo con la dottrina suareziana della distinzione di ragione con fondamento « in re », o se si preferisce nella concessione della sostanziale validità della dottrina di Suarez. Non può quindi meravigliare che, di fronte a queste deboli resistenze del migliore e più dotto scotismo, la causa della distinzione « ex natura rei » sia rimasta soccombente in seno alla Compagnia di Gesù,

¹ F. M. MEURISSE Royensis Ordinis Minorum Doctoris et Professoris Theologi Parisiensis, *Rerum Metaphysicarum Libri Tres*, ad mentem Doctoris Subtilis, Parisii, apud Dionysium Moreau, 1623, pp. 170 c. 1 - 178 c. 1, 202 c. 1 - 243 c. 1.

pur non mancando di una tradizione illustre e di intelligenti sostenitori. In ogni caso, lo scotismo della prima metà del Seicento non impedirà alla dottrina estrema e radicale di Hurtado de Mendoza di divenire prevalente e di essere accolta anche dai maggiori e più acuti metafisici gesuiti.

3. — Intanto il tomismo nella stessa Compagnia di Gesù aveva prodotto un'opera tra le più ortodosse con la *Summa Totius Philosophiae* del milanese Cosma Alamanni. Quest'opera era il risultato di un così diligente e fedele studio di S. Tommaso che in seguito Soares Lusitanus, uno dei più dotti scolastici del Seicento, spesso citerà S. Tommaso attraverso la *Summa* di Alamanni. Alamanni è molto avveduto e sagace. Dal suo procedimento in apparenza impersonale, e consistente nel giustapporre e collegare i testi di S. Tommaso concernenti la questione, risulta una interpretazione della distinzione reale tra le più misurate del suo tempo. Egli afferma che nelle creature l'essenza e l'esistenza si distinguono « realiter », ma si guarda dall'aggiungere che tale distinzione sia « ut res a re ».

Le prove della distinzione reale, addotte da Alamanni, tutte ricavate dal testo di S. Tommaso, sono quelle classiche: l'estraneità dell'esistenza al concetto dell'essenza; la dottrina che l'« esse » è l'« actualitas omnis creaturae », e che perciò è da paragonare con l'essenza come atto a potenza, e « receptum » a « recipiens »; la tesi che solo l'atto puro può essere « sua actualitas », onde nessuna creatura è « suum esse »; il concetto che l'essenza viene predicata in modo univoco, mentre l'« esse » è diverso in quelli di cui l'essenza si predica. Alamanni svolge ancora la dottrina che ciò che è proprio di Dio non può essere comunicato alla creatura. Ora, è proprio di Dio che la sua essenza sia « realiter suum esse ». Il gesuita milanese appoggia alla *Scrittura* e ai Padri il suo asserto. E lo rafforza col ragionamento osservando che l'« esse », il quale è l'effetto proprio di Dio, deve essere perciò stesso la sostanza e la natura medesima di Dio. Argomenta ancora che Dio solo è per la sua essenza, mentre ogni altra creatura è per partecipazione. Infatti, solo in Dio « realiter idem est essentia, & esse ». La conversione del bene con l'ente, e la teoria agostiniana che si è buoni in quanto si è, offrono ad Alamanni un'altra prova a sostegno del concetto che l'« esse » è proprio di Dio solo. Da esse segue, infatti, che Dio ha l'essere per essenza proprio come è buono per essenza. Infine, quel medesimo concetto risulta da ciò che l'ente che è il suo essere non può avere l'« esse » acqui-

sito da altro, come avviene alle creature che sono enti per partecipazione proprio perché hanno l'« esse ab alio ».

Alamanni ci mette in guardia dall'affermare che in Dio, altrimenti che nelle creature, l'essenza è « realiter » il suo esse per la ragione che mentre in Dio essenza ed esistenza non si distinguono « neque realiter neque ratione », nelle creature al contrario queste si distinguono « ratione ». Il gesuita milanese sostiene che essenza ed esistenza in Dio si distinguono « secundum modum significandi atque adeo ratione ».

La concezione dell'esistenza che ha Alamanni viene alla luce dalla sua risposta alla prima argomentazione contraria alla distinzione reale nelle creature. Questa argomentazione procede col dire che l'esistenza è creatura alla pari dell'essenza. E che, quindi, l'esistenza di una qualunque natura non esiste per una entità diversa dalla sua, altrimenti si darebbe un « processus in infinitum ». Similmente l'essenza di una natura qualunque « existet per seipsam seu per suam entitatem, & non per aliam a se realiter distinctam ». Alamanni risponde che l'essenza è nel mondo « per esse creatum » che ne è l'attualità. Invece, l'« esse » non è « in mundo per aliquid aliud », se con questo si intende dire che esso sia in virtù di una causa formale intrinseca. Se invece si vuol dire che l'« esse » ha una causa formale estrinseca ed efficiente, « sic est per divinum esse ». Proprio come la bontà è buona per sé stessa, e proprio come la relazione per se stessa è capace di riferimento, « ita existentia se ipsa existit, quia eatenus est ens, & existit, quatenus est id, quo essentia existit ».

Le condizioni nelle quali la disputa sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza si svolgeva al tempo di Alamanni non permettevano certo ad un autore, e soprattutto ad un gesuita, di ignorare coloro che sostenevano la distinzione reale « ut res a re ». Ma proprio il modo come questo punto viene trattato da Alamanni, dimostra la tendenza moderata del suo tomismo. Alamanni ignora la distinzione reale « ut res a re » quando determina la soluzione della questione. Vi si riferisce, invece, nel rispondere alle argomentazioni contrarie alla distinzione reale. Alamanni ricusa tanto all'essenza quanto all'esistenza il possesso di una potenza precedente alla loro creazione. La loro possibilità antecedente si riduce alla non contraddizione ed alla potenza attiva dell'agente, ma non è affatto una potenza passiva preesistente.

Per Alamanni l'essenza e l'esistenza sono create insieme. La distinzione reale tra le due dopo la creazione esige solo la distinzione reale nella loro produzione. Alamanni per asserire la distinzione reale difende

la realtà dell'essenza e sostiene che anch'essa è il termine reale della creazione. Ma non tiene punto a sostenere, come il grande tomismo posteriore, che l'« esse » deve avere una realtà propria e ben distinta in seno all'ente reale. Egli combatte soltanto la pretesa degli avversari che l'essenza sia un non ente rispetto alla esistenza. Ma non si spinge oltre la difesa della realtà dell'essenza. Mentre bisognava sostenere proprio che l'« esse » fosse una realtà distinta e diversa dall'essenza in seno all'ente creato esistente in atto, affinché la distinzione reale potesse configurarsi come distinzione « ut res a re ».

La tendenza moderata di Alamanni si vede anche dalle sue osservazioni sulla accidentalità della esistenza. Anche questa dottrina figura nella disputa tra le argomentazioni avverse alla distinzione reale, ed è la sesta da lui enumerata. Alamanni risponde distinguendo l'accidente predicamentale, che è vero accidente, dal significato improprio dell'accidente, che si riferisce a ciò che non appartiene alla quiddità ed all'esistenza di una cosa. L'« esse » è accidente solo in questo secondo modo:

licet esse sit aliud ab essentia, non tamen intelligitur illi superaddi ad modum accidentis. Sed est accidens Secundo modo, quia non est de quidditate rei, unde pertinet ad quaestionem an est, & non ad quaestionem quid est.

Questa di Alamanni è tra le più chiare e dirette negazioni dell'accidentalità dell'esistenza in senso proprio che si trovino nel tomismo post tridentino¹.

Concludiamo col dire che il tomismo moderato, che non fa dell'esistenza e dell'esistenza due realtà vere e proprie in seno all'ente in atto, e non concepisce l'esistenza come un accidente, non è una invenzione del grande tomismo post tridentino. Non è dovuto né a Bañez né a Zumel, ma nemmeno ai grandi tomisti domenicani e carmelitani posteriori ad Alamanni. Ben al contrario, Giovanni di S. Tommaso e Biagio della Concezione difenderanno con accanimento la distinzione « ut res a re » contro i gesuiti. Solo Mas sul finire del XVI secolo aveva sostenuto la distinzione reale in senso moderato, ma con ben poca fortuna tra i tomisti posteriori domenicani e carmelitani, come vedremo in seguito. Il tomismo moderato, contrariamente a quel che pensano alcuni moderni tomisti e alcuni storici tomisti della distinzione tra l'« esse » e l'essenza,

¹ *Tertia Pars Summae Philosophicae e D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Doctrina*, Auctore R. P. COSMO ALAMANNIO Mediolanensi S. J. Theologo, Papiæ, Excudebat Io. B. Rubeus, 1623, pp. 95-99.

come il Gilson, è una invenzione dei gesuiti, di Gabriele Vazquez e del milanese Cosma Alamanni.

Questo non significa certo che la maniera moderata di concepire la distinzione reale tra l'esistenza e l'essenza nel Seicento avesse successo. Che anzi, come non ne incontrò Mas né nel XVI né nel XVII secolo, così nemmeno ne incontrò l'Alamanni. La interpretazione di Vazquez serví soltanto a spingere i piú radicali sostenitori della distinzione di ragione a negare con i testi alla mano che in S. Tommaso vi fosse parola della distinzione reale dell'esistenza dall'essenza. Alamanni rimase schiacciato tra i grandi metafisici fautori della distinzione di ragione raziocinante tra l'esistenza e l'essenza, quali furono Hurtado de Mendoza, Aversa e Pasqualigo, Arriaga ed Oviedo, ed i grandi tomisti seicenteschi Giovanni di S. Tommaso e Biagio della Concezione che con altrettanta intransigenza difesero punto per punto la tesi di Egidio Romano. Alamanni rimase confuso tra questi ultimi per gli autori del suo tempo che menzionarono la sua dottrina senza darle alcun rilievo particolare.

CAPITOLO VI

RAFFAELE AVERSA E ZACCARIA PASQUALIGO

SOMMARIO: 1. Aversa: l'essenza e la sua eternità. — 2. Aversa: l'esistenza e la sua distinzione dall'essenza. — 3. Aversa: conseguenze della dottrina. — 4. Pasqualigo: l'essenza. — 5. Pasqualigo: le cause delle essenze e la potenza obbiettiva. — 6. Pasqualigo: l'esistenza. — 7. Pasqualigo: la distinzione tra l'esistenza e l'essenza. — 8. Pasqualigo: altre dottrine sull'esistenza.

1. — Di questa prevalenza acquistata nel campo della famosa disputa dal piú radicale pensiero gesuitico pochi anni dopo la sua formulazione sistematica, si ha del resto subito una sicura prova quando si vengano a considerare alcune delle maggiori e piú rappresentative opere della metafisica seicentesca italiana. Queste rivelano che Hurtado de Mendoza vinse la partita grazie ad alcuni dei maggiori metafisici estranei al suo ordine prima ancora di affermarsi con sicurezza tra i gesuiti. Se il francescano Martino Meurisse cercò d'accordare la distinzione modale scotistica con la distinzione di ragione con fondamento « in re » sostenuta da Suarez, il francescano italiano Raffaele Aversa, la cui *Philosophia* fu pubblicata un paio d'anni dopo la *Metafisica* di Meurisse, si fece sostenitore di una mera distinzione di ragione raziocinante tra l'esistenza e l'essenza. Onde questo autore, la cui importanza per la storia della metafisica seicentesca fu riconosciuta anche da Max Wundt, dà insieme la piú sicura prova sia del rapido e facile accoglimento trovato dalla dottrina di Hurtado de Mendoza tra i maggiori metafisici del tempo, sia della scarsa resistenza del pensiero francescano anche di fronte alle nuove ed estreme tendenze che venivano affermando i metafisici gesuiti.

Dopo avere trattato dell'ente in genere e delle passioni che lo accompagnano, Aversa pone la questione « de omnium rerum essentia & existentia, quae sit ratio essentiae, & quae existentiae ». Egli spiega, in primo luogo, l'etimologia ed il significato del termine essenza, e degli

altri termini a questo equivalenti, rifacendosi a S. Agostino, S. Tommaso d'Aquino ed Aristotele. Quindi dal significato dei diversi nomi che l'esprimono passa a dare la sua definizione generale dell'essenza, che per lui è

illa per quam unaquaque res constitui intelligitur, & per quam distinguitur ab omni alia re, & determinatur in certo gradu entis, secundum ea praedicata, quae de re necessario & infallibiliter affirmantur, sine limitatione & variatione temporis, & per quam ex parte obiecti concipitur ipsa res ab intellectu.

In una parola, l'essenza costituisce la « res ». Lo stesso Aversa prima di darci l'ampia illustrazione del significato del termine da noi riportata, asserisce con energica brevità: « *Essentia ergo est, quae per se dicitur, & non inest ipsi rei tanquam aliquid consequens, sed est ipsa res* ». Questo spiega che, dopo avere detto che i predicati essenziali sono o generici o specifici, Aversa ponga la questione se anche i predicati individuali e l'« ultima differentia singularitatis » siano essenziali, e la risolva affermativamente. Anche nell'individuo pensiamo una essenza ed una esistenza individuali, ed anche la differenza individuale è predicata in modo necessario ed invariabile del suo individuo. Aversa concede che in un altro senso la essenza suole essere presa « *pro natura comunicabili pluribus* », nel quale senso i soli predicati generici e specifici si dicono essenziali. Però, non c'è dubbio che una forte influenza scotistica sia da riconoscere nella sua inclusione di tutti i gradi individuali nell'ordine dell'essenza.

Dalla spiegazione dell'essenza data da Aversa derivano difficoltà gravi che sono da esaminare distintamente al fine di ottenere una esatta conoscenza dell'essenza medesima. Siccome le creature possono esistere e non esistere, la prima di codeste difficoltà è quella classica nella scolastica della Controriforma: « *Utrum seclusa actuali existentia, ipsa rerum essentia habeat suum proprium esse actuale, esse scilicet essentiae, sine esse existentiae* ». La dottrina che suppone la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza, afferma che l'essenza ha un suo « *esse actuale essentiae* » indipendente dall'esistenza, antecedente a questa, e posteriore anche alla sua perdita. Tale concezione è di Enrico di Gand, alla quale aderiscono Capreolo ed alcuni « *recentiores* ». Aversa nega il suo valore sia in generale, sia specialmente per le creature, e si richiama alla confutazione della dottrina di Enrico di Gand dovuta a Duns Scoto, ed al pensiero di S. Tommaso, il quale è seguito da Hervaeus, da Sonci-

nas, e dallo stesso Capreolo, che pur reputa difendibile la dottrina di Enrico.

Per la confutazione dell'eternità delle essenze Aversa utilizza, anzitutto, l'argomento di Suarez della totale dipendenza delle creature da Dio. Anche Aversa avvicina la dottrina di Enrico di Gand all'errore di Wycleff, e, d'altro canto, scagiona con Suarez Duns Scoto dalle accuse rivoltegli dai tomisti a proposito della sua concezione dell'« esse cognitum, & diminutum ». Aversa prova ancora che l'« esse essentiae » non poté essere prodotto da Dio prima dell'esistenza, giacché la produzione basta a farne un « esse existentiae ». L'esistenza, infatti, è il termine della produzione dell'agente. Del tutto assurda è giudicata da Aversa la tesi che l'« esse essentiae » sia increato, indipendente da Dio e necessario « ut dicere tenentur adversarij ». Né vale limitare la dipendenza della creatura da Dio al solo « esse existentiae » perché anche l'essenza della creatura non è asea, ma dipendente. L'« esse essentiae attuale » è una vera esistenza, giacché per l'esistenza non si richiede altro che l'essenza creata si trovi in atto. Si deve, dunque, ammettere che la creatura non ebbe per nulla un « esse essentiae attuale » prima dell'esistenza, e che, quando essa è creata, « tunc vere ipsum esse essentiae poni in actu, & nihil amplius ». Capreolo vide insieme con Enrico di Gand almeno qualche aspetto delle difficoltà indicate da Aversa, e cercò di difendersene ricavando da Enrico di Gand la dottrina del duplice « esse » e della duplice dipendenza dell'essenza creata da Dio, il quale sarebbe causa esemplare dell'« esse essentiae » e causa efficiente dell'« esse existentiae ». Ma Aversa non accoglie la risposta perché la dipendenza delle creature da Dio è « creativa et effectiva » secondo tutto ciò che è in esse. Inoltre, sostiene che non si dà dipendenza ideale senza dipendenza « effectiva ». Aversa mette ben in chiaro che il senso dell'esistenza è di essere fuori delle cause: « nihilque aliud requiritur ad existendum, nisi ut ipsa rei essentia actu sit extra causas ». Egli sostiene poi che è assurdo concedere all'essenza della creatura una realtà eterna priva di inizio perché l'eternità è di Dio solo. Aversa accoglie ancora da Duns Scoto il concetto che l'essenza, posta come antecedente all'esistenza e permanente dopo di questa, conduce a negare la creazione, che è « fieri ex nihilo ». A Capreolo che vuole distinguere il nulla dell'essenza dal nulla dell'esistenza dà una breve e pertinente risposta il cui punto saliente è che « tunc aliquid creatur, cum fit ex nihilo prorsus sui ».

Contro la conclusione di Aversa che nega l'eternità dell'essenza si

può obiettare che la creatura prima dell'esistenza è un « ens possibile », e che questa sua potenza ad esistere deve fondarsi sull'entità dell'essenza della creatura « quatenus entis realis ». È essa, infatti, che la distingue « ab ente ficto », ed è dunque « aliquid reale, & positivum » che insieme con l'essenza precede l'esistenza. Aversa ricorda che tra scotisti e tomisti c'è controversia se, prima che la « res » esista, si dia una potenza obbiettiva che la renda « potens existere ». Egli osserva che persino i tomisti, che distinguono l'esistenza dall'essenza in modo da attribuire a questa una propria entità, negano del tutto la potenza obbiettiva e contendono aspramente con gli scotisti su tutto questo punto. Pertanto, Aversa reputa che si debba dire con i tomisti che la creatura è possibile prima di esistere non per una potenza positiva che si trovi in essa, « sed denominari extrinsece per potentiam effectivam agentis ». Non c'è dunque nessuna potenza o entità positiva della creatura antecedente all'esistenza. Questa è dottrina aperta di S. Tommaso. Lo stesso Duns Scoto non intende la potenza obbiettiva come una potenza positiva nella creatura.

Un'altra obiezione contro la conclusione negativa dell'eternità dell'essenza è che la creatura non dipende da Dio, e non ne è creata se considerata in quanto ente possibile, perché Dio non può sopprimere la possibilità, e nemmeno fare che l'uomo non sia « animal rationale ». Ma proprio in codesta possibilità consiste l'essenza della creatura, che per questo lato è un ente necessario, non prodotto ed eterno. Aversa risponde che se la possibilità viene intesa « sicut diximus, pro denominatione extrinseca a potentia Dei », certo essa non dipende da Dio come causa efficiente, ma solo come causa formale. Come Dio non può sopprimere la propria onnipotenza, così nemmeno può fare che le creature non siano possibili. Se, invece, la possibilità è intesa come « non repugnantia », non c'è da meravigliarsi che non dipenda da Dio e non sia creata, perché non è nulla di positivo.

Negata l'eternità dell'essenza, e nel modo usato da Aversa, col dire che la possibilità della creatura è una denominazione estrinseca tratta dalla potenza divina, e che la non repugnanza del possibile non è qualcosa di positivo, non meraviglia che sorga subito il dubbio, messo innanzi dallo stesso Aversa, che l'essenza, se non ha « suum esse actuale reale » a parte dall'esistenza, per sé stessa non sia un « ens reale », ma piuttosto « non ens & nihil ». Contro tale conclusione sta però questo, che essa sembra distruggere l'essenza stessa, « quia loquimur de essentia rerum, quae sunt essentialiter entia realia ». Aversa non manca di ricor-

dare che secondo Suarez l'essenza, presa per sé stessa senza l'esistenza, è « omnino nihil », cosa che sarebbe anche certa per fede. E ricorda del pari che per Hurtado de Mendoza l'ente in potenza è in assoluto un non ente, e solo relativamente un ente. Non pertanto, Aversa conclude in primo luogo che in assoluto « *essentiam rerum secundum se & seclusa existentia vere & simpliciter esse dicendam ens reale seu realitatem essendi: nec esse absolute dicendum, esse non ens, esse nihil* ». Riconosce, però, che la controversia è più sui nomi che sulla cosa. Le ragioni che militano per la conclusione di Aversa sono le seguenti. La prima e più manifesta è che l'ente non significa solo l'esistenza attuale, « *sed praecipue sumi prout significat essentiam, non cogitando an res actu sint* ». Perciò, esso è un predicato non solo delle « *res* » che esistono in atto, ma assolutamente « *de omnibus rebus, etiam non existentibus* ». Partendo da questo principio comunemente ammesso nella metafisica della Controriforma, Aversa può far vedere con facilità e rigore che l'essenza è reale nello stesso senso in cui l'ente è reale: « *idem est dicere in hoc sensu essentia est ens reale, ac dicere, ens est ens reale, quo nihil verius dici potest* ».

La seconda conclusione di Aversa, concernente la positività dell'essenza indipendentemente dall'esistenza, è:

Essentia rerum secundum se & seclusa existentia, dici non debet ens attuale, sed nec etiam dici debet ens potenziale; sed solum dici debet absolute & simpliciter ens, abstrahendo ab actualitate & potentialitate.

Le denominazioni di attuale e potenziale non sono, infatti, essenziali all'essenza. L'essenza può essere considerata in tre stati:

Primo secundum se in puro statu essentiae. Secundo in statu existentiae realis, dum actu ponitur in rerum natura. Tertio in statu non existentiae, quando non est actu a parte rei.

Aversa osserva che l'essenza nello stato potenziale si dice contenuta « *intra suas causas, & habere esse in suis causis* ». Ma l'« *esse intra causas* » non deve essere inteso come un terzo « *esse* » distinto « *tam ab esse extra causas, quam ab ipsis causis* ». Infatti, l'« *esse intra causas* » nell'effetto indica il non essere posto in atto ed il poterlo essere « *ex virtute causae* ». E nella causa indica l'« *ipsa entitas seu potentia causativa* », per la quale la causa è detta contenere in sé virtualmente l'effetto ed avere il potere di causarlo.

Aversa conclude la sua analisi escludendo l'alternativa tra l'« *actuali-*

tatem essendi » e la « nihilitatem essendi » proposta dal dubbio da lui sollevato. L'essenza non è essenzialmente né un « ens actuale », né un non ente ed un nulla: « Sed esse absolute & simpliciter ens, non determinando nec actualitatem, nec potentialitatem illi oppositam ». Questa soluzione elegante del classico problema, ricavata direttamente dalla concezione dell'ente nel senso del nome e non del participio, viene messa a confronto con le possibili obiezioni. Le quali tutte, a cominciare da quella di Hurtado de Mendoza ricavata dal senso che l'ente in potenza ha per Aristotele e per S. Tommaso, sono respinte da Aversa per ciò che hanno di veramente importante proprio col distinguere il duplice senso dell'ente: « verbaliter » e « nominaliter ». Perciò, non interessa darne una esposizione particolareggiata.

Aversa passa quindi a spiegare in che senso le essenze e le proposizioni essenziali siano da chiamare necessarie e dotate di verità eterna. Egli espone, in primo luogo, le difficoltà che ci sono ad accogliere questo concetto.

Ciò premesso, Aversa sostiene che le essenze non sono necessarie « actualiter, & positive in essendo », ma solo « in connexion cum suis rebus, & in concipiendo ac enunciando ». In secondo luogo, egli afferma che le proposizioni essenziali sono necessarie ed eternamente vere, come è comunemente ammesso. Questa conclusione è valida anche per le proposizioni che hanno per oggetto le passioni proprie e necessarie. Aversa sostiene, nondimeno, che il senso e la « vis » di tutte codeste proposizioni possono essere chiariti in molti modi, « qui tamen in idem recidunt quantum ad rem significatam ». Così si può dire che queste proposizioni denotano solo l'identità degli estremi, del predicato col soggetto. Si può dire che esse denotano e spiegano il significato dei nomi. O ancora che implicano un senso condizionato, come vuole Suarez. Nello spiegare in che modo queste proposizioni sono necessariamente vere, Aversa, pur riconoscendo valida in via generale la soluzione di S. Tommaso e di S. Anselmo, i quali le riconducono all'intelletto necessario ed eterno di Dio, ammette che si debba aggiungere che le proposizioni hanno anche un senso condizionato, affinché siano eternamente vere per qualunque intelletto. Il che accade grazie al loro prescindere dall'attualità e dal tempo, ed al loro restringersi a denotare l'identità e l'inseparabilità degli estremi. Aversa sostiene, in quarto luogo, che gli « enunciabilia necessaria » come tali non hanno causa, e si riporta per questo punto al Soncinas ed a Fonseca. Egli cita il detto di Aristotele che domandare « propter quid ipsum est ipsum » non è domandare nulla.

2. — Esaurita la discussione sulla eternità delle essenze, Aversa intraprende a discutere il concetto di esistenza. Circa il significato del nome, egli reputa che a buon diritto esso debba essere inteso « quasi extra sistentia ». Infatti, ciò che esiste, « sistit extra nihil sui » poiché prima non era; « sistit extra causas » nella cui potenza era virtualmente contenuto; « sistit extra potentialitatem essendi » mentre viene tratto fuori del numero degli enti potenziali e posto tra gli attuali. Sul fondamento di tale analisi Aversa afferma in primo luogo che l'esistenza è l'« actualitatem essendi, qua unumquodque ens actu est ». Questa è la concezione di S. Tommaso ed è per sé stessa chiara: « nihil enim aliud est, rem existere, quam actu esse ».

S. Tommaso chiama l'esistenza ora attualità ultima ora attualità prima. Aversa trova difficili ed oscure sia l'interpretazione di Gaetano, che è seguito da Mas, sia l'interpretazione di Bañez, e ritiene che con più chiarezza si debba dire che l'esistenza è « ultima actualitas » rispetto a tutti i predicati essenziali, che essa presuppone, e « prima actualitas » rispetto a tutte le operazioni ed agli attributi accidentali che la presuppongono. Aversa dichiara poi di assumere l'esistenza nella disputa secondo il suo significato proprio ed assoluto « pro ipsa formali actualitate rei, seu pro actuali entitate » cui si aggiunge il « modus essendi per se » nella sostanza ed il « modus essendi in alio » nell'accidente.

Fatte queste precisazioni, Aversa passa all'esposizione delle differenti dottrine sull'esistenza. Avicenna, come riferisce S. Tommaso, l'intese come « accidens superadditum rebus » senza spiegare se essa fosse un accidente di un determinato genere. Enrico di Gand, come riporta Duns Scoto, fece dell'esistenza un « respectum ad causam productivam, superadditum essentiae ». Molina ne fa anche lui un accidente aggiunto, ma precisa che l'esistenza è identica con la durata, e che perciò, conformemente alla suddivisione della durata, l'esistenza delle cose successive appartiene al predicamento della quantità, e quella delle cose permanenti al predicamento « quando », proprio come accade per le due specie della durata. Altri, ed anche quelli che distinguono l'esistenza dalla essenza, riducono e collocano l'esistenza negli stessi predicamenti delle « res », ossia delle essenze. Così l'esistenza della sostanza appartiene al predicamento della sostanza, quella della quantità a quello della quantità, e così via dicendo. Codesta dottrina è di S. Tommaso, ed è sostenuta da Gaetano, Soncinas, Javelli, Mas ed altri. Capreolo è per una riduzione indiretta, e non diretta, dell'esistenza ai singoli predicamenti. Bañez, invece, ne fa un « quid supereminens omnibus praedicamentis »

e di questi piú perfetto, che non è già incluso in essi, ma piuttosto da essi determinato e limitato. Suarez, infine, sostiene che l'esistenza intesa come potenziale ed « in actu signato » è collocata nello stesso predicamento della cosa; « ut exercitam vero, & positam in actu » non è propriamente nel predicamento, perché come tale significa « quendam statum minime necessarium ad seriem praedicamentorum ». In conclusione, questo « status quaestionis » si fonda su S. Tommaso e la tradizione moderna del tomismo, accanto alla quale figurano solo Molina e Suarez tra i molti autori moderni estranei alla scuola tomistica. Questi sono gli autori di cui direttamente si avvale Aversa nell'elaborare il suo concetto d'esistenza.

Stabilito lo « status quaestionis », Aversa procede a dimostrare che l'esistenza non è una relazione alla causa producente, ed è, invece, assoluta per le « res » assolute, e relativa per le relazioni. Sebbene Aversa conosca la dottrina di Enrico di Gand attraverso Duns Scoto, la sua polemica mantiene chiarezza e vivacità. La successiva conclusione di Aversa è che l'esistenza non è un accidente appartenente ad un dato predicamento, ma spetta al medesimo predicamento delle « res » e delle essenze. Egli arreca molte prove. La prima è che l'ente « in communi » si divide in tutti i predicamenti, sia inteso secondo l'essenza, sia inteso secondo l'esistenza, la quale spetta, dunque, a tutti i predicamenti e non può essere vincolata ad uno degli accidenti. Inoltre, egli dimostra pure che l'esistenza non può essere convenientemente allogata in nessuno dei predicamenti degli accidenti. L'unico adatto ad accoglierla sarebbe la durata. Ma il concetto dell'esistenza, inteso in assoluto, non significa la perseveranza « in esse », mentre solo attraverso quest'ultima la durata spetta alla quantità o al predicamento « quando ». L'astrazione dell'esistenza dalla perseveranza impedisce di ricondurla al predicamento della durata. Anzi, Aversa reputa che, per la presupposta identità della esistenza con la durata, quest'ultima piuttosto dovrebbe essere ricondotta alla esistenza, e non la prima alla seconda. In ultimo luogo, Aversa osserva che si ha l'obbligo di spiegare « quo pacto » l'esistenza si collochi nei predicamenti. L'« existentia in communi » trascende i predicamenti non meno dell'essenza, come reputò lo stesso Bañez. Le esistenze dei singoli predicamenti si collocano in questi medesimi predicamenti. L'esistenza possibile « in actu signato » spetta, a sua volta, ai singoli predicamenti non solo per riduzione, ma direttamente e per sé « siquidem ut sic se habet tanquam essentia ». Intesa come posta in atto ed esercita, l'esistenza non spetta ai predicamenti intesi nel senso

dell'essenza. Vi spetta, invece, e direttamente, quando la coordinazione predicamentale avviene « sub alia acceptione entis quo ad existentiam ».

La discussione della obiezione a favore della tesi di Molina non offre elementi nuovi. Quanto alle rimanenti obiezioni, Aversa riconosce che l'accidentalità logica dell'esistenza rispetto all'essenza è ammissibile. Respinge, però, ancora una volta l'accidentalità fisica dell'esistenza.

A proposito della questione se l'esistenza si distingue realmente dall'essenza, o se sia « eadem prorsus Entitas actualis Essentiae », Aversa fa subito un'osservazione interessante, e certamente poco comune al suo tempo. La celebre disputa, anziché venire risolta dal pieno chiarimento delle questioni preliminari concernenti l'essenza e l'esistenza, quando sia risolta, secondo Aversa riesce a gettare una luce più completa non solo sulla natura dell'esistenza, come già aveva reputato Suarez, ma anche sulla natura dell'essenza, il che non era comunemente ammesso nel Seicento. Aversa osserva, inoltre, che la disputa travagliò molto non solo i filosofi, ma anche i teologi nel discutere l'essenza e l'esistenza divina. Egli ricorda con Gaetano che su di essa in Aristotele non si trova nulla di certo.

Lo « status quaestionis » di Aversa è tra i più notevoli del suo tempo ed offre altrettanto interesse di queste osservazioni preliminari. La distinzione reale è sostenuta dai tomisti, tra i quali Aversa cita Capreolo, Egidio Romano, Gaetano, Ferrariensis, Soncinas, Domenico di Fiandra, Mattia Aquarius, Javelli, Mas, Bañez e Zumel. Egli rileva:

Nonnulli vero hanc distinctionem realem mitius interpretantur, pro quacumque distinctione a parte rei, etiam si non sit tanquam rei a re. Sed Bagnes expresse sentit, & ita intelligit sententiam Thomistarum, essentiam & existentiam distinguì proprie realiter, non solum, ut quantitatem & figuram, ut rem & modum, sed proprie ut rem & rem.

La distinzione « ut res a re » è assai più antica di Bañez. Ad Aversa, che cita Egidio Romano, interessava evidentemente mettere in luce la più illustre espressione che tale dottrina ebbe tra i suoi contemporanei. È certo notevole che Aversa ricordi che tra i tomisti v'era anche una interpretazione moderata della distinzione reale. Gli esempi da lui dati del rapporto tra la figura e la quantità, e del modo con la « res », sembrano riportarla, nondimeno, a quella forma della distinzione reale che considerava l'esistenza come una modalità estrinseca dell'essenza.

Aversa passa poi a discutere il valore della principale autorità invocata a favore della distinzione reale: S. Tommaso d'Aquino. A suo giu-

dizio, questi non sostenne espressamente la distinzione reale, ma intese solamente separare l'ente creato dall'increato col distinguere solo nel primo l'essenza e l'esistenza. Ma a ciò basta per Aversa una distinzione di ragione. Gaetano pretende che la distinzione reale derivi dagli antichi: Platone, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Boezio, S. Ilario, S. Alberto Magno. Ma questi non sostennero altro che l'esistenza non conviene in modo necessario alle creature, e non appartiene alla loro essenza, per la qual cosa è ancora sufficiente una distinzione di ragione. Infine, Giovanni di Jandun credette che S. Tommaso avesse distinto l'essenza dall'esistenza nelle sole sostanze. Lui stesso reputò che si distinguessero nelle sole sostanze corruttibili. Da tutte queste osservazioni risulta chiaro che l'interpretazione data della dottrina di S. Tommaso dai più radicali assertori gesuiti della distinzione di ragione, come Hurtado de Mendoza, ebbe larga influenza anche in autori estranei al loro ordine, come è il caso di Aversa.

Il quale prosegue esponendo con brevità la dottrina scotistica, e con osservazioni molto interessanti. Duns Scoto e gli scotisti distinsero l'essenza e l'esistenza « formaliter a parte rei ». Tra i tomisti li seguì Soto. « Et probabile censet Bagnes loc. cit. ». Anche Molina e Fonseca e pochi altri seguirono gli scotisti. Alcuni, tuttavia, pur servendosi del nome di distinzione formale, intendono questa come una distinzione modale tra « res » e modo, « nempe essentiam esse rem, existentiam esse modum ». Anche la dottrina di Enrico di Gand è avvicinata da Aversa a quella scotistica, per il suo avere fatto dell'esistenza non una « novam rem », ma un « novum respectum ad causam ». È certamente importante l'osservazione di Aversa che Bañez ritenne probabile la dottrina scotistica. Essa determina meglio la nostra conoscenza storica della disputa nell'età moderna.

Esposte le prime due sentenze, Aversa afferma con nettezza quanto segue:

Dicendum tamen absolute est, essentiam & existentiam universaliter in omnibus rebus non distingui, nec realiter, nec modaliter, nec formaliter, & absolute nullo modo actu a parte rei, sed existentiam, per quam res actu est, non esse aliud, quam ipsam entitatem essentiae positam in actu.

È la conclusione di Alessandro di Hales, Durando di S. Porciano, Pietro Aureolo, Gabriele Biel, Hervaeus, Vazquez, Suarez, Pererio, Hurtado de Mendoza e di altri teologi e filosofi. Aristotele è a favore della tesi per avere detto nella *Metafisica*: « ens nihil addere rebus, & non esse aliud

quid, ens homo, quam homo », detto che per Aversa si deve riferire all'ente inteso non solo come essenza, ma anche come esistenza.

Le prove della conclusione fatta propria da Aversa sono le seguenti. Per una vera distinzione reale l'essenza e l'esistenza dovrebbero darsi come due entità attuali in modo da costituire due estremi positivi reali. Se, invece, « a parte rei non datur nisi unica entitas actualis absque distinctione, & multitudine », è manifesto che anche l'essenza e l'esistenza non sono distinte, ma costituiscono una sola entità. Così stanno le cose, perché l'essenza senza l'esistenza non possiede alcun essere o entità attuale. L'entità attuale dell'essenza, anziché essere distinta dall'esistenza, « est vere & formaliter existentia ». L'aggiunta di un'altra entità dell'esistenza è fittizia. Il che è manifesto per il fatto che all'entità attuale dell'essenza convengono tutte le funzioni attribuite alla esistenza. Quest'ultimo concetto era divenuto familiare ai metafisici fin dal tempo di Suarez.

Aversa respinge come una « inutilis nugatio, & veluti petitio principij » la replica che la esistenza distinta serve a conferire l'atto alla « res » non solo quanto all'essenza, ma anche quanto all'esistenza. Come Suarez, chiede anche lui che mai aggiunga questo nuovo essere attuale « ultra illud esse attuale essentiae ». Piuttosto si deve dire che qualunque « res » è pensata esistere perciò stesso che l'« essentia, quae est entitas eius, seu est ipsamet res, vere actu sit, & non sit actu nihil, sededucta sit ex sui nihilo, & posita sit extra causas ». Questa è la ragione per cui S. Tommaso chiamò l'esistenza « esse rei ». Aversa svolge ancora la sua replica con un'argomentazione che ebbe fortuna presso lo scotista Bartolomeo Mastroio. Al pari di chi immagina l'entità dell'esistenza, che dovrebbe aggiungersi a quella dell'essenza attuale per rendere attuale la « res » quanto all'esistenza, qualcuno potrebbe foggiare, oltre a quelle dell'essenza e dell'esistenza, un'altra entità ancora, che potrebbe chiamare « consistentia » o « persistentia » o in altro modo ancora. E a chi chiedesse a che essa serva, potrebbe rispondere: « ad hoc ut res consistat, aut persistat ». Né questa finzione potrebbe essere dissipata se non a quello stesso modo con il quale Aversa ha impugnato l'esistenza distinta dall'essenza. Il nostro autore osserva, infine, che tutti gli argomenti addotti a favore della distinzione, « nihil plane probant de alia entitate aut formalitate ultra entitatem actualem essentiae: sed ad summum procederent de ipsa actuali entitate essentiae ».

La seconda prova arrecata da Aversa è che, anche se l'essenza viene presa come possibile prima dell'esistenza,

ut sic etiam essentia & existentia non distinguuntur tanquam duae entia, duae res, duo modi, aut duae formalitates; sed se habent tanquam idem ens, quod prius non erat, & postea est.

La conseguenza di questo argomento per Aversa è che « idem sunt essentia & existentia rei: quia eadem essentia, quae non erat in actu, sed poterat esse, ponitur in actu, & ut sic dicitur existentia ».

In terzo luogo, la « distinctio a parte rei » si dà tra due estremi entrambi esistenti in atto realmente, e tali da distinguersi in quanto sono posti in atto. Ma, affinché l'essenza e l'esistenza si distinguessero così, l'essenza presa da sola dovrebbe esistere in atto, il che è una contraddizione manifesta, perché « quae actu sunt, iam existunt », e questo prova che l'essenza per ciò stesso che ha per sé la sua entità attuale, ha già l'esistenza.

Aversa procede quindi a respingere una per una le maniere della distinzione reale nel caso che ci concerne. La distinzione « realiter » dell'essenza e dell'esistenza comporta la conservazione separata di entrambe. Dio potrà, dunque, produrre come una vera « res » l'esistenza di una cosa determinata senza l'essenza della cosa medesima, il che è affatto inintelligibile e porta ad assurde conseguenze. Così, l'uomo esisterebbe senza essere uomo. Si dirà che l'esistenza non può essere conservata separata, perché dipende « essentialiter » dall'essenza. « Iam tollitur distinctio realis, & existentia vere non erit res ». È proprio del modo e non della « res », di dipendere dal suo soggetto in modo da non poter essere conservato senza questo.

Se i due termini si distinguono « modaliter », e l'esistenza è « modus », mentre l'essenza è « res », l'essenza potrà conservarsi senza l'esistenza. La concezione dell'eternità dell'essenza dovuta ad Enrico di Gand fu già respinta da Aversa. Neppure si può accettare la conservazione « per divinam potentiam » dell'essenza senza l'esistenza. L'essenza così separata « verissime existeret ». Dunque, l'essenza posta e prodotta in atto non è altro che l'esistenza, e non c'è alcuna ragione ed alcuna finzione che giustifichi un « distinctus modus existentiae ».

Ma Aversa non accetta nemmeno la dipendenza necessaria dell'essenza dall'esistenza sostenuta da Bañez e da Molina. Tale dipendenza dovrebbe verificarsi o nel genere della causa formale, o nel genere della causa efficiente, e in tutti e due i casi risulta impossibile. Nel primo, a prendere le cose con rigore, l'essenza non avrà altro essere che quello stesso dell'esistenza, e pertanto « essentia & existentia idem erunt ». Nemmeno vi potrà essere quindi una vera causalità formale tra le due

perché verrà a mancare la distinzione del soggetto dalla forma. Nel secondo caso, se l'essenza dipende dall'esistenza « effective », allora è certo che « per se vere existit, & non formaliter per existentiam ». La dipendenza dell'essenza nell'ordine della causa efficiente esclude, infatti, che essa dipenda dall'esistenza come da una forma, e prova la sua capacità di avere un'esistenza indipendente dall'esistenza che la causa. Aversa, però, reputa del tutto falsa codesta dipendenza dell'essenza dall'esistenza nell'ordine della causa efficiente, quantunque essa segua dalla posizione degli avversari. I quali non vogliono concedere che l'essenza possa conservarsi senza l'esistenza, e tuttavia di fatto giungono a questa stessa conclusione col conferire all'essenza un « esse attuale » distinto dall'esistenza. Questa è la ragione per cui altri asseriscono che l'essenza può conservarsi senza questa o quella esistenza determinata, ma non « sine omni existentia », il che basta per una distinzione modale rigorosa. Ciò potrà valere per la natura sostanziale rispetto alla sussistenza, o per la « res » rispetto alla presenza locale, ma non già per l'essenza e l'esistenza, perché altrimenti non ci sarebbe « idem ens actu, si habeat aliud & aliud esse attuale ».

Aversa nega, infine, che si dia una distinzione formale tra l'essenza e l'esistenza diversa dalla distinzione reale e dalla modale. Per questo rimanda alla trattazione logica del problema della distinzione formale. In luogo di quest'ultima si deve porre con i tomisti una distinzione di ragione « inter ea, quae a nobis ut distincta concipiuntur, sed a parte rei non distinguuntur, & separari non possunt ». Anche per il caso in questione, in luogo di una distinzione formale, basterebbe una distinzione di ragione.

L'impossibilità di una distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza viene in ultimo dimostrata da Aversa con il classico argomento della duplicazione da essa implicata sia nell'essenza sia nell'esistenza: « Quia sequeretur in ipsamet essentia debere distingui essentiam & existentiam, & similiter in ipsa existentia ». Infatti, la ragione per cui gli avversari pongono una distinzione reale è che la « res » può esistere e non esistere, la sua essenza è necessaria e l'esistenza contingente. Ma questi stessi caratteri convengono anche all'essenza ed all'esistenza. L'essenza può essere o non essere, in atto è contingente, e considerata per se stessa è necessaria. L'esistenza, del pari, può essere o non essere in atto. « Et nunc & ab aeterno potuit formari conceptus proprius & quidditativus existentiae, quae non est actu ». Questo concetto è necessario ed inva-

riabile, come il concetto essenziale di qualunque cosa; « contingens autem est & variabile, quod ipsa existentia sit vel non sit actu ».

Aversa respinge le principali risposte date dagli avversari a questo ragionamento. Quindi passa a risolvere le principali difficoltà contrarie alla sua dottrina e favorevoli alla distinzione reale. A Fonseca, che fa valere la distinzione delle due questioni « an res sit » e « quid res sit », egli risponde che per questa basta formare dei concetti diversi, tanto è vero che si può conoscere che Dio è senza sapere « an hoc esse sit de essentia Dei ». Si obietta, in secondo luogo, che è proprio di Dio « ut sit suum esse, & ut essentia sit eadem existentia eius ». Questo non deve, dunque, essere attribuito alle creature. La risposta data da Aversa è che le proposizioni suddette sono vere per Dio

non solum in sensu identico, sed formali; quia nempe ipsum actualiter existere, est de essentia Dei: in creaturis autem posse usurpari tantum in sensu identico, non formali essentiali, quia actu existere nulli creaturae est essenziale & necessarium.

Anche questo modo di distinguere Dio dalla creatura sarà ripreso e sviluppato da Bartolomeo Mastrio.

All'obiezione che l'« esse » della creatura è ricevuto nella essenza, Aversa risponde che la creatura « omnino quidem habet esse receptum ab alio, sed non necessario receptum in aliquo ». Lo riceve, infatti, dalla causa prima. Alla tesi del Gaetano che, se l'esistenza non fosse ricevuta nell'essenza, sarebbe infinita ed illimitata, replica che anche l'essenza non è ricevuta in altro, eppure è finita e limitata, e quindi « tam existentia, quam essentia intrinsece limitatur per se ipsam, suamque propriam rationem; active autem limitatur a causa efficiente ». Ammette, tuttavia, Aversa che quell'« esse irreceptum » puro ed infinito, non ricevuto da una causa efficiente, è l'« esse Dei ».

A chi osserva che l'esistenza è data da una causa efficiente, mentre i predicati quidditativi convergono ad una cosa senza tale dipendenza, Aversa risponde che nella creatura non ci sono due entità, l'una dipendente e l'altra indipendente, « sed eadem entitas creaturae quae actu dependet, & ut sic est existentia, potest per abstractionem rationis praescindi ab actuali dependentia, & ut sic est essentia ». Quanto alla indifferenza dell'essenza ad essere e a non essere, anche l'esistenza può essere data o non data in atto. Come non occorre una distinta « actualitas essendi » per porre in atto l'esistenza, che prima non era, così nemmeno è necessaria per l'essenza.

Queste sono le principali obiezioni contro la sua dottrina discusse

da Aversa. Tralasciandone altre o meno rilevanti, o ridicibili nella loro soluzione a quelle già vedute, passiamo ora ad esporre la sua concezione della distinzione di ragione tra l'essenza e l'esistenza nelle creature. Aversa ricorda, anzitutto, il detto di Suarez che nessun teologo negò mai quest'ultima forma della distinzione, sebbene essa sia stata spiegata in diversi modi. Fonseca riferisce, però, che c'è una dottrina che nega ogni distinzione, « *solumque admittentem distinctionem vocalem inter existentiam & existere, & essentiam & esse* ». Egli l'attribuisce ad Hervaeus, Gabriele Biel e Durando di S. Porciano. Aversa osserva: « *Attamen hi admittunt sane aliquam distinctionem rationis ipsius existentiae ab essentia* ». Viceversa Hurtado de Mendoza ha sostenuto che i due termini « *nec re nec ratione distingui, dicens non esse duas formalitates ratione distinctas* ». Suarez suppone che si distinguano « *vere ratione* » e come « *duas formalitates in eadem re inventas* ». Inoltre concede che non solo l'essenza in potenza, ma anche l'essenza in atto si distingue dall'esistenza, e spiega che l'essenza e l'esistenza costituiscono una composizione di ragione nella creatura. Non mancano certuni che pensano in modo diverso dei diversi enti creati, e distinguono in alcuni di essi, e non in altri, l'esistenza dall'essenza. Così Giovanni di Jandun riporta una dottrina che ammette la distinzione solo nelle sostanze, ed un'altra che l'ammette solo nelle sostanze generabili e corruttibili. Il punto che ci sembra più importante in questo « *status quaestionis* » è che Hurtado de Mendoza passi per il solo autentico rappresentante della dottrina più estrema e radicale, che viene così configurata come spettante alla scolastica della Controriforma. Aversa revoca in dubbio il valore della testimonianza di Fonseca che riportava la dottrina a precisi antecedenti medievali, e contesta l'interpretazione da lui data del pensiero di quegli autori più antichi cui l'attribuiva.

La prima conclusione stabilita da Aversa è che l'essenza e l'esistenza in tutte le creature si distinguono « *aliquo modo ratione* » così che « *dicere valeat existentia non est de essentia ullius creaturae* ». A suo giudizio questo deve essere concesso da tutti perché tutti stabiliscono una differenza tra l'esistenza della creatura che è contingente e dipendente da altro, e l'esistenza di Dio che è necessaria ed asea. A prova della sua prima conclusione Aversa arreca l'autorità di Aristotele che distinse le due questioni « *an est, & quid est* » e in alcuni testi asserì apertamente una distinzione tra l'esistere e l'essenza. Aversa s'avvale poi dell'argomentazione, desunta dal *De ente et essentia* di S. Tommaso d'Aquino, per cui si può formare il concetto essenziale e quidditativo di una cosa

senza che questa esista o la si consideri esistente. Ove è importante osservare che quelle argomentazioni, che nel Medioevo erano un chiaro indice della distinzione reale, per la scolastica della Controriforma provano al più una mera distinzione di ragione. La « ratio a priori, & fundamentum huius distinctionis » è la reale contingenza della creatura, la quale implica che la sua entità può essere concepita senza pensarla in atto, giacché, anche se è in atto, « hoc actu esse est illi contingens, & non est de necessitate eius ». E ciò spiega anche perché l'esistenza non è « de essentia creaturae ». Infatti, l'essenza è quello che « semper ac necessario » possiamo affermare di una cosa, con cui si risponde alla questione « quid est », e che serve a formare la definizione. Tutto ciò non compete alla esistenza della creatura.

La seconda conclusione di Aversa è:

Essentia & existentia non distinguuntur tanquam duae actualitates, sive duae formalitates actuales, velut simul unitae & realiter identificatae in eadem re: quinimo essentiam quatenus actu positam putandum est nullo modo distingui ab existentia.

Pertanto, è la dottrina più radicale sulla distinzione di ragione che viene abbracciata da Aversa. Il quale argomenta che l'essenza perciò stesso che è pensata « ut actu posita, concipitur ut existens ». Per l'essenza esistere è essere posta in atto, né altro si intende per esistenza. Queste osservazioni in tutto suareziane servono ad Aversa proprio per respingere la dottrina di Suarez sulla distinzione. Se questi volesse distinguere la concezione dell'essenza « secundum actualitatem sui esse essentiae » dal concetto dell'esistenza che fa concepire l'essenza anche « secundum actualitatem existendi », ricadrebbe in tutti gli assurdi da lui notati a carico della dottrina che sostiene la distinzione reale, e commetterebbe quella medesima « inutilis nugatio » e « petitio principij » che commettono i fautori di quest'ultima dottrina. Inoltre, l'essenza attuale distinta « ratione » dall'essenza « simpliciter » è già esistenza, ed è perciò superfluo e fittizio aggiungere una seconda esistenza sia pur distinta solo « ratione ».

Dopo questa ritorsione delle argomentazioni suareziane contro Suarez, Aversa fa rilevare che a favore della sua conclusione militano anche alcune delle argomentazioni svolte contro la distinzione « a parte rei ». Specialmente, se l'essenza e l'esistenza sono « duae formalitates condistinctae ex parte conceptus obiectivi », entrambe potranno essere considerate sia in assoluto sia in quanto poste in atto, e così si cadrà

in un processo infinito nella duplicazione delle formalità oggettive. Ma al contrario, è una medesima entità e formalità che possiamo concepire in assoluto e considerare possibile, quando non è; e che poi affermiamo che è posta in atto. Presa nel primo modo l'entità in questione « *habet rationem essentiae* ». Presa nel secondo, « *rationem existentiae* ».

Da questi ultimi ragionamenti risulta già chiara la terza conclusione di Aversa: « *Essentiam & existentiam ratione distingui potius ex parte modi concipiendi* ». Essa già contiene la dottrina radicale che sarà propria dei gesuiti Rodrigo de Arriaga e Francisco de Oviedo. Aversa dimostra e chiarisce meglio la sua conclusione col distinguere la concezione assoluta, che astrae « *ab actualitate & exercitio essendi* », dalla concezione determinata « *cum actualitate essendi* » di una medesima « *res* » ed entità. Il primo modo di pensare dà l'essenza e il secondo l'esistenza della « *res* ». Secondo questi diversi concetti di una medesima « *res* » si formano nel primo modo proposizioni necessarie e nel secondo proposizioni contingenti.

Aversa spiega ancora la terza conclusione con le diverse operazioni intellettive di cui può formare l'oggetto una medesima entità. Questa « *habet rationem existentiae* » quando è resa oggetto della seconda operazione intellettiva, o del giudizio determinato che afferma « *res est per propositionem de secundo adiacente* ». Ha, invece, « *rationem essentiae* », quando è oggetto della prima operazione dell'intelletto, ossia della semplice apprensione; o anche quando è oggetto della seconda operazione, ma in quanto afferma solo l'identità degli estremi, o il significato dei termini, o una necessità condizionale, « *in propositione de tertio adiacente* ». Questa mera distinzione secondo le diverse operazioni dell'intelletto basta per Aversa « *ad salvanda omnia quae oportet de essentia & existentia rerum* ».

Aversa osserva, infine, che quando l'essenza è concepita come attuale, è concepita « *ut existentia* »; e quando l'esistenza è concepita come potenziale, è concepita « *ut essentia* ». In quest'ultimo caso, infatti, l'esistenza coincide con l'« *ipsa entitas entis realis* ». Il nostro autore fa, perciò, questa importante osservazione conclusiva circa il concetto d'esistenza:

Quapropter nomen existentiae, prout habet significatum distinctum ab essentia, assumptum est ad significandum actuale exercitium essendi: ac proinde, si sumatur in actu signato, idest abstrahendo ab hoc exercitio, quando concipimus quid sit existentia rei, non tam retinet proprium existentiae significatum, quam potius accipit significatum essentiae.

Questa considerazione mette in rotta con chiarezza e vigore ogni tentativo di spostare la questione ragionando o sull'essenza attuale « in actu signato » o sull'esistenza presa « in actu signato ». Un tentativo che, come avremo occasione di vedere, verrà fatto da piú parti nel seguito della disputa, e con scopi differenti, ora per conservare la distinzione reale « ut res a re », ora per attenuare l'impressione di volere identificare in tutto e per tutto l'essenza e l'esistenza della creatura annullandone la distanza dal creatore.

3. — Da questa concezione della distinzione di ragione Aversa ricava alcune conseguenze che in altri autori del suo tempo costituiscono l'oggetto di altrettante diverse e distinte questioni metafisiche. Pertanto, su di esse riferiremo brevemente. Anzitutto, l'essenza e l'esistenza si distinguono nel modo veduto « in omni prorsus ente creato ». Ciò serve ad Aversa per respingere le concezioni di alcuni tomisti riguardanti il rapporto della esistenza con la sussistenza e con la natura sostanziale. Aversa sostiene, in secondo luogo, che alla pluralità dei gradi essenziali in una medesima « res » corrispondono altrettanti gradi esistenziali. Il che è contro Suarez che sostiene l'unicità dell'esistenza in ciascun individuo. Nella replica alle obiezioni rivolte contro la prima di queste ultime due tesi, Aversa s'oppone a coloro pei quali i modi non hanno in proprio che l'essenza, mentre l'esistenza che ad essi compete è quella medesima del loro soggetto. Sostiene che, al contrario, anche nei modi, come « in alijs rebus », l'esistenza si distingue dall'essenza, perché di Dio solo è proprio « essentialiter ac necessario existere ». Nega, infine, che i modi esistano grazie all'esistenza del soggetto perché ogni ente ha la sua propria esistenza ed entità attuale.

Dopo avere discusso la distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle creature, Aversa pone l'identica questione in Dio. Per meglio precisare i limiti della sua concezione della distinzione nelle creature, sarà bene ricordare che Aversa in Dio non ammette nemmeno una distinzione di ragione tra i due termini metafisici, e sostiene la semplice identità formale e quidditativa dell'esistenza con l'essenza di Dio. La discussione del problema mette in chiaro ancora una volta che nelle creature il fondamento della distinzione è che queste possono realmente essere o non essere, « sed Deus necessario est, sicut necessario est Deus ».

Aversa tratta come ultimo argomento le altre comparazioni che si possono fare tra l'essenza e l'esistenza, oltre alla distinzione, e la cui conoscenza precisa meglio la conoscenza di quest'ultima. Coloro che

distinguono realmente l'essenza e l'esistenza stimano che esse si paragonino come potenza ed atto in modo simile al soggetto ed alla forma, e per conseguenza che congiungendosi formino una vera composizione. È il parere dei tomisti, e in specie del Gaetano. S. Tommaso favorisce la dottrina con numerose ragioni. Aversa è, però, dell'avviso che l'essenza e l'esistenza non possano essere paragonate « realiter » come potenza ed atto, e nemmeno formare « realiter » una composizione, « sed tantum per rationem comparari ad modum potentiae & actus, sine tamen compositione ». Queste sono conseguenze della distinzione di ragione da lui sostenuta:

Quia eadem entitas a parte rei est essentia & existentia: idem autem non potest esse potentia & actus respectu sui, non facit compositionem cum seipso, non recipitur vel recipit seipsum: ergo non possunt essentia & existentia comparari realiter tanquam actus & potentia.

Aversa non ammette nemmeno una composizione di ragione tra i due termini. È questo il secondo punto da lui sostenuto circa il confronto dell'esistenza con l'essenza come potenza ed atto. La mancanza di composizione è giustificata dal fatto che la distinzione non è tra due ragioni « ex parte obiecti », che possano così congiungersi e costituire la « res ». Essa è, invece, una distinzione solo « in modo concipiendi », come si è spiegato sopra.

Circa la separabilità dell'essenza e dell'esistenza, Aversa la nega, e respinge sia la soluzione di Bañez, favorevole alla conservazione indipendente della sola esistenza, sia la soluzione di altri tomisti, che propendono a conservare l'essenza tramite l'esistenza aliena. Contro tutte e due queste concezioni Aversa afferma: « certe non potest idem separari a seipso ».

Anche Aversa si domanda se sia più eccellente e perfetta l'essenza o l'esistenza. Nota che i fautori della distinzione sono divisi tra loro ed adducono varie ragioni a favore dell'una o dell'altra tesi. Per la trattazione del problema rimanda a Bañez, Suarez e Mas dopo avere brevemente esposto le ragioni in contrasto. La soluzione di Aversa viene anche questa volta dalla sua dottrina sulla distinzione. Non si danno due entità reali, ma una sola concepita in modo diverso. Dunque, non ci sono due perfezioni distinte in realtà che siano confrontabili. Una medesima perfezione reale o è pensata come astrante dall'attualità, o come attuale. Nel primo caso è la perfezione dell'essenza, nel secondo dell'esistenza.

Non spenderemo parole per dimostrare che la trattazione di Aversa, sia in generale, sia in particolare, per quanto concerne il suo modo di concepire la distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza, è tra le più chiare e profonde del suo tempo. Il nostro autore pone con chiarezza principi e soluzioni che saranno largamente sviluppati ed utilizzati nella storia posteriore della disputa da parte di autori appartenenti sia al suo, sia ad altri ordini, ed i quali, come spesso succede, otterranno al loro tempo maggiore rinomanza di lui. Si può ben dire che i più risoluti fautori della distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza, che però non avessero l'intenzione di spingersi a negare con Hurtado de Mendoza ogni distinzione tra i due termini metafisici nella creatura, sostennero una dottrina che nei suoi principi e punti fondamentali è quella stessa enunciata da Raffaele Aversa ¹.

4. — Un indirizzo non diverso da quello di Aversa circa la distinzione tra l'esistenza e l'essenza si afferma qualche tempo dopo in Italia anche nell'opera del teatino Zaccaria Pasqualigo. La sua grande metafisica in due tomi, uscita a Roma nel 1634 e nel 1636 rispettivamente, è caduta in un ingiusto oblio. Chi volesse averne qualche succinta notizia dovrebbe ricondursi al Vezzosi che considera Pasqualigo un eclettico ². In realtà l'eclettismo del Pasqualigo, che poi non è altro che la sua indipendenza di giudizio, ha la sua ragione in ciò, che egli fu tra i maggiori metafisici della Controriforma. Le sue *Disputationes Metaphysicae* per mole si avvicinano a quelle di Suarez. Quanto al contenuto, Pasqualigo si tiene con rigore nell'ordine dei concetti trascendentali, come già aveva fatto Diego Mas. Coloro che al giorno d'oggi vanno discorrendo del primato ottenuto dal concetto di ente inteso come essenza ai tempi della Controriforma, e delle metafisiche dell'essenza che vi si sarebbero edificate sopra, se si rivolgessero al Pasqualigo potrebbero avere la soddisfazione di vedere attuata interamente la tendenza da essi combattuta. Qualunque cosa si pensi di questi problemi della neoscolastica contem-

¹ *Philosophia Metaphysicam Physicamque Complectens*, Auctore P. RAPHAELE AVERSA a Sanseverino, tomus primus, Bononiae, Ex Typographia H. H. E. Ducciae, 1650, pp. 245-291. L'imprimatur è del 1624.

² D. ANTONIO FRANCESCO VEZZOSI, *I Scrittori de' Chierici Regolari detti Teatini*, parte II, Roma 1780, p. 157: «Tratta il Pasqualigo la Metafisica col gusto de' suoi tempi: si protesta però non volere essere schiavo di alcun sistema, o sentenza; ma libero per tener dietro alla ragione da qualunque parte gli si affacci. Questa è la bella prerogativa di que' Filosofi, che tra gli antichi si dissero Eclettici».

poranea, è certo che Pasqualigo è autore chiaro e preciso in metafisica. La prolissità di cui si potrebbe incolparlo, a ben vedere, ha sempre l'onesta ragione di bandire ogni equivoco dal suo discorso.

Non ci occuperemo che di quei soli problemi concernenti l'essenza che Pasqualigo richiama in modo diretto nell'intraprendere la disputa sull'esistenza. Egli, dopo avere spiegato la natura dell'ente metafisico, che è composto dal genere e dalla differenza come suoi principi intrinseci, tratta delle essenze contenute nel composto metafisico « *tanquam eae, quae ex pluribus quidditativis praedicatis coalescunt* ». Il titolo della Disputa LXXVI è: « *Quid sint rerum Essentiae* ». In essa Pasqualigo considera l'essenza prescindendo dall'esistenza, e « *prout importat sola praedicata quidditativa, quibus unaquaeque res in suo esse quidditativo constituitur* » e viene determinata ad un certo grado dell'ente. L'« *esse quidditativum* » è tanto proprio della « *res* » da non convenire a null'altro. Come è naturale, i predicati quidditativi sono da prendere congiuntamente, perché, separatamente presi, alcuni di essi convengono anche ad altre cose. Pasqualigo espone il significato di tutti i termini che denotano l'essenza, che sono ben otto: essenza, quiddità, « *quod quid erat esse* », concetto obbiettivo, sostanza, « *ratio* », forma, natura. Quindi conclude: « *De hac ergo essentia sic accepta inquirimus, quid sit, & an ex se habeat aliquod verum esse, praecisa existentia* ».

Da questa formulazione della questione siamo ricondotti in modo naturale al classico problema del fondamento della possibilità. Infatti, Pasqualigo osserva che per tutti è certo che le « *res* », prima d'essere poste in atto, hanno il loro « *statum possibilitatis, de quo ex vi productionis transferuntur ad statum actualitatis* ». La questione posta sopra concerne, pertanto, la possibilità, « *quid sit, seu quid dicant rerum essentiae, prout sunt in statu possibilitatis* ». Le essenze, non appena prescindono dall'esistenza, sono perciò stesso considerate « *in statu possibilitatis* ».

Un altro punto è da tutti dato come certo, che debba precedere una potenza reale attuale, nella quale i possibili siano contenuti, da cui possano derivare, e dalla quale prendano nome di producibili. Infatti, il possibile da solo non ha l'« *esse existentiae* ». Siccome non si può risalire all'infinito nelle potenze produttive, ci si deve fermare ad una potenza prima « *quae ex vi suae essentiae actualis sit, & existens* ». Questa è l'onnipotenza divina, « *in cuius virtute omnia possible continentur* ». Ciò posto, ci si deve chiedere se, oltre all'onnipotenza divina, si debba ammettere qualcos'altro, o se per lo « *status possibilitatis* » basti

la sola onnipotenza. Inoltre, ci si deve chiedere se le essenze siano veri enti o non lo siano.

Da queste condizioni preliminari della disputa Pasqualigo passa all'esame delle diverse dottrine. La prima reputa che le essenze nello stato di possibilità non siano in sé un puro nulla, né significhino solo la potenza produttiva che le contiene, ma abbiano in sé un « esse attuale, quod vocant esse attuale essentiae », distinto dall'onnipotenza divina e spettante alle essenze « ab aeterno, & necessario », in modo che queste, con l'essere fatte esistenti, acquistino solo l'« esse attuale existentiae ». Tale dottrina è di Enrico di Gand, di Egidio Romano e di Albertini.

Pasqualigo riporta le principali e più note argomentazioni a favore dell'eternità dell'essenza, quindi espone la seconda dottrina che è opposta alla prima. Infatti, in essa si asserisce che, lungi dal significare un « esse attuale essentiae in seipsis ab aeterno », le essenze non partecipano nemmeno « simpliciter » della « ratio entis », ma sono non enti. È la tesi di Hurtado de Mendoza, che fu però preceduto da alcuni altri « Recentiores », i quali vogliono « quod rerum essentiae sint merum nihil, nec ullo pacto ijs conveniat ratio entis, prout a nihil contradistinguitur ».

C'è poi una terza dottrina, media tra le due estreme, e comune specialmente tra i tomisti. Per essa le essenze non hanno l'« esse attuale ab aeterno », ma nemmeno sono un puro nulla, e invece partecipano « veram rationem entis, per quam a nihilo contradistinguuntur ». Così pensano Hervaeus, Soncinas e gli altri tomisti, Capreolo, Fonseca, Suarez, Aversa « & fere communiter Recentiores ». Sono parzialmente d'accordo con loro Duns Scoto, Lychetus, Tartaretus e comunemente gli scotisti. Essi, infatti, negano « illud esse attuale essentiae, quod sit ab aeterno », ma, d'altra parte, concedono che le essenze siano qualcosa di reale. Si differenziano, però, dai precedenti autori, perché sostengono la produzione eterna di tutti i possibili da parte dell'intelletto divino in un essere intelligibile non reale, ma diminuito, che chiamano « esse cognitum ». È interessante notare come in questo « status quaestionis » Suarez è messo tra gli autori della sentenza media, mentre da altri, come abbiamo già veduto, è annoverato tra i fautori della dottrina estrema, e negatrice della realtà dell'essenza.

Pasqualigo stabilisce come prima conclusione che

rerum essentiae, praecise consideratae antequam producantur, nullum habent esse actuale, quod sit esse essentiae, sed dum producantur, recipiunt nedum existentiam, sed etiam actualitatem essentiae, ita ut sint terminus productionis, etiam secundum essentiam, & recipiant illud esse essentiae, quod in se includunt.

Pasqualigo sostiene sulla base del *De potentia* che questa tesi è di San Tommaso. Per la sua prima parte essa si oppone all'errore di Wycleff. Pasqualigo riconosce che gli autori della prima dottrina esposta non la pensavano come Wycleff. Ritiene, però, che siano da riprendere per avere chiamato attuale l'« esse essentiae » prima della creazione, e così avere dato l'impressione di attribuire alle essenze un'attualità indipendente da Dio, sebbene in realtà attribuiscono ad esse solo i « praedicata quidditativa actu ab ipsis participata ». Pasqualigo osserva che gli avversari, quando attribuiscono alle essenze l'« esse actuale », pretendono solo che

res possibles sint aliquid in se ipsis, actu participans illud esse possibile, seu illud esse quidditativum, quo constituuntur, non autem, quod tale esse sit de potentia reductum ad actum.

Questo è un tratto d'indubbia finezza intellettuale tra le polemiche violente ed intransigenti dei metafisici della Controriforma.

La seconda parte della prima conclusione per Pasqualigo segue dalla prima. Se le essenze non hanno attualità prima della creazione, occorre che divengano attuali in virtù di questa « etiam secundum suum esse essenziale ». Pasqualigo insiste nel sostenere che « illud esse essentiae » è un « esse actuale », e perciò è impossibile che non sia partecipato. Ma da ciò segue ancora una volta che l'« esse essentiae » è termine della creazione. Già compare, però, in questo ragionamento il concetto che l'essenza è « quid exemplificatum per divinas ideas ». La dipendenza essenziale da Dio secondo Pasqualigo abbraccia l'intero essere della creatura.

Dopo avere stabilito che le essenze non hanno una attualità antecedente alla loro produzione, ma che la ricevono per intero dalla causa produttrice, Pasqualigo pone la sua seconda conclusione: « rerum essentiae, seu possibilis, antequam producantur, non sunt aliquid in seipsis ». Egli intende sostenere che le essenze non hanno in se stesse e nello stato di possibilità un essere diverso da Dio ed indipendente da ogni causa. Al contrario, esse « omnino nihil sunt, hoc est nullum participant esse,

neque etiam possibile, quo in seipsis aliquid sint ». Tale conclusione sembra opporsi al sentimento comune, ma a ben considerare la cosa, si vedrà che è conforme alla verità e spiega bene la natura del possibile e dell'essenza.

La prova della seconda conclusione è che Dio è la vera radice delle essenze. I « *possibilia secundum statum possibilitatis considerata* » dipendono, dunque, da Dio e « *dicunt ordinem transcendentalem ad ipsum* ». In tanto sono possibili, in quanto possono essere prodotti, sicché, se Dio non fosse, neppur essi sarebbero possibili: « *Continentur ergo possibilia in Deo tanquam in causa, a qua produci possunt, & tanquam in Idea a qua repraesentantur* ». È chiara la conseguenza di tale dottrina. I possibili in quanto meri possibili, ossia le essenze, « *non sunt aliquid in seipsis, sed tantum in causa* ». Infatti, sono prima nella causa che in se stessi, giacché la causa antecede l'effetto. Tosto che qualcosa è « *extra causam* », perciò stesso è « *in actu existentiae* ». Quindi è impossibile che le « *res sint aliquid in seipsis, nisi fiant existentes* ». Per conseguenza, nello stato di possibilità saranno solamente « *in causa* ».

Su tali fondamenti Pasqualigo respinge l'obiezione che essere « *extra causas* » è necessario ai possibili per essere attuali in se stessi, ma non per essere in se stessi possibili, perché a ciò basta la possibilità intrinseca che ogni « *res* » ha « *ex seipsa* ». Al contrario, egli sostiene, l'« *esse* » che le « *res* » significano « *in seipsis* » è quello stesso contenuto « *virtualiter in causa nedum secundum speciem, sed etiam secundum numerum* ». Ancora, è certo che l'« *esse aliquid in seipso* » s'opponesse all'« *esse aliquid in causa* » ed è qualcosa di contraddistinto dalla causa. È quindi impossibile che i possibili in quanto possibili siano qualcosa in se stessi senza essere fuori della causa ed esistenti. Col concepire qualcosa come avente il suo essere in se stessa, concepiamo fuori della causa ciò che era contenuto in essa virtualmente.

Un'altra prova della seconda conclusione procede così: « *Dum possibilia fiunt existentia, illis communicatur essentia propria ipsorum* ». Infatti, l'essenza è termine formale della produzione; poiché fuori di Dio non c'è nulla che non sia comunicato da Lui. Non può quindi accadere che i possibili abbiano « *suum esse essenziale in seipsis, quo mediante aliquid sint* ». Infatti, se l'avessero già, non potrebbero mai riceverlo dalla causa.

Pasqualigo passa poi a sostenere che, sebbene le essenze, prima di essere poste in essere, non siano nulla « *in seipsis* », esse significano,

tuttavia, « connexiones praedicatorum essentialium, quae dantur ab aeterno, & omnino necessariae sunt; ita ut implicant, aliter se habere ». Questa è la sua terza conclusione, la quale è avversa alla seconda dottrina da lui esposta, che nega tali connessioni di predicati essenziali « tanquam reales, & aeternas ». Quella di Pasqualigo è, tuttavia, la dottrina comune. Egli cita S. Tommaso, Alberto Magno, Gaetano, Capreolo, Enrico di Gand, Hervaeus, Soncinas, Ferrariensis, Fonseca, Suarez, Aversa, Aristotele e S. Agostino. Le idee divine, il loro essere la vita stessa di Dio, il loro essere necessarie ed immutabili « in repraesentando », forniscono a Pasqualigo la prova della eternità, necessità ed immutabilità delle connessioni dei predicati essenziali. Le « res », infatti, non possono essere altrimenti da come sono rappresentate dalle idee divine. Perciò, i predicati quidditativi, « quibus rerum essentiae coalescunt », non possono combinarsi tra loro che nel modo immutabile ed eterno con il quale sono rappresentati dalle idee divine.

Pasqualigo dimostra, per conseguenza, che l'onnipotenza divina è regolata dall'intelletto divino, « iuxta ideas repraesentantes quid, & quo modo operandum sit ». Le idee divine sono, quindi, anche la causa di quella possibilità intrinseca che ciascuna cosa possiede. La possibilità dipende dall'idea divina « quae tanquam causa a priori infert possibilitatem talis rei, & connexionem talium praedicatorum ad componendam talem naturam ». È la sua quarta conclusione: « istae connexiones praedicatorum essentialium fundantur in Ideis divinis, & virtute causativa Dei ». Essa conferma che il perno di tutto il suo ragionamento sono le idee divine.

Pasqualigo distingue le connessioni dalle idee e dalla virtù causale da cui dipendono, e le concepisce come concetti obbiettivi risultanti dalla conoscenza del contenuto rappresentativo delle idee e della potenza divina. Questi concetti obbiettivi « sunt positivi, & important esse essenziale rerum », contro ciò che pensa Fonseca il quale non vede in essi che la negazione della diversità del predicato dal soggetto. Che le idee, o la virtù causativa di Dio, siano un fondamento sufficiente delle connessioni, è evidente. Le idee rappresentano tutto ciò che Dio può fare, e perciò tutti i predicati quidditativi che possono essere connessi in ordine alla costituzione di un'essenza. Un intelletto sia divino, sia altro da Dio, potrà « ex vi Idearum » formare il concetto oggettivo di qualunque essenza e dei predicati essenziali che in essa sono connessi.

Da questa dottrina Pasqualigo ricava la conseguenza che le essenze

ed i possibili non significano altro « a parte rei » che la potenza divina e le idee divine. Questo è quanto dire che, prima della creazione,

nihil aliud reperiebatur a parte rei, in quo salvarentur rerum essentialiae, atque possibilis, quam ipsemet Deus, in cuius virtute, & exemplari res omnes continebantur.

Non si deve, infatti, dimenticare che i possibili non sono « aliquid in seipsis, sed tantum in causa », e che le connessioni di predicati essenziali, di cui constano le essenze, hanno un fondamento in Dio solo, « & extra ipsum nihil sunt, nisi forte in aliquo intellectu concipiente ex vi Idearum, & divinae omnipotentiae, quid Deus possit facere ». Allora le connessioni acquistano un essere obbiettivo nell'intelletto. Ma, prima che Dio creasse un intelletto, le connessioni si trovavano solo in Lui. Da qui Pasqualigo conclude ancora che non si dà « ille status, quo rerum naturae considerantur in ipsis, seu sunt in seipsis, dicentes purum esse essenziale praescindens ab esse existentiali ». Le creature non sono « in seipsis », se non quando esistono « in suis individuis ».

Pasqualigo conclude che « res omnes » hanno un unico stato « quo in seipsis sint aliquid »: quello dell'esistenza attuale. Hanno anche altri « status essendi ». Infatti, esistono « virtualiter in causa, & suis exemplaribus, qui est status possibilitatis ». Esistono ancora « obiective » nell'intelletto che concepisce i possibili

quatenus provenire possunt a divina virtute, & tunc habent esse intentionale. Praeter autem hos status nullus alius assignari potest, qui vere reperitur, & conformis sit naturis rerum.

Infine, Pasqualigo rigetta la distinzione delle connessioni dei predicati dalle essenze basata sulla tesi che le prime sarebbero eterne, e non le seconde. Per lui

rerum connexiones nihil aliud sunt, nisi ipsa praedicata quidditativa, quibus rerum essentialiae constituuntur inter se unita; statim autem, ac intelliguntur unita praedicta quidditativa, quibus aliqua essentia coalescit, intelligitur etiam ipsa essentia, quia ex partibus consurgit totum, & statim ac partes uniuntur, intelligitur etiam consurgere totum.

Da più di un accenno dato sopra il lettore già avrà compreso che questa fu la particolare concezione dell'essenza formatasi da Pasqualigo.

Pasqualigo passa a trattare l'ultimo punto della difficoltà da cui aveva preso le mosse. Egli ha negato che le essenze ed i possibili siano « aliquid in seipsis ». Sembra, dunque, che si debba concludere che nemmeno

abbiano « *veram rationem entis* ». Ma, al contrario, è anche vero che essi si distinguono dal nulla, hanno una propria diversità essenziale, e comportano una positiva possibilità. Cose tutte che non si vede come possano essere garantite senza ammettere che significhino « *veram rationem entis* ». Per sciogliere questi dubbi Pasqualigo pone la sua ultima conclusione: « *nimirum rerum essentias sive considerentur in universali, sive ut sunt immersae in individuis, praecisa actualitate, seu existentia, adhuc dicere veram rationem entis* ». Certo, non si deve intendere che questa ragione la dicano « *in seipsis* » prima d'uscire dalla potenza divina e dalle idee divine. Poiché, però, ogni ente, prima d'essere prodotto,

potest extrahi de divina potentia, atque Idea, secundum esse obiectivum, quo res promovetur ad esse intentionale, idcirco secundum hoc esse obiectivum, rerum essentiae important veram rationem entis.

Esse la comportano non solo in quanto rappresentate da un atto di intellesione, ma anche come termine ed oggetto della intellesione medesima. Questo sembra a Pasqualigo conforme alla distinzione dei due sensi dell'ente reale insegnata dal Gaetano.

Pasqualigo si fonda ancora una volta sulle idee divine, ed argomenta che si suppone che l'intelletto concepisca il vero termine dell'idea, e perciò bisogna che concepisca un vero ente, perché l'idea divina rappresenta un vero ente e non il nulla. Come l'idea contiene « *in repraesentante* » una « *vera ratio entis* », così nel concetto obbiettivo formato dall'intelletto « *ex vi Ideae* » ci dev'essere una « *vera ratio entis* ». Come ultimo argomento a favore dell'entità delle essenze « *in esse obiectivo* », Pasqualigo adduce che la ragione formale dell'ente è per sua natura « *quid transcendens* », onde

imbibitur in quacumque ratione quidditativa, & sicut intra ordinem rerum actualium est fundamentum totius realitatis actualis, ita intra ordinem essentialium est fundamentum cuiuscumque essentiae.

Poiché nelle essenze concepite senza l'esistenza è implicata la « *vera ratio formalis entis* », nessuno potrà negare che le essenze comportino una « *vera ratio entis* ».

Esaurita l'esposizione della propria dottrina, Pasqualigo passa alla polemica con le dottrine avverse. Le sue repliche alle ragioni dei fautori dell'eternità attuale delle essenze non contengono nulla di più delle teorie che si sono esposte, e confermano che per lui è sufficiente che il possibile sia « *ens in esse obiectivo* », e non è necessario che sia « *ens*

in seipso ». Molto vigorosa, invece, è la replica di Pasqualigo ad Hurtado de Mendoza. Egli concede allo spagnuolo che la potenza esclude l'atto che le corrisponde. Ma osserva che

ens ut sic latius patet, quam ens actuale, & comprehendit non solum existentia, sed etiam possibilis; quae quamvis non sint actualia, non sequitur, quod in esse obiectivo non sint simpliciter ens.

Alla conferma risponde ancora più chiaramente:

Quod si loquamur de ente essentialiter, seu nominaliter sumpto, falsum esse, quod negari possit de possibilibus... Si vero loquamur de ente participialiter sumpto, prout importat actualitatem essendi, potest quidem de possibilibus negari: non hinc tamen sequitur, quod possibilis non dicant veram rationem entis in esse obiectivo.

5. — La Disputa LXXVII concerne le cause delle essenze possibili. Essa ci riguarda perché precisa meglio la concezione di Pasqualigo concernente la realtà del possibile « in esse obiectivo ». Risulta chiaro dalla disputa precedente che le essenze nello stato di attualità hanno una causa. La questione posta concerne, dunque, solo le essenze nello stato di possibilità. Ma in questo stato esse dicono più cose: la virtù produttiva di Dio, in cui sono contenute; le idee divine da cui sono rappresentate; l'« esse obiectivum » che possono avere nell'intelletto che le pensa prima che esistano. Solo in quest'ultimo senso la disputa può essere sostenuta, giacché la virtù divina e le idee sono eterne come Dio stesso. Si deve precisare, inoltre, che la causa di cui può parlarsi è soltanto quella esemplare o ideale, e non già l'efficiente che è ordinata all'attualità e non alla possibilità, e non tocca l'« esse obiectivum » inteso come oggetto rappresentato, e non come rappresentazione in atto.

Ciò posto, il punto della difficoltà è di sapere se le essenze possibili abbiano la possibilità intrinseca « omnino ex se », o se l'abbiano da una causa estrinseca esemplare. Siccome il caso dell'impossibile non è diverso, Pasqualigo fa vedere bene gli opposti inconvenienti che derivano dall'accoglimento di ciascuna delle due tesi. La prima rende le essenze del tutto indipendenti da Dio; la seconda accolla a Dio il difetto in cui consiste l'impossibile. Entrambe le tesi hanno avuto i loro partigiani. Per la prima stanno Soncinas e Gaetano, Suarez ed Aversa. Per la seconda Capreolo, Albertini e Fonseca.

La soluzione è trovata da Pasqualigo nell'infinita potestà efficiente, e insieme nell'infinita potestà ideale rappresentativa che compete a Dio.

Ciò premesso, in particolare la possibilità intrinseca delle essenze è fatta consistere da Pasqualigo in ciò che « *rationes illae formales, seu praedicata quidditativa, quibus coalescunt, conveniant inter se, & compossibiles sint ad constituendam unam naturam* », mentre l'impossibilità consiste, a sua volta, « *in eo, quod rationes formales impossibiles sint ad constituendam unam naturam* ». La compossibilità dei predicati e delle ragioni formali, in cui consiste questa possibilità intrinseca delle essenze, viene fatta derivare dalle idee divine « *quia in tantum conveniunt illa praedicata inter se ad constituendam unam naturam, in quantum imitantur ideas divinas, & dicunt illud, quod ideae repraesentant* ». Vi è così una duplice ragione del possibile. Una intrinseca e formale che consiste nel non includere contraddizione, ma nell'avere « *rationes formales bene convenientes in unam naturam* ». L'altra estrinseca consistente nelle idee divine e nella virtù produttiva di Dio, che ne sono la causa. Le idee divine sono infinite « *in repraesentando* », e « *cum sint ipsemet Deus* », non hanno causa che possa determinarle, così come non l'ha l'onnipotenza divina. Sicché, quando si chiede perché le idee divine rappresentino l'uomo e non la chimera, « *nulla ratio assignari potest* ». Se si chiedesse perché Dio è Dio, si potrebbe al massimo dare una ragione formale col dire che è « *ens infinitum* ». Neppure, quindi, si può dare una causa, se non formale, del perché le idee divine rappresentino questi enti e non altri, ed è che « *repraesentant Deum tali pacto se posse comunicare ad extra* ».

L'ultimo problema posto da Pasqualigo sulle essenze, che interessa il nostro argomento, e che in sé assomma i risultati delle due dispute da noi esposte, concerne la potenza obbiettiva: « *an videlicet creaturae, antequam existant, ex vi sui esse essentialis sint in potentia obiectiva* ». Esso è un argomento di controversia tra tomisti e scotisti. I tomisti negano la potenza obbiettiva, ed asseriscono che prima della creazione non c'è altro che la potenza attiva nella cui virtù la creatura è contenuta, e l'« *exemplar* » per il quale è rappresentata. Al contrario, gli scotisti sostengono che si dà una potenza obbiettiva intrinseca alle creature possibili. Anche Gaetano, a giudizio di Pasqualigo, sarebbe di questo avviso, e del pari Egidio Romano. Albertini difende « *ex professo* » la potenza obbiettiva, e cita a proprio favore Enrico di Gand. Pasqualigo contesta, però, l'interpretazione data da Albertini alla dottrina della potenza oggettiva propria di Enrico di Gand. Quindi, dall'esame del testo aristotelico e dalla interpretazione data da Enrico di Gand, conclude che la potenza oggettiva non è un'idea conforme alla dottrina

peripatetica, la quale, a cagione dell'eternità ed unicità del mondo, può ammettere solo la potenza soggettiva della materia. Nonpertanto, in accordo con le conclusioni sostenute in precedenza, Pasqualigo afferma

quod vix difficultas esse potest de hac potentia obiectiva, & potest in omnium sententia admitti, etiam Thomistarum, si tamen recte explicetur, quod sit, aut in quo consistat.

Un punto, anzitutto, è certo. Non deve essere ammessa la concezione scotistica della potenza obbiettiva, perché essa ne fa un « quid extra Deum » che dalla parte della creatura corrisponde « ex opposito potentiae activae Dei », e conferisce così alle creature d'essere « aliquid in seipsis a se », mentre si è dimostrato che le essenze possibili non sono nulla in sé stesse. Siccome, però, Pasqualigo ha sostenuto che, in virtù della potenza attiva e delle idee divine, le essenze sono concepibili da parte di un intelletto, in modo che a questo « obijciatur » proprio l'« esse » che può essere comunicato alle essenze quando sono poste in atto, ed ha sostenuto che codesto « esse » non è attuale, bensì « quid possibile, & communicabile », ne consegue che esso « se habeat tanquam quid potenziale, & quod substerni possit actualitati ». Infatti, quell'« esse » lo concepiamo privo d'attualità. Quando poi concepiamo la « res » esistente, « concipimus illud ipsum esse essentiae possibilis cum actualitate ».

Da questa dottrina, che vede nell'« esse obiectivum », in quanto possibile e comunicabile, la possibilità di pensarlo come un sostrato, e quasi come un soggetto dell'attualità, Pasqualigo ricava la sua concezione della potenza obbiettiva. Egli afferma:

Stante ergo hoc nostro modo concipiendi, illud esse essentiae possibilis, quod nobis, ut communicabile obijcitur, dici potest potentia obiectiva, se habet enim ut quid potenziale: quia, ut diximus, obijcitur tanquam aliquid, quod potest substerni actualitati; rursus hoc potenziale se habet in ordine ad intellectum, & ideo obiectum dici potest, & hoc pacto concedi potest potentia obiectiva, in ordine scilicet ad nostrum intellectum concipientem essentias possibles, tanquam quid potenziale.

È in questa accezione che secondo Pasqualigo anche i tomisti concederanno che si dia la potenza obbiettiva, giacché in ultima analisi questa è tale « solum respectu intellectualis agentis ».

6. — Abbiamo voluto esporre con precisione questa concezione della potenza obbiettiva perché essa è premessa da Pasqualigo alla sua dottrina dell'esistenza:

essentiae correspondet existentia, tanquam actus quidam correspondens eiusdem possibilitati. Diximus enim, quod rerum essentiae, consideratae se solis praecisa existentia, quamvis in se nihil sint, tamen obijciuntur secundum suum esse quidditativum intellectui; atque secundum ipsum se habent, veluti potentia obiectiva, qua mediante constituuntur in potentia ad actualem existentiam, per quam ponuntur a parte rei.

Le premesse delle dispute di Pasqualigo concernenti l'esistenza sono due: che l'essenza, in quanto prescinde dall'esistenza, in sé non è nulla; che considerata come potenza oggettiva nel modo spiegato, è in potenza all'esistenza attuale.

Nella Disputa LXXXI Pasqualigo comincia a trattare dell'esistenza con lo stabilire, anzitutto, i punti ritenuti certi, e separarli da quelli incerti. La prima cosa certa è che l'esistenza è « aliquid reale spectans ad rem, quae existit ». Il suo effetto è, infatti, di « costituere rem extra causas ». Occorre, perciò, che l'esistenza sia intrinseca a ciò che esiste. Vale la considerazione ormai tradizionale nella scolastica della Contro-riforma, che le « res » non esistono per una denominazione estrinseca, ma « per suum esse intrinsecum ». Da ciò segue ancora che l'esistenza è « veluti actus quidam, seu forma, qua res constituatur in esse actuali, seu a parte rei ». Essa è un atto primo perché è quello « qui primo convenit rei, prout ponitur in rerum natura ». È tale, inoltre, in paragone delle operazioni. Infine, perché « reducit essentias de potentia obiectiva ad actum ». Da questo segue che l'esistenza, in quanto significa l'« exercitium existendi », non è essenziale alla cosa che esiste ed è un predicato di Dio solo. L'esistenza non è parte dell'essenza creata, né un suo costitutivo, ma ha con essa un rapporto contingente. Ma è pur vero, secondo Pasqualigo, che l'esistenza possibile, in quanto significa la potenza all'esistenza attuale, è inseparabile dall'essenza. Quando l'essenza è pensata in modo adeguato, dev'essere sempre pensata con tale ordine all'esistenza,

statim enim, ac praedicata quidditativa concipiuntur, non involvere implicantiam in sua connexione, atque concipiuntur connexa, consequitur ad ipsa talis ordo ad existendum.

Dalle cose dette se ne deduce ancora un'altra, « nimirum existentiam esse aliquid, quod convenit rebus ex vi productionis », giacché appunto

è « *actus reducens rem de potentia obiectiva ad esse actuale formaliter* ». Perciò, si suol dire che essa è l'effetto proprio della causa efficiente. Da ciò è anche manifesto che, in paragone dei predicati quidditativi, l'esistenza è atto ultimo perché presuppone « *totum esse essentiae completum, atque in seipso constitutum* », beninteso non « *secundum esse reale* », ma « *secundum esse obiectivum* ». Come l'essenza possibile per la sua non contraddittorietà antecede l'esistenza possibile, così anche « *in rebus actualibus* » conserva questa priorità rispetto all'esistenza.

In breve, i presupposti di Pasqualigo sono i seguenti:

Quod videlicet existentia sit quid reale intrinsecum rei, quae existit, se habens ad modum actus, qui quidem sit primus in ordine actualitatis, respectu vero essentiae sit ultimus, & ad ipsam contingenter se habens.

È non piccolo merito di questo autore avere saputo raccogliere ed ordinare in una dottrina i concetti che erano divenuti comuni ed accettati ai suoi tempi circa l'esistenza.

Stabiliti i presupposti, la difficoltà consiste nel sapere « *quidnam sit iste actus, & quid de suo formali importet* ». La prima dottrina ricordata da Pasqualigo è quella di Bañez, per il quale l'esistenza è « *quoddam accidens in unaquaque creatura receptum, cui formaliter hoc praestet, quod fiat extra nihil* ». Bañez non ha stabilito la tradizione della dottrina, onde Pasqualigo reputa che essa provenga da qualche moderno dei tempi di Bañez. Riconosce, però, che essa si può desumere da alcuni arabi, quali Avicenna ed Alfarabi, come riferisce S. Tommaso. Pasqualigo, accanto a quella di Bañez, ricorda anche la concezione di Molina, che fece dell'esistenza un accidente perché la identificò con la durata. La dottrina opposta nega tanto che l'esistenza sia un accidente, quanto che sia una sostanza, « *ita ut ad nullum praedicamentorum directe pertineat; sed tantum reductive ad illud, cuius est existentia* ». Onde, l'esistenza della sostanza spetta al predicamento della sostanza, quella della quantità al predicamento della quantità, e così di seguito. Questa dottrina è di S. Tommaso, Alessandro di Hales, Gaetano, Capreolo, Egidio Romano, Hervaeus, Bañez, Suarez, Albertini ed Aversa. La dottrina si trova anche presso altri autori, soprattutto tomisti, come Javelli e Sencinas.

Se a questi autori si chiede quale sia il significato formale dell'esistenza, Suarez risponderà che è come una parte di quel predicamento cui la « *res* » appartiene; ancora che è come un atto dell'essenza che

costituisce insieme con essa un « unum per se »; infine, che, siccome le « res » stanno nei predicamenti solo come possibili, e non come esistenti in atto, per conseguenza solo l'esistenza possibile appartiene « reductive » ad un predicamento. Duns Scoto, per parte sua, risponderà che l'esistenza è una relazione aggiunta all'essenza grazie alla quale questa è ordinata alla causa efficiente da cui riceve l'essere. Per Bañez, invece, essa è il « terminum complementem dependentiam substantiae quantum ad hoc, quod fiat, & sit extra nihil ».

Per giungere a stabilire quella che per lui è la verità, Pasqualigo comincia col dimostrare che l'esistenza non è un accidente predicamentale. Un primo gruppo di argomenti mostra che l'accidente fisico presuppone già esistente in atto il soggetto cui appartiene. Maggiore interesse hanno altre argomentazioni che ci avviano alla comprensione del concetto di esistenza di Pasqualigo. Egli svolge in una di esse il concetto che l'esistenza è il complemento della sostanza che col trarre quest'ultima all'attualità la eleva al suo stato di perfezione. Pasqualigo dimostra ancora che l'esistenza è comune a tutti i predicamenti. Infatti, « existentia non minus patet, quam ipsum ens », nel senso che

in quocunque reperiatur ratio entis cum coeteris gradibus essentiae, qui necessarij sunt ad constituendam unam integram entitatem, in eo quoque reperiatur existentia correspondens cuicunque gradui essentiae.

Ben piú, l'ente è la radice medesima dell'esistenza, onde questa deve adeguarsi con essa, e non limitarsi ad un ente di un genere determinato che sia la sostanza o l'accidente:

Imo existentia debet adaequari cum ipso ente, siquidem cadit etiam supra ipsam rationem entis, & esse ens, est radix existentiae, quia eo ipso, quod aliquid est ens, potest etiam existere, saltem aliquibus alijs gradibus essentiae superadditis; unde prima radix, in qua fundatur existentia, est ratio entis; quod autem ab alio derivat, tanquam a radice, debet cum ipso adaequari.

Bisogna, dunque, concludere che l'esistenza spetta al complemento di qualunque cosa che è in un predicamento, e non può essere un accidente di un determinato predicamento. Pasqualigo viene cosí a concepire l'esistenza come « actus dans ultimum complementum rei, cuius est existentia ».

Un'importante estensione di questi concetti di Pasqualigo è il suo rifiuto di considerare l'esistenza un accidente nel senso logico del quinto predicabile. Secondo Pasqualigo anche l'accidente comune, che è il

quinto predicabile, presuppone l'esistenza del soggetto: « hoc enim est de ratione connexionis accidentalis, ut possit esse tantum inter extrema existentia ».

Pasqualigo passa poi a confutare le concezioni particolari da lui esposte. Rifiuta la tesi di Suarez, per il quale l'esistenza è « pars illius, quod ponitur in praedicamento », perché l'esistenza possibile, cui Suarez si riferisce, non è « pars essentiae ». Egli respinge del pari la dottrina di Duns Scoto che vede in essa una relazione alla causa efficiente, sia perché la relazione presuppone l'esistenza, sia perché questa non è riducibile ad un predicamento determinato, « sed vagetur per omnia, & tam late pateat, sicuti essentia tanquam actus illi correspondens ». Non si può nemmeno dire che l'esistenza sia una relazione trascendentale. Con ciò si evita di porla in un determinato predicamento, ma non si evitano affatto gli altri inconvenienti messi in luce da Pasqualigo, soprattutto questo, che l'esistenza nella sua ragione formale non significa « ordinare rem ad aliud, sed ipsam constituere in esse actuali ».

Nemmeno è vera la particolare concezione di Bañez, che l'esistenza sia « id, quo res existit extra nihil ». Essa si fonda sull'uso, falso in metafisica, del presupposto teologico che « rerum existentia possit suppleri a Deo », come accade per l'umanità del Cristo rispetto al Verbo. Contro Bañez Pasqualigo argomenta che la « res » non è

extra nihil secundum solam existentiam, sed etiam secundum essentiam, siquidem res secundum totum esse, quod in ipsis dicunt, nempe secundum omnia sua essentialia, sunt quid reale positivum.

Perciò anche nell'essenza come tale bisogna che ci sia la ragione formale intrinseca « qua fiat extra nihil ». E questa non potrà, dunque, essere l'esistenza, bensì sarà la « ratio entis communissime sumpti, quae habet de suo formali, quod a nihilo contradistinguat ».

Da quest'ultima polemica con Bañez Pasqualigo giunge alla sua conclusione:

Quare concedendum est, existentiam de suo formali nihil aliud importare, quam actualitatem rei. Hanc autem actualitatem nihil aliud esse, quam rationem formalem, per quam res constituitur in seipsa, seu per quam habet formaliter in seipsa illud esse, quod illi potest a causa communicari.

Per Pasqualigo questo concetto spiega « evidentem propriam rationem formalem existentiae ». Tutte le prove che egli dà del suo asserto si riducono a questo, che l'esistenza è ciò che costituisce la differenza formale tra il

potenziale e l'attuale: « ratio, per quam formaliter res habent esse actuale in seipsis, non est aliud, quam existentia ». Ciò risulterà con maggiore chiarezza

si ponatur existentia identificata cum essentia, tunc enim existentia nihil aliud erit, quam ipsamet essentia, prout actu existit, seu prout est aliquid actuale in seipsa.

Il concetto di Pasqualigo che l'esistenza conferisce l'attualità intrinseca alla « res » ci porta già alla conclusione della sua identità con l'essenza, alla tesi suareziana che l'esistenza non è che l'essenza attuale. Ben presto vedremo come essa sarà svolta da Pasqualigo in un senso radicale. Né si può tacere che quest'ultimo e definitivo svolgimento che conduce Pasqualigo a farsi assertore della distinzione di ragione raziocinante tra l'esistenza e l'essenza, prende le mosse anche dal concetto tomistico dell'esistenza come complemento ultimo, come si è veduto sopra. Ciò è molto importante dal punto di vista storico, giacché i tomisti posteriori Biagio della Concezione e Philippus a SS. Trinitate non disporranno, per sostenere la distinzione dell'esistenza dall'essenza « ut res a re », che di questo stesso concetto dell'esistenza come ultimo complemento, il quale già da Pasqualigo viene usato per giungere all'opposta conclusione di una distinzione di ragione raziocinante tra i due ben noti termini metafisici.

7. — È presupponendo che l'esistenza sia

aliquid pertinens ad complementum rei, quae existit, & quod formaliter dicat rationem illam, per quam res constituatur aliquid in seipsa, seu per quam constituatur aliquid actuale, & existens,

concetti nei quali si riassume tutta la sua dottrina dell'esistenza, che Pasqualigo chiede se, così concepita, l'esistenza si distingua « a parte rei » dall'essenza, « quae quidem quaestio celebris est apud Doctores ». Per lui si tratta, dunque, di un problema famoso ed ancora attuale della metafisica. Fondandosi sul presupposto che si è indicato, e della cui importanza storica abbiamo già parlato sopra, anche Pasqualigo pone la questione nel senso divenuto classico dopo Suarez, cioè se l'esistenza si distingua « a parte rei » dall'« esse actuali essentiae », ed aggiunga a questa « aliquid reale », che è l'« Esse actuale existentiae ». Per conseguenza, il problema è, se « a parte rei » ciascuna « res » abbia « duo esse actualia »: l'« esse essentiae » e l'« esse existentiae », oppure se l'esistenza si identifichi con l'essenza attuale in modo da costituire con

questa un unico « esse » che è insieme essenza ed esistenza. Pasqualigo mette ben in chiaro che la questione non deve essere posta per l'essenza « prout dicit pura essentialia ». Infatti, è certo che l'esistenza non può essere inclusa « in puris essentialibus », perché altrimenti converrebbe alla creatura in modo necessario, e non contingente. Proprio da ciò deriva che noi possiamo concepire l'essenza della creatura senza concepirne l'esistenza. Nella questione l'essenza dev'essere intesa, invece, come avente un « esse » partecipato e comunicato in atto, e posto in natura fuori delle cause. Dio solo, diversamente dalla creatura, esiste per essenza, e perciò appunto l'esistenza creata presuppone una causa efficiente.

La prima dottrina annoverata da Pasqualigo è quella che sostiene la distinzione « tanquam res a re », ed ammette in qualunque ente esistente due entità: l'essenza e l'esistenza, le quali s'uniscono per costituirlo. Essa è di Capreolo, Gaetano, Egidio Romano, Ferrariensis, Soncinas, Domenico di Fiandra, Mattia Aquarius, Javelli, Zumel, Bañez e di tutti i tomisti in generale. Non mancano alcuni « Recentiores » estranei alla scuola tomistica che pure sostengono questa opinione divenuta un principio invalso. Infine, Giovanni di Jandun la sostiene per le sole sostanze corruttibili. Pasqualigo ricorda che i tomisti sogliono citare a proprio favore Alberto Magno, Avicenna, Alfarabi, Boezio e soprattutto S. Tommaso: « Sed praecipue haec sententia emanavit ex Divo Thoma », del quale Pasqualigo riporta alcuni celebri testi. Le principali prove a favore della dottrina tomistica riportate da Pasqualigo sono quelle ben note, sebbene alcune di esse siano attinte da Albertini.

Vi sono « alterae duae sententiae celebres » circa la distinzione. La seconda è quella che sostiene la distinzione reale non « tanquam res a re, sed solum ex natura rei ». Ne sono fautori Duns Scoto, Enrico di Gand, Fonseca, Molina, Albertini. Tra i tomisti la segue Soto, « eamque probabilem putat Bannes ». Essa è comune tra gli scotisti. Questi autori differiscono tra loro perché alcuni tra l'essenza e l'esistenza pongono una distinzione modale, come Fonseca. Altri, invece, una distinzione formale « ex natura rei », come gli scotisti « quos sequitur Albertinus ». Pasqualigo mette, dunque, Albertini tra gli scotisti, quantunque egli si protestasse tomista. È da rilevare che anche Pasqualigo ha notato la concessione fatta da Bañez ai sostenitori della distinzione « ex natura rei », tra i quali sono i gesuiti Fonseca e Molina. Tutti questi autori sfruttano a loro vantaggio gli argomenti che militano a favore della distinzione « ut res a re ».

La terza dottrina sostiene che l'esistenza non si distingue dall'essenza « nullo pacto a parte rei », ma « solum per intellectum ». Hanno questo convincimento Alessandro di Hales, Pietro Aureolo secondo Capreolo, Durando di S. Porciano, Hervaeus, Gabriele Biel, Gregorio da Rimini, Achillini, Palacios, Suarez, Pererio, Vazquez, Gregorio di Valenza, Rubio, Hurtado de Mendoza, quasi tutti i « Recentiores », anche tra i teologi, « & novissime hanc opinionem explicavit Aversa ». Nemmeno questi autori concordano tra loro. Parecchi, tra i quali Suarez è il principale, sono fautori di una distinzione di ragione raziocinata con fondamento « in re ». Altri, come Alessandro di Hales, sostengono che l'essenza e l'esistenza sono una medesima entità secondo diverse relazioni: in rapporto alla conoscenza divina essa è essenza; in rapporto con la potenza divina è esistenza. Altri ancora, come Gabriele Biel, Durando di S. Porciano, Achillini, Gregorio da Rimini « atque omnes Nominales » negano la differenza secondo la cosa significata, e la ammettono solo « secundum grammaticalem significationem ».

Per avvicinarsi alla soluzione della questione Pasqualigo comincia col rigettare la « prima sententia Thomistarum ». Anzitutto, Pasqualigo non teme di mostrare che, a suo giudizio, la composizione dell'essenza con l'esistenza come potenza con un atto non può evitare di configurarsi come una composizione di materia e forma, e di rovinare in tal modo tutta la dottrina tomistica sulle sostanze spirituali. Non serve dire che l'esistenza non comporta un atto essenziale, ma esistenziale, perché secondo Pasqualigo « actus, qui ex genere suo ordinatur ad complendam potentiam aliquam, est actus informativus ». Anzi, a ben vedere, l'esistenza significa anche un atto essenziale, « quia habet suum esse quidditativum, ex vi cuius ordinatur ad actuandam, & complendam essentiam ». Pasqualigo svolge a lungo questi punti e ne mostra tutte le conseguenze negative per i tomisti. Il suo modo di intendere il rapporto tra potenza ed atto nella distinzione reale tomistica potrà non piacere ed essere criticato. Ma bisogna riconoscergli il merito di non avere esitato a riportare la posizione tomistica alla sua vera matrice aristotelica.

Il secondo principale argomento di Pasqualigo contro la distinzione reale tomistica è il processo infinito che essa comporta nell'esistenza. Si risponderà che, sebbene l'esistenza includa i suoi predicati quidditativi, non ne segue che significhi un'essenza da cui debba distinguersi. Infatti, questi predicati costituiscono l'esistenza stessa « in ratione existentiae; unde potius dicit essentiam existentialem, quam essentiam quidditativam: haec autem essentia existentialis seipsa existit ». Ma la

risposta non è valida perché l'esistenza è un'« *entitas producta* » distinta dall'essenza, onde bisognerà pur concedere che sia stata preceduta dalla sua propria possibilità. In realtà, se vogliamo filosofare secondo la dottrina dei tomisti, non possiamo mancare di attribuire all'« *essentia existentiae in statu possibilitatis* » tutti i caratteri che spettano all'essenza separata dall'esistenza secondo i tomisti. Le ragioni da questi addotte valgono, infatti, per tutte le essenze. Che l'essenza in parola sia « *existentialis* », ossia sia l'essenza dell'esistenza, non è d'alcun ostacolo, perché al più da ciò si ricava che essa sia « *talis essentia* », ma non che non sia « *vera essentia*, cui *debeat correspondere existentia distincta* ».

Il terzo argomento contro i tomisti è che la distinzione reale comporta la composizione reale attuale. Ma questa presuppone estremi componenti che siano reali ed esistenti, onde ne seguirà che l'essenza esisterà « *ex se* » prima d'essere unita con l'esistenza, il che è contraddittorio. Pasqualigo svolge questo concetto e lo difende con grande vigore dalle possibili obiezioni.

Fondandosi su questa analisi delle posizioni dei tomisti, anche Pasqualigo, al pari dei gesuiti dei suoi tempi, contesta che i testi di San Tommaso d'Aquino debbano interpretarsi alla maniera dei tomisti e degli altri fautori della distinzione reale. A suo giudizio, S. Tommaso intese solo dimostrare che Dio è « *suum esse* », mentre l'« *esse creaturae* » è causato « *ab extrinseca causa, ad differentiam esse divini* »; e che nelle creature l'esistenza non è « *de quidditate essentiae* », ma non che si distingua « *realiter* » dall'essenza attuale.

Anche la dottrina che tra l'essenza e l'esistenza pone una distinzione « *ex natura rei, sive ea formalis sit, sive modalis, modo praecedat opus intellectus* » per Pasqualigo è da rigettare. Contro di essa valgono tutte le ragioni addotte contro la distinzione reale quando siano applicate proporzionalmente. Tale giudizio non è nuovo nella disputa. Anch'esso era stato messo in voga da Suarez, e ci esime da una prolissa esposizione. Le confutazioni di Pasqualigo si imperniano sul concetto che l'esistenza conferisce all'essenza un'attualità intrinseca ed indistinta. Ma, inoltre, egli impugna in particolare i due modi della distinzione « *ex natura rei* » sostenuti dai diversi autori ai quali si oppone. Fa vedere che la distinzione formale « *ex natura rei* » o può « *stare cum identitate* », e allora si annulla, oppure non può stare « *cum identitate entitativa* », ed allora diviene una vera e propria distinzione « *entitative tanquam res a re* » dei due termini. Quanto alla distinzione modale « *ex natura rei* », Pasqualigo osserva che le proprietà del modo non convengono all'esi-

stenza, che quindi non può essere un modo. Egli riporta la divisione dei modi in intrinseci ed estrinseci. Il modo intrinseco appartiene all'essenza di ciò che modifica, onde è chiaro che l'esistenza non può essere un modo intrinseco. Ma neppure può essere un modo estrinseco, perché questo, al contrario, sopravviene come un accidente alla « res » già costituita « in suo esse ». Pasqualigo dà un ampio sviluppo a questi concetti, che tuttavia non ci sembra necessario esporre. Si deve solo rilevare che non tutti i fautori della distinzione di ragione raziocinante tra l'esistenza e l'essenza commisero l'errore di non distinguere i modi intrinseci dagli estrinseci, e quindi almeno alcuni, quale è Pasqualigo, sfuggono alle critiche rivolte in seguito dal grande scotista Bartolomeo Mastro ai suoi avversari.

Respite le ragioni delle dottrine avverse, Pasqualigo viene alle proprie conclusioni. Ha provato che l'esistenza non si distingue « nullo pacto a parte rei » dall'essenza. Quindi, per prima cosa afferma che l'« actualitas rerum » non è né distinta né aggiunta rispetto all'essenza;

sed ipsamet essentia secundum esse proprium constituitur extra causas, ita ut sicuti possibilitas rei est ipsamet res, quatenus nondum est extra causas, ita etiam actualitas eiusdem sit ipsamet res, prout est extra causas.

Le ragioni che egli adduce a sostegno di questa prima conclusione sono le seguenti. Ciascuna « res » ha « ab intrinseco suo » di essere « ens », ed anche « tale ens » dotato di un determinato grado essenziale; quindi ha anche « ex se, & ab intrinseco suo » d'essere attuale o possibile. Pasqualigo osserva che l'« ens » è possibile « ab intrinseco suo », e che perciò sarà attuale anche « ab intrinseco suo », in quanto è ciò stesso che era possibile che diventa attuale. Infatti, il possibile è al fine di passare all'atto. Pasqualigo chiede se l'essenza « in actu, & extra causas » differisca o no dall'essenza possibile. Se ne differisce, non può differirne che per l'attualità. È necessario perciò che, se la differenza è intrinseca, anche l'attualità sia partecipata in modo intrinseco. Alla medesima conseguenza si giunge, considerando la ragione formale dell'attualità, la quale « nihil aliud praestat, quam constituere rem actu in seipsa, ex hoc enim, quod est actu in seipsa, sequitur, quod sit a parte rei, seu in rerum natura ». Pasqualigo argomenta con indubbio vigore, sul fondamento di questo concetto dell'attualità, nel modo seguente:

at res non constituitur actu in seipsa, per aliud, quam per proprium esse, quod actu participat; quomodo enim per aliquid alienum a

seipsa constitueretur in seipsa? sicuti enim non potest esse ens per aliquid distinctum a seipsa, ita neque potest esse aliquid actu in seipsa per aliquid distinctum a seipsa.

Il secondo principale argomento usato dal Pasqualigo a sostegno della sua prima conclusione consiste nell'illustrazione degli assurdi che tengono dietro alla posizione di una attualità distinta « a re actuali ». Se l'essenza è già attuale a che aggiungervi un'altra attualità? Basta, infatti, un'attualità sola a fare attuale la « res ». La terza argomentazione di Pasqualigo è ricavata dalla sua dottrina dell'essenza, ed è che la creatura è termine della produzione secondo l'essenza, sicché l'essenza medesima è comunicata e posta in atto dalla produzione, e quindi è attuale per se stessa e non per qualcosa di aggiunto. Egli illustra e svolge con chiarezza questo punto sulla base di concetti che già ci sono noti.

La seconda conclusione di Pasqualigo è: « Haec actualistas, quae identificatur cum essentia, est ratio formalis constituens rem positive extra causas ». Essa per noi non è certo nuova, ma Pasqualigo la mette innanzi e la prova per escludere la concezione della esistenza negativa che alcuni « Recentiores » attribuiscono alla materia prima. La terza conclusione è:

Haec actualitas est sufficiens ratio, per quam essentia existat, nec, ut res existant, aliquid aliud requiritur, quod in ratione existentiae huic actualitati superadditur, quod sit aliquo modo ab ipsa distinctum.

Anch'essa è già inclusa in ciò che precede, « quid enim aliud est existere, quam esse in actu, & a parte rei? ». L'esistenza non ha altro effetto che rendere attuale, « & positive costituere extra causas ». Perciò essa è sufficiente. Ma Pasqualigo tiene a fare vedere che dalla parte dell'esistenza non si esigono altre condizioni aggiunte per fare esistere l'essenza, quali sarebbero la « substentatio, & inhaerentia ». Pasqualigo insiste, ancora, che l'attualità attua in modo completo la potenza corrispondente, onde null'altro che l'attualità si esige per l'esistenza completa di ciascuna « res ». L'attualità è « completa ratio existentiae » perché ad essa convergono tutte le proprietà dell'esistenza: è temporale, pone in atto la « res » e la fa essere fuori delle cause, è termine della produzione, è fuori del concetto quidditativo dell'essenza. Infine, « una ratio existentiae superaddita » all'attualità è inutile, perché l'esistenza fa esistere la « res » in modo intrinseco e non denominativo. Essa non è adiacente alla « res ». « Ratio autem est, quia existentia pertinet

ad esse rei, & est id quod potest habere ex vi suae intrinsecae possibilitatis, tanquam ultimum complementum suimet esse ». Pasqualigo dimostra che tutta questa sua dottrina sulla sufficienza dell'attualità per il conferimento dell'esistenza fu insegnata dallo stesso S. Tommaso, il quale identificò l'« ens simpliciter » con l'« ens in actu », e l'« ens in actu » con l'« esse substantiale cuiuscunque rei ».

Dopo avere dimostrato che l'esistenza s'identifica « omnino » con l'essenza, e che essa non è altro che l'attualità, Pasqualigo affronta il problema se i due termini metafisici si distinguano « saltem secundum rationem cum fundamento in re ». Esso deve essere posto e risolto per tutti e due gli stati della essenza: quello della attualità e quello della possibilità. Pasqualigo, però, avverte che l'essenza, a questo proposito, non deve essere intesa come comprendente i puri predicati quidditativi considerati in astratto, ma come l'intera natura che in sé abbraccia anche l'individuazione, e tutto ciò che le compete per esistere, eccettuata naturalmente l'esistenza stessa. Pasqualigo respinge, perciò, in via preliminare l'opinione ricordata da Suarez, per la quale essenza ed esistenza si distinguono come la natura specifica dalla natura individuale. L'individuazione dev'essere presupposta all'esistenza. Mentre essa coarta la natura comune e la rende singola, l'esistenza fa essere in atto la natura singolare già coartata.

In secondo luogo, Pasqualigo, fondandosi sulla sua discussione della natura dell'essenza, svolta nella Disputa LXXVI, respinge la distinzione di ragione tra esistenza ed essenza dovuta ad Alessandro di Hales, il quale concepì i due termini come due relazioni, l'una alla potenza e l'altra alla conoscenza divina.

In terzo luogo, Pasqualigo rifiuta la distinzione di ragione sostenuta da Lychetus che distingue l'essenza e l'esistenza come l'astratto dal concreto. Infatti, non appare chiaro quale delle due debba tenere il luogo di concreto. Rimane, quindi, da vedere se la distinzione di ragione con fondamento « in re » possa essere basata su ciò, che « existentia non est de conceptu essentiae, sed est veluti actus illius, & importat diversam formalitatem, nimirum rationem illam, per quam res formaliter sit in actu, & existens ». È la concezione di Suarez e di parecchi « Recentiores » pei quali l'essenza costituisce la « res » in una specie ed una natura, e l'esistenza la fa essere « extra causas ».

Pasqualigo non approva quest'ultima dottrina, e nega che tra l'essenza e l'esistenza possa darsi una distinzione di ragione con fondamento « in re ». Ciò gli appare evidente se davvero codesta distinzione per-

mette di concepire a parte i suoi termini. Pasqualigo chiede, infatti, se l'essenza, in quanto è un estremo distinto dall'esistenza, è attuale o no. Non lo si può affermare perché senza l'esistenza nulla è attuale, « cum tota actualitas per existentiam habeatur ». Come potrà essere attuale l'essenza senza l'effetto formale dell'attualità? Quando distinguiamo l'esistenza dall'essenza, questa rimane senza l'esistenza, altrimenti non ci sarebbe distinzione e separazione. E da ciò proviene che, quando distinguiamo le due, l'esistenza può essere negata dell'essenza. Ma per l'essenza attuale non si può negarla, altrimenti di ciò che è in atto si negherebbe che sia in atto, il che è contraddittorio. Perciò, quando distinguiamo i due termini, si deve concludere che non distinguiamo già l'esistenza dall'essenza attuale, bensì dall'essenza « nude sumpta, & praescindente ab omni actualitate ex vi ipsius distinctionis ». Allo stesso modo, quando distinguiamo nell'uomo la razionalità dall'animalità, non la distinguiamo già « ab animalitate rationali », bensì « a nuda ratione animalitatis ». Onde, Pasqualigo, spingendo il suo ragionamento alle estreme conseguenze, asserisce che è lecito dire che l'esistenza non è « de quidditate essentiae », solo quando si considera la nuda essenza. Ma, al contrario, dell'essenza attuale si deve ben dire che l'esistenza appartiene alla sua quiddità, così come la bianchezza appartiene all'essenza della parete bianca presa in concreto: « unde quia essentia actualis dicit esse in actu, in quo consistit effectus formalis existentiae, ideo existentia est de conceptu illius ».

Qualcuno a questo punto chiederà se l'esistenza e l'essenza possano distinguersi in qualche altro modo. Pasqualigo premette « quod essentia actualis importat totum esse rei, & insuper etiam dicit, quod huiusmodi esse sit in actu positum ». Da ciò proviene che possiamo distinguere due ragioni formali « in hoc esse, seu essentia actuali »: da un lato, « totum id, quod pertinet ad essentiam rei » sia che la si concepisca in atto, o no; dall'altro, l'« ipsa ratio formalis essendi in actu », la quale è pensata alla maniera di un atto metafisico che affetta la nuda essenza, e fa che la « res » abbia « suum esse in seipsa ». Pertanto, la distinzione consiste in questo, che l'essenza attuale significa « principaliter » la quiddità, e connota l'esistenza, mentre, tutto al contrario, l'esistenza significa lo stesso concreto dell'essenza attuale, ma con la differenza che dice « principaliter » l'esistenza, e « veluti connotative » l'essenza. Perciò, con vivo senso della realtà effettuale, Pasqualigo vorrebbe che usassimo del nome concreto « Existens » in luogo dell'astratto « Existentia ». Egli conclude che la dottrina di Durando di S. Porciano, di

Achillini, di Gregorio da Rimini e degli altri « Nominales », ha una sua ragion d'essere, quando essi affermano che l'essenza e l'esistenza non si distinguono « secundum rem significatam ». Ma non hanno ragione quando soggiungono che la differenza è « tantum secundum grammaticalem significationem, quia revera differunt etiam secundum modum significandi philosophicum, ut iam patet ex dictis ». Per Pasqualigo la distinzione è solo nel significato dei due termini, ma rimane filosofica e non si limita alla sola forma grammaticale. Da ciò risulta che la disputa sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza rimane per lui ancora attuale e conserva una sua consistenza ed un suo valore in metafisica.

Risolto il problema della distinzione tra l'esistenza e l'essenza attuale, Pasqualigo si chiede come si distinguano l'esistenza e l'essenza possibile. Egli procede secondo i suoi principi, supponendo che l'esistenza non si distingua dall'essenza, e stabilisce, perciò, che l'esistenza e l'essenza possibile si distinguano « tanquam existens a non existente ». Questo risulta chiaro, quando si consideri che l'esistenza è la « res ipsa, quatenus actualis », mentre l'essenza possibile non esiste in atto. Pasqualigo svolge la sua concezione riportandosi alla sua dottrina sulla potenza obbiettiva.

Esaurita in tal modo la discussione sulla distinzione, Pasqualigo passa a confutare le argomentazioni contrarie alla sua dottrina. All'inconveniente che la creatura sia « suum esse » risponde che, quando i Padri dicono che Dio è « suum esse », intendono affermare che Dio è a se ed esiste in virtù della sua essenza. Ma ciò non conviene alla creatura, sebbene l'esistenza si identifichi con la sua essenza, perché l'esistenza della creatura rimane fuori del concetto quidditativo dell'essenza, e l'essere suo è sempre comunicato da una causa. Questa argomentazione di Pasqualigo è nella linea della tradizione suareziana ed è classica tra i sostenitori della distinzione di ragione raziocinante tra l'esistenza e l'essenza della creatura.

Quanto all'argomentazione contraria ricavata dalla semplicità divina, Pasqualigo mostra con grande chiarezza che nella propria dottrina rimane intatta, anche per questo capo, la differenza tra Dio e la creatura. La quale include almeno una composizione di ragione tra il genere e la differenza; ha un'esistenza identica con l'essenza, « & tamen, diversa formaliter & extra conceptum illius »; ha, inoltre, la composizione reale tra la natura e la sussistenza; ha molte perfezioni accidentali che in Dio sono essenziali e sostanziali. Svolti questi punti, Pasqualigo nega, però, la validità del confronto di Dio con le creature perché non c'è propor-

zione tra il finito e l'infinito. V'è in Pasqualigo su questo punto un elemento di teologia negativa.

Pasqualigo nega, poi, che la contingenza della creatura si fondi sulla connessione dell'esistenza con l'essenza. Al contrario, essa si fonda sulla comunicazione alla creatura dell'intero suo essere da parte della causa. Nega ancora Pasqualigo che l'esistenza sia ricevuta dall'essenza, e sostiene che essa ha la stessa limitazione di quest'ultima, consistente nell'essere qualcosa di partecipato. Egli respinge per intero la concezione dell'essenza propria di Albertini, sulla quale si appoggia la concezione dell'« actus receptus », della separabilità dell'esistenza, e dell'indipendenza dell'essenza da una causa efficiente. Contro la concezione dell'essenza come potenza all'esistenza Pasqualigo rinnova la sua distinzione tra potenza oggettiva e soggettiva. Infine, dichiara che le stesse ragioni che valgono contro la distinzione reale mostrano l'insostenibilità della distinzione « ex natura rei ». Egli svolge in modo assai breve questo punto sul quale la sua valutazione si dimostra in tutto dipendente da quella di Suarez. La discussione viene chiusa col ricordare quale sia la prima radice dell'esistenza. È quella medesima dell'attualità: la « ratio entis » che sola conferisce l'« esse reale ut sic », e quindi l'esistenza, « quia si res non esset ens, & quid reale, non posset ullo modo existere ». Come la « ratio entis » è trascendentale, così lo sono anche l'attualità e l'esistenza che ad essa corrispondono.

8. — La successiva Disputa LXXXIII ha per oggetto l'esistenza paragonata all'essenza. Noi riassumeremo o esporremo quei soli punti che servono al chiarimento o al completamento di quanto precede. Pasqualigo respinge la composizione reale dell'esistenza con l'essenza sostenuta dal Gaetano ed accolta dall'Albertini. Non approva nemmeno la composizione di ragione con fondamento « in re » tra le due, sostenuta da Suarez. Né ammette la tesi di Aversa per il quale tra i due termini non si dà composizione, nemmeno di ragione, ma rimane solo la possibilità di confrontarli come potenza ed atto. Aversa è nel vero quando nega ogni composizione tra l'essenza possibile e l'« exercitium existendi ». Pensa, però, Pasqualigo che se si confrontano l'esistenza e l'essenza prescindendo in entrambe « ab actuali exercitio existendi », e solo paragonando le rispettive « rationes quidditativae », tra l'esistenza e l'essenza si dia una composizione di ragione. Infatti, a suo giudizio, da queste due quiddità « consurgit una res integra », la quale o esiste « a parte rei », se le quiddità sono attuali, o può esistere, se le quiddità sono solo

« in potentia causarum ». Siccome le « res possibles » hanno il loro essere completo « ex vi cuius dicunt ordinem ad existendum », ne viene che l'intelletto anche « in re possibili » può concepire quelle due diverse ragioni formali. Anche Pasqualigo ammette che di queste due ragioni l'una aggiunga qualcosa all'altra, sicché esse stanno fra loro come potenza ed atto. In ultima analisi, Pasqualigo ammette che in tutte le creature la composizione di essenza ed esistenza, « licet sit rationis, habet tamen reale fundamentum in ipsa creatura », il che proviene dalla perfezione limitata della creatura cui manca la necessità dell'essere, onde in essa « ratio existentiae concipitur extra essentiam ». Invece, in Dio, in cui manca il « fundamentum concipiendi rationem existentiae formalem extra essentiam », non possiamo separare l'essenza e l'esistenza « neque per intellectum », e quindi nemmeno comporle.

È difficile dare un giudizio sicuro sulla dottrina di Pasqualigo concernente la composizione metafisica dell'esistenza con l'essenza. Sembra che egli si differenzi da Suarez solo nel modo di giustificare la composizione di ragione con fondamento « in re ». Egli contesta a Suarez che manchi una proporzione adeguata fra gli estremi della composizione da lui sostenuta, giacché in questa l'essenza è una quiddità che prescinde dall'attualità, mentre l'esistenza è intesa « ut actuale exercitium essendi ». Onde Suarez compone il possibile col reale, e perciò ricade inconsapevolmente in una distinzione reale tra il non esistente e l'esistente. Pasqualigo asserisce che la composizione metafisica « requirit ambo extrema metaphysica, quae praescindant ambo ab exercitio existentiae ». Inoltre, essa esige « extrema metaphysica diversa », come accade quando si compongono il genere e la differenza. Infine, nella composizione metafisica « debet unum extremum addere aliquid metaphysicum supra alterum ». Ma l'esercizio dell'esistenza non aggiunge nulla all'essenza possibile perché, secondo Suarez, non è altro che « ipsamet essentia posita extra causas ». Ci sembra di potere concludere che Pasqualigo, circa la composizione dell'esistenza con l'essenza, intenda situarsi a mezza strada tra Suarez ed Aversa. Il primo compone l'essenza con l'esistenza prese in due stati diversi e separati; il secondo nega ogni composizione, anche di ragione. Pasqualigo sostiene che tra le due c'è una rigorosa composizione metafisica quando siano prese nello stesso stato metafisico, prescindente nell'essenza e nell'esistenza da ogni attualità. Così egli riesce a dare un fondamento reale alla composizione. Ma non aveva lui stesso sostenuto che la distinzione tra l'esistenza e l'essenza fosse di ragione, senza fondamento « in re », bensì solo « secundum modum

significandi »? E contro la composizione reale, sostenuta dal Gaetano, non aveva argomentato che essa non si dà, proprio perché non si dà una distinzione reale tra l'esistenza e l'essenza; ed allegato che « *compositio enim consequitur distinctionem, & quanta est distinctio, tantum solum, & non major potest esse compositio* »? Pasqualigo vuole che la composizione sia tra estremi metafisici proporzionati e presi nello stesso stato, ma aventi fondamento reale, mentre la distinzione corrispondente sarebbe solo « *secundum modum significandi* ». È dubbio, perciò, che egli sia riuscito a mantenere un'intera coerenza in queste dottrine. Tanto più che egli rigetta tutti i possibili modi di separazione che possono darsi tra l'esistenza e l'essenza, argomentando che « *nihil separari potest a seipso* ».

L'ultima difficoltà discussa da Pasqualigo è se sia più perfetta l'essenza o l'esistenza. Come tutti i fautori della distinzione di ragione, egli rileva subito che questa difficoltà ha un vero e proprio senso solo per coloro che sostengono la distinzione reale, e possono paragonare le due come « *duae res* ». Questi autori non sono concordi tra loro. Bañez sostiene che l'esistenza è più perfetta in assoluto, mentre l'essenza è più perfetta solo relativamente. Altri, come Duns Scoto, Ferrariensis e Soccinas, ritengono che sia l'essenza ad essere più perfetta in assoluto. Pasqualigo riporta le ragioni dell'uno e degli altri. Quindi, afferma che nella sua dottrina questo confronto secondo il più e il meno non si può fare, « *sed una, atque eadem erit utriusque perfectio, sicuti unum omnino, atque idem est esse utriusque* ». Ammette, però, che si possono confrontare l'essenza attuale e l'essenza possibile dal punto di vista del diverso « *modus essendi* » e del diverso stato che significano. In tale supposizione non c'è dubbio che lo stato dell'attualità sia più perfetto di quello « *in virtute causae, aut in esse obiectivo* ». Pasqualigo ammette anche il confronto tra i due concetti obbiettivi, e le due formalità della essenza e dell'esistenza. Da questo secondo punto di vista, appare più probabile a Pasqualigo che l'« *esse formale* » dell'essenza sia più perfetto. Egli accoglie le ragioni a favore e ne aggiunge altre desunte dalla sua dottrina, quali sono il dire che non solo l'esistenza, ma anche l'essenza è, ed è posseduta, in atto, e che l'atto determinato è più perfetto dell'atto « *ut sic* ». Dei due termini paragonati nel loro essere formale metafisico, che prescinde dall'esercizio dell'esistenza, è l'essenza ad essere più perfetta. Sebbene l'esistenza faccia essere in atto l'essenza, nondimeno non conferisce a questa la perfezione sua propria, tanto più se le due si distinguono realmente, come ammettono gli avversari.

Pasqualigo deduce infine alcuni corollari dalla dottrina fin qui svolta. Ricorderemo solo che ogni essenza ha una propria esistenza corrispondente in modo che è impossibile che esista grazie all'esistenza altrui. Questo vale per le essenze che costituiscono un'integra entità, e non per i modi, come pretendeva Suarez, che conferiva ad essi un'esistenza modale.

L'ultima difficoltà discussa da Pasqualigo circa l'esistenza è se questa si componga di gradi metafisici. È l'oggetto della *Disputa LXXXIV*. Si tratta di sapere se, come in una medesima « res » si distinguono diversi gradi generici, differenziali ed individuali, così si debbano distinguere anche diversi gradi nell'una e medesima esistenza. Si tratta, beninteso, di una distinzione di sola ragione, ma non ne risulta meno vero che, se si debbono distinguere, « una existentia coalescat ex pluribus gradibus existentiae ». Una prima dottrina, attribuita ad Enrico di Gand ed accolta da Aversa, sostiene che vi sono tanti gradi di esistenza, quanti sono i corrispondenti gradi di essenza in una « res ». S. Tommaso, Ferrariensis, Hervaeus, Alessandro di Hales, Suarez, Albertini sostengono, al contrario, che per un unico grado d'esistenza esiste l'intera essenza. Questa è la dottrina che Pasqualigo reputa più prossima al vero. Egli è indotto ad abbracciarla per due considerazioni. La prima è che, a suo giudizio, l'esistenza presuppone costituita la natura individuale, e quindi sopravviene come un unico grado alla natura completa. La seconda è che, diversamente dall'essenza, l'esistenza non può essere contratta mediante l'aggiunta di differenze. Essa è un'unica « ratio formalis » che fonda un unico predicato: l'essere in atto. Le « res » si accordano a tal punto nell'esistere, da non differire in nessun modo per questo aspetto, giacché, non appena sono in atto « a parte rei », hanno già tutto ciò che possono avere « in ratione existentiae »¹.

¹ ZACHARIAE PASQUALIGI Veronensis, Clerici Regularis Theologi, *Disputationes Metaphysicae Pars Prima*, Romae, ex Typographia A. Phaei, 1634, pp. 608-644 c. 1, 672 c. 1 - 724. Permessi di pubblicazione dati in Roma nel 1629 e nel 1633.

CAPITOLO VII

DA ARRIAGA A TELLEZ

SOMMARIO: 1. Arriaga: il possibile. — 2. Arriaga: la distinzione dell'esistenza dall'essenza. — 3. Arriaga: conseguenze e conclusioni. — 4. Giovanni di S. Tommaso: fondamenti della distinzione. — 5. Giovanni di S. Tommaso: la polemica con gli avversari. — 6. Biagio della Concezione. — 7. Conclusioni sul maggiore tomismo seicentesco. — 8. Oviedo: il possibile. — 9. Oviedo: la distinzione tra l'esistenza e l'essenza. — 10. Oviedo: conseguenze della dottrina. — 11. Tellez.

1. — Colui che ebbe la maggior parte nel rafforzamento e definitivo stabilirsi della dottrina di Hurtado de Mendoza tra i gesuiti, fu Rodrigo de Arriaga, Cancelliere dell'Università di Praga, il cui pensiero filosofico e teologico ebbe non poca diffusione negli stessi paesi della Riforma e nell'Olanda del tempo di Spinoza. Arriaga imposta con rigore la questione. Avendo definito l'ente « per non-repugnantiam ad existendum », prima di dare le divisioni dell'ente, egli spiega che cosa sia codesta non repugnanza, che con altro nome suol dirsi « possibilitas », e che cosa l'esistenza attuale, e, infine, in che modo le due si distinguano. « Est autem quaestio haec valde celebris, & vix bene unquam explicata ». Arriaga ricava, dunque, la questione della distinzione dell'essenza dall'esistenza in modo diretto ed immediato dalla sua definizione dell'ente, che mette in relazione entrambi i termini della non repugnanza (possibilità) e dell'esistenza. La definizione spiega, del pari, come la questione sulla natura del possibile preceda la questione della distinzione dell'essenza dall'esistenza, e ne condizioni la soluzione. Infatti, la prima cosa che compete alla creatura è lo « status possibilitatis, a quo extrahitur ad statum existentiae ». Dio stesso lo concepisco come « non repugnantem existere, seu possibilem », prima di concepirlo come esistente in atto. Occorre dunque spiegare per prima cosa « quid sit, rem esse possibilem ».

Arriaga comincia col precisare il senso della dottrina di taluni « Re-

centiores » pei quali la possibilità non è altro che una denominazione estrinseca desunta dalla onnipotenza di Dio. Altri reputano che tale definizione soltanto esteriore del possibile sia insufficiente, perché la possibilità deve avere un soggetto. Ma Arriaga osserva che la questione posta non concerne il possibile in concreto, ma soltanto la forma da cui la possibilità proviene, e che questa appunto è concepita come una denominazione estrinseca derivata dalla onnipotenza divina. Il lettore vede da sé che tale concezione del possibile è quella di Hurtado de Mendoza. Dopo averla esposta, Arriaga ne limita il senso e ci dice sotto quale aspetto può considerarsi vera. Infatti, la dottrina di Hurtado può intendersi in due modi. O si intende dire che ogni possibilità, anche in astratto, consiste in una denominazione estrinseca ricavata dalla onnipotenza divina, e in tal senso la dottrina è falsa. Oppure si dice che qualche possibilità è così costituita, e allora la dottrina è vera.

Per spiegare quest'ultimo punto Arriaga introduce la distinzione della possibilità remota e della possibilità prossima. La possibilità remota è quella per la quale la « res » non include nel suo concetto due predicati contraddittori. Questa possibilità è affatto intrinseca ed è la condizione per la quale la creatura può essere il soggetto dell'atto creativo di Dio, ossia della sua onnipotenza. Essa, anche astrattamente intesa, non proviene formalmente dalla onnipotenza di Dio, « sed a se ipsa ». Se non esistesse questa differenza intrinseca, non vi sarebbe, infatti, ragione perché l'onnipotenza divina dovesse conferire la possibilità a Pietro piuttosto che alla chimera, la quale include predicati contraddittori. Per Arriaga la « res » non è possibile perché può essere creata da Dio; ma può essere creata da Dio perché non è contraddittoria. Per gli stessi avversari l'onnipotenza divina è affatto indipendente dalla possibilità delle creature, e quindi, che queste siano o non siano contraddittorie, non dipende dalla onnipotenza, ma da loro stesse. Si dirà che la possibilità non può antecedere la creazione, e che la non repugnanza non può precedere l'onnipotenza divina. Arriaga ammette che la conoscenza intuitiva ed adeguata della possibilità delle creature implica la conoscenza dell'onnipotenza divina; e che non c'è nelle cose alcuna possibilità antecedente la onnipotenza divina, come, d'altra parte, l'onnipotenza non antecede la possibilità delle creature. Nondimeno, egli reputa che dal punto di vista dei nostri concetti, che sono inadeguati, possiamo ben concepire la non contraddittorietà di una cosa, prima di pensare alla onnipotenza di Dio. Anzi possiamo persino prescindere « ab eo quod illa res sit producibilis, vel existat a seipsa ». Il concetto

di ente, che include la sola possibilità logica dell'esistenza, dà la prova di tale capacità del nostro pensiero di astrarre dalla onnipotenza nel formare il concetto della possibilità che Arriaga denomina remota. Infatti, col concetto di ente concepiamo « aequaliter Deum & creaturas ». Pertanto, nel primo concetto del possibile che noi formiamo non viene pensata l'onnipotenza divina.

Questa è la possibilità radicale e remota che non è spiegata dalla onnipotenza divina, ma concepita in sé stessa. In un secondo momento noi deduciamo se Dio possa creare tale « res », e allora la « res » dall'onnipotenza divina riceve la denominazione della possibilità prossima. Questa seconda possibilità « in eo consistit, ut illa res non in eo includens duo praedicata contradictoria in suo conceptu, possit absolute poni extra causas ». Codesta denominazione ricava di necessità la sua forma dalla causa che ha la potenza di produrre la cosa. Onde, se gli avversari intendono dire che ogni possibilità provenga formalmente dall'onnipotenza divina, non sono nel vero. E lo sono, invece, se intendono riferirsi solo alla possibilità prossima.

Il problema che si pone Arriaga, dopo avere definito la possibilità remota e la possibilità prossima, è che cosa sia il soggetto di codesta possibilità prossima; che cosa sia il concetto oggettivo che non include in sé predicati contraddittori e costituisce la possibilità remota. Per percepire meglio il senso del problema si assuma una creatura che non esisterà mai. Essa è pur possibile, né certo include due predicati contraddittori nel suo concetto obiettivo, e tuttavia essa non ha niente di reale. Che sarà mai il suo essere possibile? Non certo la mera negazione della ripugnanza, la quale non è nulla di positivo, ma neppure qualcosa di puramente negativo, perché il negativo non può essere prodotto, mentre la creatura possibile lo può, né sembra che rimanga altro in cui consista la sua possibilità.

Arriaga procede a determinare questo punto spiegando che cosa il possibile significhi « in recto seu in Nominativo, quid in obliquo seu de connotato ». Cominciamo dal primo di questi due significati, con l'avvertenza che, per il momento, Arriaga non intende chiedersi se i due significati del possibile indichino qualcosa che esiste in atto o no. Ciò premesso, per Arriaga il primo senso del possibile è di essere « ipsum ens secundum omnem suam entitatem, quam haberet si existeret ». La prova è che possibile è ciò che può essere prodotto da Dio e che può esistere. Perciò il possibile « in recto », ossia il « subiectum possibili-

tatis », è « *ipsum ens verum & reale, quod postea existet aut existeret, si produceretur* ».

Circa il possibile « in obliquo » Arriaga respinge il concetto che esso significhi l'esistenza condizionata dalla volontà di Dio a produrla. Sono possibili anche gli effetti che Dio non produrrà mai. E la stessa volontà divina, prima che Dio si determini ad essa liberamente, è possibile, pur non esistendo ancora. Arriaga rigetta, del pari, la dottrina che il possibile « in obliquo » indichi il rapporto alla onnipotenza divina. Giacché egli non intende discutere qui della possibilità prossima, bensì del fondamento della possibilità remota. E d'altronde il concetto esposto non distingue il possibile dall'esistente, che anch'esso ha codesto rapporto con l'onnipotenza divina. Nemmeno vale dire che il possibile « in obliquo » indichi la non contraddittorietà delle formalità positive dell'ente possibile. Ciò è vero, ma non spiega che significhi possedere codeste formalità non repugnanti.

Per spiegare la questione Arriaga introduce ed illustra una terza distinzione: quella del possibile logico e del possibile in potenza pura. Il primo compete anche alle cose esistenti in atto. Il secondo no. Il possibile logico prescinde dalla possibilità in atto ed in potenza, e può essere definito, a giudizio di Arriaga, con questa proposizione condizionale: « *quod si existat talis res, non sequentur ex ea duo contradictoria* ». Questa è vera ed universale perché vale per tutti i possibili, e per Dio stesso, e quindi anche per i possibili che esistono « *sine productione* ». La condizionale di Arriaga spiega dunque bene la possibilità logica nel suo abbracciare tanto la possibilità in atto quanto la possibilità in potenza. E rende ragione della differenza intrinseca che c'è tra l'ente e la chimera. Arriaga reputa che la condizionale suddetta sia tanto chiara da non poterlo essere di più. Infatti, essa partecipa sia dell'evidenza sensibile sia dell'evidenza del primo principio.

Con tale essenziale chiarimento Arriaga reputa d'aver detto che cosa sia il possibile « in obliquo ». La possibilità non deve essere compresa mediante la negazione dei predicati contraddittori indipendentemente dalla esistenza. Ma mediante questa negazione « *supposita existentia, ut conditio* ». Solo in tale senso hanno ragione coloro che sostengono che il possibile significhi la non repugnanza delle formalità positive di una cosa:

Ecce explicatum & rectum & obliquum huius concreti possibile radicaliter; rectum enim est ipsum ens positivum, obliquum vero est illa negatio, seu carentia duarum contradictoriarum casu quo existat.

Questo « ens possibile radicaliter », se è creato, prende il nome di possibile « proxime & formaliter » dalla potenza divina; se increato, come gli atti liberi, lo prende dalla potenza divina di identificarsi con esso; se è Dio stesso, lo prende « a seipso sine ulla causa ».

Circa il possibile in potenza pura, o ente in potenza in quanto si distingue dall'esistente, esso significa materialmente lo stesso del possibile logico e di ciò che esiste in atto, ma in più vi aggiunge il non avere in assoluto tale esistenza, e perciò nemmeno la carenza di predicati contraddittori. Perciò tra l'ente in potenza e l'esistenza la differenza non consiste nella cosa che significano, ma nel modo di significarla. Il possibile dice l'entità assoluta in modo non assoluto, ma condizionato. L'esistente dice la medesima « absolute & simpliciter ». A chi chieda che cosa sia esistere in assoluto, Arriaga risponde che questo lo si vede « ipsis oculis », ed è un primo principio per sé noto che non può essere spiegato più ampiamente. Quando si sia conosciuto che cosa sia esistere assolutamente, e assolutamente non includere due predicati contraddittori, si intende facilmente « quid sit hoc ipsum habere solum conditionate, seu secundum quid ».

Delle obiezioni che si possono fare contro questa dottrina, noi esporremo solo quelle che giovano al nostro assunto. Con l'ausilio delle distinzioni da lui fatte, Arriaga respinge il tentativo di distinguere il possibile dall'esistente opponendoli come ente e non ente. Chiarisce che per concepire qualcosa non occorre che questa esista in atto. Sicché l'indentità da lui sostenuta del « Rectum possibilis » con l'esistente non vuol dire altro che la medesima cosa è pensata come possibile e come esistente. Però nel secondo caso è pensata in sé e nel primo solo nell'intelletto. Occorre, dunque, distinguere la concezione in atto dalla esistenza in atto per capire la distinzione fatta da Arriaga tra il possibile e l'esistente. Si tenta ancora di distinguere la « res possibilis » dalla « res existens » col dire che la prima è « ab aeterno » e la seconda non lo è. Ma Arriaga replica che il possibile è « ab aeterno » non in assoluto, ma « secundum quid, & per non-repugnantiam ». In codesto senso è « ab aeterno » anche la « res existens, & ipsa existentia ». Si può poi obiettare che non ogni « res possibilis » esiste sempre, e che perciò non è sempre identica con l'attuale. Ma Arriaga risponde che il possibile è assolutamente identico con l'attuale « quando ipsa res possibilis vere & simpliciter est; quando vero non est simpliciter, non identificatur cum actuali, quia neutra vere est ». Così « animal rationale » è

identico con uomo « quando ipse homo vere est ». Quando invece non è, nemmeno si identifica assolutamente con « animal rationale », ma solo in modo condizionato. Ciò non toglie che si concepisca assolutamente la stessa cosa nel concetto dell'uomo e nel concetto dell'« animal rationale », e del pari in quello del possibile e dell'esistente, sia che si identifichino in realtà, sia che non si identifichino perché non esistono.

Un'altra obiezione è che si danno delle proposizioni di verità eterna, come « homo est animal », onde l'uomo « ab aeterno » è realmente « animal » ancorché non esista in atto. Questa sarebbe la condizione dell'essenza umana. Coloro che così pensano

videntur enim sibi imaginari, essentias omnes in aliquibus tenebris compactas simul, existentia tamen nudas, de quibus sic posset affirmari, essentia hominis est esse animal, & c.

Da questo modo di pensare l'eternità delle essenze viene anche l'argomento ben noto a favore della distinzione reale dell'essenza dall'esistenza. Questa concezione dell'essenza per Arriaga è, però, contraria alla fede perché intende le essenze, le quali sono « praecipua creaturarum pars », come reali « ab aeterno » e distinte da Dio prima della creazione, e quindi come enti asei. Ed è dottrina contraria alla ragione naturale perché, se le essenze fossero veramente « ab aeterno », avrebbero anche una vera esistenza, e quindi ben poco potrebbe loro conferire l'esistenza sopravveniente al loro essere eterno. Per tutte queste ragioni Arriaga asserisce che l'uomo « ab aeterno » non fu, al pari della chimera e degli altri enti fittizi, ma soltanto poté essere: « Dico ergo, ab aeterno homo potuit esse animal rationale, non tamen fuit ». Le proposizioni di verità eterna si dicono tali solamente perché il loro oggetto ha sempre lo stesso significato tanto se esiste, quanto se è solo possibile. Ma a prendere le cose con rigore bisogna ricordare con Hurtado che la « res » in potenza in se stessa è del tutto nulla.

2. — Dopo avere precisato la natura delle verità eterne Arriaga passa a discutere la distinzione dell'essenza dall'esistenza. Egli pone la questione in questo modo. Si vuole sapere se in Pietro esistente si diano due entità, delle quali l'una sia l'essenza e l'altra l'esistenza, così come nel bianco si danno due entità, delle quali l'una è il soggetto e l'altra la bianchezza che lo fa bianco. Non si tratta di sapere se in Paolo esistente si diano in qualunque modo due entità. Questo è infatti certo.

Ciò che si chiede è, invece, se oltre all'essenza, all'azione, alla durata si dia « *alia entitas, vel realis vel modalis, quae munus exerceat existentiae, & quae producat per productionem essentiae* ». La questione posta non concerne evidentemente l'essenza divina che non si distingue affatto dall'esistenza, ma la sola essenza creata. La prima sentenza considerata da Arriaga afferma che l'essenza e l'esistenza si distinguono tra loro « *realiter, ut duas entitates reales* ». Arriaga si riporta semplicemente a Suarez per i sostenitori di questa dottrina, che sono Capreolo, Gaetano, Soncinas, Egidio Romano, Alberto Magno ed Avicenna.

Arriaga passa subito ad esporre ed a confutare gli argomenti a favore della distinzione reale. Anche di questa sua discussione riporteremo solo i punti importanti. Il primo argomento afferma che i predicati essenziali convengono alla creatura senza l'intervento di una causa seconda, e che perciò le proposizioni che li riguardano sono di verità eterna. Al contrario, l'esistenza conviene alla creatura in dipendenza dalle cause, e quindi si distingue realmente dalla essenza. Arriaga replica che anche l'essenza è creatura, e perciò non è a se, ma dipendente da Dio e dalle altre cause da cui è prodotta. Quanto a ciò che si dice delle verità eterne, Arriaga si richiama a quanto già si è detto sopra, e ritorce l'argomento con l'osservare che circa la stessa entità dell'esistenza, in quanto si distingue dall'essenza, si possono formare proposizioni essenziali e di verità eterna, come « *existentia est entitas, est creatura* ». Onde nella stessa esistenza dovrebbe darsi la distinzione reale con l'implicazione inevitabile di un processo infinito. Perciò non è lecito distinguere l'esistenza dall'essenza più di quanto si distingue l'essenza dall'esistenza stessa. E in generale non è possibile concepire come distinto un qualsivoglia predicato senza che di esso sia vero dire che è un ente « *ab alio* », una creatura, un accidente, una sostanza, i quali tutti sono predicati che implicano una verità eterna.

Arriaga respinge l'argomento che pretende che solo la composizione dell'essenza con l'esistenza è atta a distinguere la creatura da Dio, che è affatto privo di composizione. Vi sono molti stati metafisici pei quali la creatura si distinguerebbe ancora da Dio, anche se fosse priva di composizione, come l'essere legata ad un dato tempo e luogo, e l'essere di perfezione finita ed un ente contingente. Arriaga osserva che mancare di composizione non è un concetto infinito che ripugni alla creatura. Egli concede solo che alla creatura compete d'essere composta o atta alla composizione con un'altra. Ma ciò non esige la distinzione dall'esi-

stenza, bastando l'essere mutabile e atta ad unirsi o con un accidente, o con una sostanza, o con un modo.

Gli avversari argomentano poi che l'« esse » della creatura è « receptum » nell'essenza perché, se non fosse « receptum », non avrebbe limiti. Ma tale argomento non ha vigore perché per coloro stessi che lo sostengono l'essenza non è « recepta », eppure è di perfezione limitata. Per essere finito non occorre, dunque, un soggetto, perché anche questo è limitato, e non da altri. Pertanto, la creatura è limitata « formaliter a seipsa, efficienter a suis causis ». Un altro argomento è che l'essenza è separabile dall'esistenza, e perciò le due si distinguono. Omettendo gli aspetti teologici della argomentazione, osserviamo che Arriaga respinge il concetto della permanenza dell'essenza quando l'esistenza viene distrutta. Senza l'esistenza nessuna essenza permane in assoluto, altrimenti questa avrà una realtà eterna e distinta da Dio. L'essenza permane solo « secundum quid, & per non-repugnantiam », a quel modo in cui permane la stessa esistenza. Per non dire che l'argomentazione può applicarsi alla entità dell'esistenza in quanto distinta, ed essere spinta nel processo infinito.

Un particolare interesse ha il settimo argomento a favore della distinzione reale per il suo rapporto con il principio del carattere intrinseco della esistenza, asserito dai sostenitori della distinzione di ragione. Ha quindi importanza osservare come si comporti Arriaga di fronte al suddetto argomento. Per esso la principale differenza tra Dio e la creatura è che Dio è « suum esse, seu suum existere », mentre la creatura non lo è, e questo perché in Dio, altrimenti che nella creatura, non c'è distinzione tra l'essenza e l'esistenza. Arriaga ritorce l'argomentazione. L'esistenza stessa « est creatura, & adhuc est suum existere, cum per te non existat per aliam existentiam ». Risponde ancora che la differenza tra Dio e la creatura non consiste nella distinzione dell'essenza dall'esistenza, ma nella contingenza dell'essenza medesima. La quale contingenza si dà nell'esistenza stessa. Quest'ultima, infatti, senza l'aggiunta di una seconda esistenza distinta, è indifferente ad essere e a non essere. Perché non sarà il medesimo per l'essenza? Si replicherà che l'esistenza non ha tale indifferenza e non può essere concepita che come esistente. La ragione è che « de conceptu existentiae est actu existere ». Ma Arriaga non accetta codesto principio. Per lui l'esistenza di Pietro non fu « ab aeterno » e tuttavia « ab aeterno » poté essere prodotta. Perciò questa esistenza fu possibile « ab aeterno », e insieme non esistente, non meno della essenza stessa. Se si ribatte che l'esistenza non esistente

non è esistenza affatto, Arriaga insiste col dire che anche l'essenza non esistente non è essenza. Fa notare che l'esistenza individuale poté essere conosciuta da Dio prima d'esistere, e sarebbe conosciuta come possibile, anche se non esistesse. Ora, l'essenza non è possibile, non è creatura, e non è « ens ab alio » in modo diverso dalla esistenza. Arriaga non intende certo sostenere che l'esistenza possa essere concepita senza l'esistenza. Ma afferma che quello che concepiamo quando diciamo « existentia », può talora « in se vere esse », tal altra essere « solum in intellectu ». Per Arriaga nessuna entità, o « status entitatis », o negazione può essere esistente senza essere possibile. E viceversa non c'è alcun possibile che non potrebbe essere esistente.

Secondo Arriaga gli argomenti che possono essere addotti a favore della distinzione reale, possono anche essere addotti per provare la distinzione modale o « ex natura rei ». Anzi, essi, se provano qualcosa, provano proprio quest'ultima, e non già una distinzione maggiore. Perciò coloro che distinguono l'essenza dall'esistenza solo « modaliter », e sono coloro stessi che cita Suarez, « minus improbabiliter philosophantur ». Ma, d'altro canto, riconosciuto questo, Arriaga asserisce con fermezza d'aver risposto in maniera soddisfacente agli argomenti a favore della distinzione modale col rispondere a quelli che s'adducono a sostegno della distinzione reale. « Alia autem argumenta specialia pro hac modalis distinctione non sunt, ideo non est amplius in hac sententia immorandum ». Perciò egli passa ad esporre ed a difendere la dottrina da lui giudicata vera, per la quale essenza ed esistenza non si distinguono « a parte rei nullo modo ». Essa è « communissima inter Recentiores nostrae Societatis ». Quanto ai suoi piú antichi sostenitori, Arriaga si riporta ancora una volta a Suarez.

La mancanza di distinzione tra l'essenza e l'esistenza è sostenuta da Arriaga, anzitutto, col principio derivato dall'occamismo che « sine necessitate non sunt distinguendae entitates ». Ma tale è il caso dell'essenza e dell'esistenza, come dimostra tutta la precedente discussione. Non v'è fondamento per la distinzione perché non v'è fondamento per la separabilità dell'essenza e dell'esistenza. Tutti gli argomenti che servono a distinguere essenza ed esistenza possono valere per distinguere una seconda esistenza nell'esistenza medesima. Sicché o si cade nel processo infinito o si nega la distinzione.

Il secondo e fondamentale argomento di Arriaga contro quest'ultima è che

nihil potest fieri ens intrinsece formaliter per aliquid a se distinctum, sed existentia est id quo aliquid fit ens formaliter in actu, ergo non potest distingui ab essentia.

Il carattere intrinseco dell'esistenza è il ben noto principio che Suarez con tanto vigore fece valere contro gli avversari, prevalendosi del fatto che essi pure dovevano ammetterlo, e in effetto l'ammettevano, come può vedersi in Bañez. Arriaga argomenta ancora sui principi stessi degli avversari.

Dopo avere così sostenuto la mancanza di distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza, Arriaga si chiede se almeno vi sia tra le due una distinzione di ragione. Quest'ultima questione può avere due significati distinti. O si intende chiedere se « ex parte obiecti » corrispondano all'essenza e all'esistenza due formalità, oppure si domanda « utrum saltem formaliter ab ipsis conceptibus extrinsece distinguantur », come accade per l'ente e le altre passioni.

Non mancarono « Recentiores ingeniosi » che affermarono la distinzione obbiettiva dell'essenza dall'esistenza, e la sostennero con l'autorità dei Padri della Chiesa, con l'argomento della differenza tra l'esistenza di Dio e della creatura, e con l'argomento che l'essenza può essere concepita senza l'esistenza. La distinzione oggettiva, infatti, si dà tra le cose che possono essere concepite l'una senza l'altra. Arriaga osserva che « Patres non curarunt de his praecisionibus obiectivis, quae nisi inter Scholasticos non audiuntur ». La necessità che compete all'esistenza divina bastava per essi a distinguerla da quella delle creature senza l'intervento di codesta distinzione oggettiva. Quanto agli argomenti, Arriaga mostra con facilità che, ammessa la distinzione oggettiva, « sequitur processus in infinitum in ipsis formalitatibus obiectivis ». I due stati dell'esistenza, la pura possibilità e l'attualità, dimostrano con chiarezza che anche in essa si possono distinguere due formalità. E d'altronde, per quanto piccola sia la distinzione oggettiva della essenza attuale dall'esistenza, essa basta per Arriaga a provare che l'essenza attuale è pensata come esistente, così da rendere inutile la distinzione che si vuole sostenere.

Al contrario del primo, il secondo senso della distinzione di ragione viene accolto da Arriaga:

Circa secundum, fateor ab existentia essentiam ratione posse distingui: eadem enim formalitas obiectiva, cognita solum conditionate, dicitur essentia; eadem vero absolute affirmata, dicitur existentia; unde

a seipsa distinguitur per diversos actus, sicut in *Logica* dixi distingui animalitatem a rationalitate, & hominem ab animali rationali.

Tale è anche la composizione che solo si può ammettere tra l'essenza e l'esistenza.

È chiaro che la distinzione di ragione sostenuta da Arriaga ha per fondamento l'identità reale dell'essenza con l'esistenza. Ciò è tanto vero, che Arriaga asserisce che codesta distinzione tra l'essenza e l'esistenza si dà anche in Dio: « cur enim repugnabit, ut ego concipiam essentiam Dei conditionate, non eam absolute affirmando? ». Questo accade quando dico: « si Deus existat, non sequentur duo contradictoria », perché allora concepisco Dio come possibile, e non come esistente. Perché mai non potrò conoscere l'essenza di Dio senza sapere se, in virtù del concetto che ne ho, esista o sia possibile? Non è forse questo il caso di chiunque dubita dell'esistenza di Dio? « imo quoties homini dubitanti Deum esse, proponitur Deus, apprehendit quidem essentiam divinam, non tamen scit an sit possibilis an non ».

3. — Decisa la questione nel modo che si è veduto, Arriaga si propone alcune difficoltà concernenti l'esistenza, come era da tempo nella tradizione moderna di codesta classica disputa metafisica. La prima è se l'esistenza sia più perfetta dell'essenza, o se avvenga il contrario. « Haec in nostris principiis non habet locum, cum nec obiective eas distinguamus ». Degli avversari, che ammettono la distinzione, alcuni dicono che è più perfetta l'esistenza perché è l'atto dell'essenza. Ma è più probabile la dottrina opposta, che l'essenza sia più perfetta perché è il primo principio sostanziale delle operazioni. Arriaga ammette che l'esistenza sia più perfetta solo « secundum quid » perché pone l'essenza « extra causas ». La seconda difficoltà è quali cause abbia l'esistenza. Proprio le stesse e nello stesso modo dell'essenza, risponde Arriaga. Anche gli effetti dell'esistenza sono gli stessi dell'essenza. Una esistenza distinta competerà, inoltre, a tutte le cose cui conviene avere una entità distinta. La qual regola non ammette eccezioni. Arriaga dichiara senza ambagi e in modo universale:

eodem omnino modo philosophandum est in omnibus de existentia, quo de essentia, & e contrario, propter rationem saepe dictam, quia scilicet haec duo omnino indistincta sunt inter se; ideo si essentia sit accidens, existentia erit accidens, substantia vero, si essentia fuerit substantialis; quod idem est de aliis omnibus praedicationibus dicendum.

Arriaga continua la disputa discorrendo del senso determinato dell'esistenza secondo i principi del tomismo, sebbene ne giudichi improbabile la dottrina sulla distinzione. Pone per ultima la questione se vi sia un concetto comune all'ente esistente ed all'ente in potenza. Ricorda d'aver detto che l'ente in potenza significa due cose: « in recto subiectum, quod denominatur ens; in obliquo vero negationem essendi ». Nel primo senso l'ente in potenza è affatto identico con l'esistente, nel secondo i due non hanno un concetto comune. Onde Arriaga giunge ad affermare l'identità numerica di Pietro possibile con Pietro attuale in virtù dell'identità che i due concetti hanno « in recto »¹.

Queste ultime precisazioni sul possibile e l'attuale, poste a chiusura della disputa, non meravigliano. La distinzione di ragione nel senso sostenuto da Arriaga rispecchia con chiarezza, persino nella enunciazione che abbiamo riportato, il suo pensiero sulla natura del possibile. La distinzione, dicevamo, suppone l'identità reale dell'essenza con l'esistenza. Arriaga oppone direttamente questa dottrina a tutte le altre possibili maniere di sostenere la distinzione. Giacché egli combatte la distinzione di ragione « ex parte obiecti » proprio con gli stessi metodi e gli stessi argomenti che usa contro la distinzione reale e la distinzione modale. Egli riconosce un fondamento indipendente alla possibilità remota rispetto all'onnipotenza divina, e con ciò il suo pensiero sulla natura del possibile si differenzia da quello di Hurtado de Mendoza. Ma le conclusioni ultime di Arriaga sul rapporto dell'essenza con l'esistenza sono quelle stesse di Hurtado, e sostenute senza attenuazioni e senza cautele. La esposizione delle dottrine avverse è semplificata, ma la discussione è chiara e vigorosa. Lungo tutta la disputa si sente la presenza vigile di una acuta intelligenza. Questo fa dimenticare la troppo stretta dipendenza di Arriaga da Suarez nello stabilire lo stato della questione.

4. — Alla sottile e radicale dottrina di Arriaga seguì la comparsa della altrettanto radicale dottrina del maggiore tomismo seicentesco sul terreno della antica e famosa disputa. I grandi trattati del domenicano Giovanni di S. Tommaso e del carmelitano Biagio della Concezione segnano con chiarezza i confini entro i quali il tomismo seicentesco concepì la distinzione reale. Entrambi gli autori difendono contro i gesuiti la interpretazione estrema di quest'ultima: la distinzione dell'essenza

¹ R. P. RODERICI DE ARRIAGA Hispani Lucroniensis e S. J., *Cursus Philosophicus*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Antoni Huguetan & Guillielmi Barbier, 1669, pp. 957 c. 1 - 968 c. 2.

dall'esistenza come due « res », che era già stata dottrina di Bañez e di Zumel, e derivava da Egidio Romano.

Per Giovanni di S. Tommaso occorre, anzitutto, accordarsi sul senso da dare all'esistenza se si vuole comprendere la difficoltà di cui ci occupiamo e trovarne la soluzione. « *Nomine ergo existentiae intelligitur communiter apud omnes illud, quo aliquid denominatur positum extra causas, & extra nihil in facto esse* ». Per questo non è sufficiente una denominazione estrinseca ricavata « *ex praeterita productione* », e nemmeno la mera relazione di dipendenza dall'agente. La ragione in entrambi i casi è che

existentia, seu esse est aliquid maxime reale, & intrinsece denominans rem existentem, siquidem nulla res dicitur existere nisi in se realiter extra causas ponatur.

Tale « esse » distingue in massimo grado la « res » dagli enti di ragione e dalle negazioni appunto perché essa « *per existentiam ponitur extra nihil* ». Pertanto, l'esistenza è intrinseca alle cose che fa esistere, e fa che esse abbiano una realtà in sé medesime fuori delle loro cause e insieme fuori del nulla.

Mentre afferma il significato intrinseco dell'esistenza, che già Bañez aveva asserito con forza, e cui Suarez si era acutamente appoggiato per dimostrare l'insostenibilità della distinzione reale, Giovanni di S. Tommaso stabilisce subito che nell'ente da essa costituito l'esistenza deve avere una realtà propria. Tale è la necessaria conseguenza del suo essere una denominazione intrinseca alla « res », e del suo porre quest'ultima fuori delle cause e fuori del nulla:

ergo oportet quod sit aliquid reale in ipsa re existente, & consequenter non sit sola denominatio extrinseca, quia haec nihil reale ponit in denominato.

L'esistenza non può nemmeno essere una relazione ad altro, perché tutto ciò che è, ha l'essere « in se » ed esiste « ad se non ad alterum ». Già in questo fondamentale chiarimento del significato da lui attribuito all'esistenza, Giovanni di S. Tommaso indica il suo intento di sostenere che in seno all'ente l'esistenza ha una realtà insieme intrinseca e distinta.

Precisato il senso ed il valore metafisico dell'esistenza, il nostro domenicano mostra con una lunga discussione che nel senso chiarito l'esistenza si distingue dalla sussistenza, e che S. Tommaso non attribuì a questi due distinti concetti uno stesso significato, come erroneamente supposevano taluni allo scopo di giungere a negare che S. Tommaso

avesse ammesso la distinzione reale dell'esistenza dall'essenza. Così pensava Biescas, il quale s'accordava in tutto con coloro che « extra scholam D. Thomae », come Suarez e Vazquez, non distinguevano l'esistenza dall'essenza reale, e tuttavia non la confondevano con la sussistenza, ed accettavano anzi la distinzione reale tra la sussistenza e l'essenza. Giovanni di S. Tommaso precisa che tutti questi avversari intendono l'esistenza « pro actualitate reddente rem extra causas », e reputa manifesto che per S. Tommaso l'esistenza si distingue dalla sussistenza, e tutte e due a loro volta dall'essenza.

Giovanni di S. Tommaso spiega ancora che la difficoltà della questione da lui affrontata non consiste nel fatto che ci si chieda se l'essenza creata « in statu possibilitatis » differisca dall'esistenza. È chiaro, infatti, che la possibilità implica la carenza dell'esistenza, e che l'essenza, considerata in quello stato, per conseguenza deve distinguersi dall'esistenza almeno come la privazione e la forma positiva. La difficoltà vera è « an essentia adhuc in statu actualitatis differat ab existentia, per quam redditur actualis ». Giovanni di S. Tommaso precisa che « totum hoc complexum *essentia actualis* » non può distinguersi dall'esistenza « tanquam ab aliquo, quod sit distinctum a toto illo complexo ». Prese a questo modo, essenza ed esistenza stanno in relazione « ut includens, & inclusum ». Nondimeno, la difficoltà si produce « in ipsomet complexo », ed è « an duplex entitas concurrat, altera essentiae, quae recipiat existentiam, altera existentiae, quae reddit illam actualem ». Così un corpo bianco si distingue dalla bianchezza non solo quando di questa è privo, ma anche « sub illa ». Ma tra il bianco e l'esistente c'è questa differenza, che la « res existens », quando l'esistenza le viene tolta, finisce del tutto e rimane un nulla, mentre il corpo rimane in esistenza quando viene privato della bianchezza. Perciò è facile riconoscere che il corpo si distingue realmente dalla bianchezza. Mentre la stessa cosa non è altrettanto facile per l'esistenza rispetto all'entità dell'essenza, giacché quest'ultima è in atto solo finché è « sub existentia ». Rimossa l'esistenza, « essentia manet nihil, & solum objective, in statu possibilitatis ». Proprio per questa mancanza di un segno evidente della distinzione reale dell'esistenza dall'essenza alcuni inferirono che le due non potessero distinguersi « nisi sicut nihil, & ens, & sicut res in statu possibilitatis, & ipsamet in statu extra causas ». Ora, per Giovanni di S. Tommaso, tutta la difficoltà della questione posta sta in ciò che « etiam dum essentia existit, distinguatur ab existentia, ita quod alia realitas sit existentia, alia essentia, licet una sine alia nihil sit ».

Dal modo con il quale Giovanni di S. Tommaso pone la questione della distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle creature non solamente è ben chiaro che per lui l'esistenza deve essere intrinseca all'ente che costituisce, ed insieme avere in esso una realtà propria; ma risulta anche con altrettanta chiarezza che egli accetta di porre la questione negli stessi termini di Suarez col chiedersi se, entro l'essenza attuale medesima, l'esistenza costituisca una realtà ed una entità distinta da quella dell'essenza. Giovanni di S. Tommaso prende su di sé l'arduo compito di provare che essenza ed esistenza si distinguono come due « res » proprio ragionando sull'essenza attuale, e non già sul rapporto dell'essenza possibile con l'esistenza. Assume di provare la distinzione reale sul fondamento dei presupposti stessi che condussero Suarez alla negazione della realtà della distinzione.

Anche Giovanni di S. Tommaso ricorda che tre sono le dottrine fondamentali. S. Tommaso sostiene la distinzione reale dell'esistenza dall'essenza. Durando di S. Porciano e alcuni « recentiores » sostengono la distinzione di ragione. Duns Scoto la distinzione formale. S. Tommaso è generalmente seguito dai suoi discepoli su questo punto. Tra i seguaci della dottrina tomistica Giovanni di S. Tommaso cita Gaetano, Capreolo, Ferrariensis, Giovanni Paolo Nazarius, Navarrete, Bañez e Molina, Cristoforo Gillius. Deve essere segnalato il fatto di grande importanza storica che Giovanni di S. Tommaso metta Molina insieme con Bañez tra i sostenitori della distinzione reale. Questa può essere considerata una indicazione valida a sostenere quanto abbiamo detto sopra, che tra i gesuiti scotisti e i domenicani vi fosse la possibilità di giungere sulla nostra questione ad un accordo, il quale fu impedito da Zúñiga, da Suarez, da Vazquez e dai loro più risoluti seguaci. È chiaro infatti, che un metafisico del valore di Giovanni di S. Tommaso non poté ingannarsi sul pensiero di Molina, che con chiarezza e semplicità s'era pronunciato a favore della soluzione scotistica. Se dunque egli pose Molina accanto a Bañez tra i sostenitori della distinzione reale, si può legittimamente presumere che lo facesse a ragion veduta e per un preciso scopo.

Giovanni di S. Tommaso si è preoccupato di stabilire che tanto i testi di S. Tommaso, quanto le condizioni metafisiche che egli assegna all'esistenza ed all'essenza, sono tali da far concludere che il suo pensiero fosse stato che queste due dovessero distinguersi realmente. Non a caso egli si riportò ai testi, e per primo ne citò uno che afferma: « Quod esse essentiae, & esse actualis existentiae differunt realiter, ut

duae diversae res ». Infatti, Giovanni di S. Tommaso apertamente respinge l'interpretazione la quale pretende che S. Tommaso avesse inteso parlare

de distinctione ipsius esse ab essentia per rationem, & non realiter, vel quod loquitur de natura in statu possibili, & objectivo respectu sui ipsius ut in actu.

Non erano mancati dei gesuiti assertori della distinzione di ragione, i quali avevano contestato il fatto che S. Tommaso avesse inteso asserire una distinzione reale. Il lettore ricorderà che questo aveva sostenuto Hurtado de Mendoza, dal quale risulta che una vera tradizione interpretativa s'era stabilita tra i gesuiti su questo punto, la quale risaliva per lo meno ad Antonio Rubio. Giovanni di S. Tommaso non cita nessuno in particolare, ma il fatto gli era ben noto, e dovette certo attribuire alla tesi avversaria qualche valore, se si preoccupò di confutarla con i testi alla mano.

Dallo studio delle condizioni metafisiche che S. Tommaso assegnò all'esistenza ed all'essenza risulta del pari che egli intese asserire la distinzione reale. È proprio nel discutere codeste condizioni che Giovanni di S. Tommaso mette innanzi il suo pensiero sul significato della distinzione reale tomistica. Il quale è molto acuto nella storia del tomismo e merita la più attenta considerazione.

Anzitutto, la distinzione del « suppositum » dalla « natura » negli angeli prova « a fortiori » che l'esistenza per S. Tommaso si distingue « a parte rei » dalla natura loro. In secondo luogo, S. Tommaso spesso pone una composizione tra l'essenza e l'esistenza persino negli angeli, e stabilisce per conseguenza che l'essenza dell'angelo e di ogni altro ente che viene dopo Dio è « in potentia receptiva ad existentiam ». Ora, osserva Giovanni di S. Tommaso, questa condizione non può essere riferita all'essenza dell'angelo o di un'altra creatura « objective, & in statu possibilitatis », perché, quando è in codesto stato, l'essenza « non est receptiva existentiae, sed potius exclusiva ». È infatti uno stato opposto a quello dell'esistere. Onde l'essenza può essere ricettiva della esistenza solo

quando est actu producta, & ipsi existentiae subjecta, ita quod non per se ipsam est existens, sed per existentiam, cui subjicitur, & quam recipit.

Proprio il concetto che l'essenza è soggetta all'esistenza che riceve, quando è prodotta in atto, dà a Giovanni di S. Tommaso la possibilità

di fondare la distinzione reale in modo da evitare, a suo giudizio, le difficoltà metafisiche che contro di essa sollevano gli avversari. Infatti, il principale fondamento della dottrina tomistica è che l'esistenza « est aliquid participatum in creatura », e non la sua essenza, o una parte dell'essenza. L'esistenza deriva da un agente e conviene in modo contingente alla creatura. Ora, quando si dice che l'« essentia actualis, & in re posita distinguitur ab existentia », non bisogna cadere nell'equivoco di intendere l'essenza attuale come equivalente all'attualità della esistenza, quasi che si dicesse « essentia existens est existens ». Quest'ultima è certo una predicazione essenziale. Ma, siccome l'essenza esistente comporta una predicazione accidentale, l'essenza deve essere intesa « ut concomitanter subjectam, & conjunctam existentiae, non ab illa separatam, & in statu possibilitatis ». L'essenza attuale può essere così concepita col far valere il principio di S. Tommaso

quod bene potest res aliqua recipere formam, seu actualitatem, per quam reddatur existens, & ita non semper praesupponitur, & praecedit existentia in subjecto recipiente ad aliquid recipiendum, sed bene potest reddi existens per id, quod recipit.

Una volta che si sia compreso questo punto, che l'essenza, intesa come soggetto dell'esistenza, non precede quest'ultima, ma viene fatta esistere dall'esistenza che riceve, per Giovanni di S. Tommaso tutta la difficoltà della questione scompare, e si può argomentare con S. Tommaso in questo modo:

Quia bene stat recipi in aliquo formam, seu actualitatem, per quam constituatur in esse, & quod non praesupponatur ex parte recipientis ipsum esse: ergo bene stat, quod esse, seu existentia sit aliquid distinctum ab essentia.

Si può argomentare così, perché, capito il principio che abbiamo esposto sopra, risulta chiaro « quomodo aliquid possit reddi existens; per aliquid a se distinctum, & in se receptum ».

Giovanni di S. Tommaso appoggia questo suo ragionamento sul testo del suo autore, e lo conferma con prove ricavate dalla fisica aristotelica. Inoltre, egli prova che non c'è contraddizione ad ammettere « quod aliquid existat per existentiam sibi superadditam, & in se receptam ». Per ricevere basta, infatti, l'« existentiam concomitans », in modo che il soggetto recipiente non manchi mai dell'« esse ». Ma non si richiede « quod ex se praehabeat esse ». Ben si può intendere che l'abbia grazie alla forma ricevuta « siquidem non requiritur existentia

recipientis, sed capacitas ad existendum dummodo comitetur ipsa existentia ». Non è dunque l'« esse », ma la capacità e la potenza a costituire il recipiente. E perciò per causare come un recipiente, e non come ciò che dà qualcosa ad altro, del pari « sufficit capacitas non autem actualitas existentiae ». Si esige, tuttavia, che il soggetto sia sempre accompagnato dall'esistenza affinché esso non si trovi mai « in re » senza l'esistenza, così come mai si trova una materia priva di forma. Se si riflette su codeste condizioni richieste per ricevere l'esistenza, non apparirà irragionevole ammettere una potenza ricettiva della esistenza, e nemmeno che, quando qualcosa viene prodotta « extra suas causas », sussistano perciò stesso due entità. Allora c'è la potenza ricettiva e l'esistenza concomitante per la quale essa esiste, e dunque « duplex entitas alia ipsius rei, quae existit recipiendo, altera, quae sit ratio existendi tanquam actualitas dans esse ».

Dopo avere mostrato la possibilità di distinguere realmente l'essenza e l'esistenza senza contraddirsi, Giovanni di S. Tommaso dimostra la necessità di fatto della distinzione medesima. La ragione di questa necessità è che l'esistenza è un predicato reale che conviene in modo contingente alla essenza, a tutte le sue parti ed a tutti i suoi predicati. Infatti, l'esistenza proviene solamente dalla produzione estrinseca dell'agente senza che nella natura creata vi sia altro fondamento che la capacità di riceverla. Perciò essa deve distinguersi « a parte rei ab ipsa essentia ». Che l'esistenza sia un predicato reale è manifesto « cum nihil tam reale sit, quam ipsa existentia per quam aliquid realiter est extra causas, & distinguitur ab eo, quod est tantum per rationem ». Che essa convenga in modo contingente è pure chiaro dal momento che non si può formare una proposizione di verità eterna con l'esistenza e la creatura. Risulta perciò altrettanto chiara la conseguenza: è impossibile che qualcosa, che conviene realmente con altro, sia identica con questo, e tuttavia non abbia una connessione necessaria con esso o con una sua parte. Nulla è più connesso « quam idem sibi ipsi ». Se dunque l'esistenza si identifica con un altro, non può sopravvenire ad esso mediante una partecipazione esteriore. Dovrà convenire con esso grazie ad una identità intrinseca, e perciò stesso avere con esso una connessione.

Contro chi pensa che un predicato possa insieme essere accidentale ed identico col soggetto, Giovanni di S. Tommaso dimostra, con S. Tommaso, che l'esistenza non costituisce l'essenza « tanquam essentialiter praedicatum, neque essentialiter determinet ipsam, ut constituat cum ea aliquid tertium ». L'esistenza non conviene a nessuna creatura « per se

& secundum connexionem essentialem ». Onde non si identifica con nessuna essenza creata, perché, tolta ogni connessione essenziale, è tolta del pari ogni identità reale. Perciò l'esistenza deve essere ricevuta come qualcosa di distinto nell'essenza.

Né si dica che tutto il ragionamento che si è fatto prova la distinzione reale dell'esistenza « ab essentia objective sumpta, & in statu possibilitatis non ab essentia actuali » perché l'entità attuale non può essere pensata senza l'esistenza. Giovanni di S. Tommaso reputa d'aver già spiegato sopra l'equivoco di tale argomentazione, ed il senso in cui l'attualità dell'essenza è da prendere nello stabilire la distinzione reale. L'argomentazione avversaria si contraddice perché prova troppo. Infatti, da essa segue che in nessuno degli stati dell'essenza l'esistenza conviene a questa in modo accidentale. Giovanni di S. Tommaso ribadisce che, quando egli predica l'esistenza dell'essenza attuale, intende dire che l'essenza « statui illi actualitatis subest ». In codesto senso l'esistenza è predicata in modo accidentale dell'essenza « etiam quando actualis est ».

La risposta data da Giovanni di S. Tommaso ad un'ultima obiezione, desunta almeno indirettamente da Enrico di Gand, mostra l'altra faccia della sua dottrina: l'intrinsecità dell'esistenza all'ente creato; come tutto il discorso sin qui fatto mostra la sua exteriorità e la sua reale distinzione rispetto all'essenza dell'ente creato. Perché non basta all'esistenza della « res » la relazione di dipendenza dall'agente, senza che si debba aggiungere per questo un'altra forma? Tale è l'obiezione. E la risposta è che l'esistenza della « res » non può essere una denominazione estrinseca:

nihil enim magis intrinsece denominat, quam ipsum esse, quod intime imbibitur in unaquaque re reddendo illam realem, & positam extra causas a parte rei, & ideo requiritur aliquid intrinsecum quo res formaliter reddatur existens.

La sola dipendenza dall'agente non basta, evidentemente, perché la dipendenza non è che una relazione, mentre l'« existentia maxime dicitur a se ».

Dopo avere stabilito la sua dottrina concernente il valore ed il significato della distinzione reale dell'esistenza dall'essenza, Giovanni di San Tommaso passa a dimostrare che l'esistenza non è « modus, sed realitas ». E anzitutto egli respinge la concezione che l'esistenza sia un accidente reale e fisico, ossia la durata, « quam dicunt pertinere ad prae-dicamentum *Quando*, ut sentit Molina ». La relazione di dipendenza e

di inerenza che l'accidente ha con il soggetto e con l'« esse substantiale » dimostra la insostenibilità della dottrina di Molina.

Rimangono due sole soluzioni del problema proposto circa l'esistenza, « an sit realitas superaddita essentiae, vel modus ». Alcuni reputano che essa si distingua solo come un modo dall'essenza. Questa è la teoria di Soto, il quale è seguito da molti. Altri ritengono che se ne distingua « tanquam rem a re », e questo « multo probabilius » è sostenuto da Bañez, il quale cita a suo favore Capreolo, Gaetano, Ferrariensis, Soncinas ed altri. « Et utrumque probabiliter defenditur in schola Thomistarum », concede Giovanni di S. Tommaso. La concessione è di fondamentale importanza per la linea interpretativa da noi sostenuta, perché dimostra che Giovanni di S. Tommaso, forse il maggiore tomista del secolo XVII, tenne la stessa posizione di Bañez e di Zumel nei confronti dei fautori della distinzione modale, la quale aveva trovato tra i gesuiti due sostenitori quali Fonseca e Molina.

Sebbene conceda valore probabile alla distinzione modale, Giovanni di S. Tommaso reputa, nonpertanto, che a ragione, secondo i principi di S. Tommaso, debba ammettersi tra l'esistenza e l'essenza una distinzione maggiore che tra la sussistenza e la natura.

Et sic magis inclino in hanc sententiam; quod existentia addit realitatem ejusdem generis cujus fuerit existentia & ad illud praedictamentum reductam: scilicet si est substantia substantialem, si accidens accidentalem, si modus modalem.

La quale dottrina è di Gaetano.

Giovanni di S. Tommaso sostiene la sua tesi anzitutto col citare di nuovo il testo di S. Tommaso da noi riportato sopra, e per il quale l'essenza e l'esistenza differiscono realmente « ut duae diversae res ». Poi col dire che vi sono due attributi dell'esistenza che esigono la realtà, e cui non basta una formalità modale. Il primo è che l'esistenza è « ultima, & summa actualitas respectu omnis entitatis, quae potest existere, ipsam autem ulterius actuari non potest ». Ora non sembra che si possa attribuire tanta perfezione ad una semplice entità modale, perché « modus est infimum inter entia ». Il secondo attributo è che l'esistenza è l'« ipsa ratio omnis realitatis ». Siccome tutto il resto è detto reale in ordine all'esistenza, è incongruente che questa « non sit realitas, sed modus ».

5. — Giovanni di S. Tommaso su questi fondamenti spiega la differenza tra la sussistenza e l'esistenza, e dice di concepire l'esistenza

« *tanquam vera, & propria realitas* ». Passa quindi a discutere gli argomenti degli avversari. Il primo è di Vazquez, per il quale solo la separazione è indice di distinzione reale. Ma l'essenza e l'esistenza sono inseparabili. Quanto ai predicati necessari che si attribuiscono « *ab aeterno* » all'essenza, questi significano solo una connessione necessaria, e non una necessità d'esistenza. Il secondo argomento è di Suarez. L'esistenza è « *id quo res dicitur esse in actu, & extra nihil* ». Prima di esistere la « *res est nihil* ». Quindi non può distinguersi realmente dall'esistenza « *tanquam duplex realitas positiva, sed ut nihil, & ens* ». Per ciò stesso che l'essenza viene distinta dall'esistenza, essa viene ridotta al nulla. Né si può dire che l'essenza è resa « *ens reale* » dalla potenza e dalla capacità di ricevere l'esistenza. Giacché codesta ricezione non è materiale, ed « *in potentia subjectiva* », bensì « *in potentia objectiva* ». Essa significa solo che l'agente può farla esistere. Ma per questo non si esige una realtà distinta. Un terzo argomento asserisce che la dipendenza dell'essenza dall'agente basta a spiegarne l'esistenza, perché questa non è nient'altro che la relazione di dipendenza dall'agente. Il lettore vede da sé che codesta terza argomentazione risale ad Enrico di Gand, sebbene Giovanni di S. Tommaso non lo nomini. Un quarto argomento dice che la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza comporterebbe l'inconveniente di dovere ammettere tra le due una relazione reale. Un quinto che l'« *esse* » è l'effetto formale della forma, e che l'effetto formale non può distinguersi dalla forma medesima.

Giovanni di S. Tommaso osserva che quasi tutte le argomentazioni contrarie, che concernono la distinzione, s'appoggiano sul principio che l'essenza senza l'esistenza non è nulla, e che perciò non può distinguersene realmente, né riceverla, né entrare in composizione con essa, o avere altre funzioni che presuppongono la realtà e l'attualità degli estremi. A quelle vedute si possono aggiungere le argomentazioni avverse esposte dal Gaetano nel *Commento al De ente et essentia*.

A Vazquez Giovanni di S. Tommaso replica con l'esempio della distinzione reale dell'intelletto e della volontà dall'anima, che ne sono inseparabili. Oppone poi che l'essenza può essere separata non da ogni esistenza, ma da questa o quella esistenza determinata, la quale può essere sostituita da una azione miracolosa. Risponde ancora che la separazione è il maggiore segno della distinzione reale, ma non l'unico segno. Anche dove non c'è separazione può esserci distinzione, alla quale può fornire un sufficiente fondamento la mancanza di connessione essenziale, e la connessione solo accidentale e contingente degli estremi. E

ancor più il fatto che l'esistenza proviene da un principio estrinseco e realmente distinto dall'essenza.

A Suarez Giovanni di S. Tommaso concede che la sua definizione dell'esistenza è valida. Ma nega che la antecedenza dell'essenza rispetto all'esistenza si debba intendere nel senso della separazione della prima dalla seconda. All'argomentazione di Suarez Giovanni di S. Tommaso contrappone la propria concezione della distinzione reale. Egli asserisce che l'antecedenza di cui parliamo si deve intendere « *solum secundum se, ita quod essentia sumatur pro re subjecta existentiae* ». A questo modo

distinguuntur existentia ab essentia, tanquam duae realitates a parte rei inventae, sub eadem existentia, quae actuat essentiam, & reddit illam existentem non a se, sed per receptionem existentiae. Itaque ad distinctionem realem inter existentiam, & essentiam non requiritur quod consideretur essentia, ut separata, & remota ab existentia, sed sub illa, sicut materia antecederet ad omnem formam naturaliter non existit, neque est aliquid, & tamen ex sua natura est entitas realiter distincta a forma.

Tra il puro nulla e l'« *esse existens per propriam entitatem* » si dà un termine medio, e questo è l'« *esse existens per receptionem existentiae, & de se esse capacem habendi illam* ». Questa capacità non è nulla, e tuttavia « *ut sit actu aliquid requirit existentiam concomitanter, & sub illa existit non per identificationem cum existentia, sed per receptionem* ».

Alla obiezione di Suarez, concernente l'essenza intesa come potenza ricettiva dell'esistenza, Giovanni di S. Tommaso risponde col fare valere la sua concezione della esistenza concomitante, e grazie a questa dimostrando la possibilità di una causalità ricettiva. Alla terza obiezione Giovanni di S. Tommaso risponde col notare l'insufficienza della relazione di dipendenza a significare l'esistenza. La quale « *non est denominatio relativa, sed absoluta, & maxime ad se, existit enim unumquodque non ad alterum, sed in se* ». Al quarto argomento egli osserva che non è affatto incongruente che tra l'essenza e l'esistenza si dia una relazione reale, purché questa non abbia per oggetto l'essenza o l'esistenza separatamente prese, ma l'ente stesso che esiste. Al quinto replica distinguendo l'« *esse essentiae* » dall'« *esse existentiae* ». Il primo solamente proviene dalla forma costituente la natura, e ne è l'effetto formale. L'« *esse existentiae* » è anch'esso effetto formale della forma. Non però di quella costituente

quae est pars naturae, sed formae supervenientis naturae ex participatione agentis, & haec est existentia; & sic salvatur, quod omne esse est ab aliqua forma.

Omettiamo le rimanenti obiezioni che Giovanni di San Tommaso espone e confuta. Tralasciamo le questioni concernenti l'esistenza, che non interessano il nostro assunto. Passiamo senz'altro ad esporre quanto conviene la dottrina di Giovanni di S. Tommaso concernente la piú perfetta attualità che compete in assoluto all'esistenza nei confronti dell'essenza. Questa questione ha senso solo per coloro che ammettono la distinzione reale. Coloro, invece, che sostengono l'identità dell'esistenza con l'essenza non hanno né ragione né modo di confrontarle. Riconosciuto questo, Giovanni di S. Tommaso ricorda che tra i tomisti vi sono due dottrine principali in proposito. Alcuni sostengono che l'esistenza nel suo genere è piú perfetta dell'essenza. Tra questi sono Bañez, Navarra e Ledesma. Altri al contrario dicono che l'esistenza è in assoluto piú imperfetta dell'essenza, quando l'essenza sia considerata nello stato dell'attualità. Questa dottrina era seguita da molti, ed il piú recente sostenitore suo era allora il Biescas, che tuttavia confondeva l'esistenza con la sussistenza o l'inerenza, come abbiamo già veduto.

La dottrina di Giovanni di S. Tommaso su questo punto si fonda su quella del Gaetano. L'esistenza è piú perfetta dell'essenza quando è paragonata con quest'ultima come l'atto secondo con l'atto primo, ossia quando è considerata « *ex praeciso conceptu suae actualitatis quae est ponere rem extra causas* », prescindendo da tutto ciò che la limita e la riceve. Quando, invece, l'esistenza è considerata dal punto di vista della perfezione specifica e determinata, che riceve dall'essenza, allora è indubbio che l'essenza è piú perfetta dell'esistenza, appunto perché quella perfezione l'esistenza l'ha solo per partecipazione, mentre l'essenza l'ha per sé. Rimane, tuttavia, ben fermo per Giovanni di S. Tommaso che l'esistenza è

ultima actualitas quae in unaquaque re desideratur, & sic omnis forma perficitur, & actuatur ultimo per existentiam: ergo existentia in ratione actualitatis perfectior est omnibus formis, siquidem omnes eas actuatur.

La discussione delle obiezioni non offre elementi diversi da questi che abbiamo esposto. Si deve solo ricordare, a conferma ulteriore della interpretazione della distinzione reale dovuta a Giovanni di S. Tommaso, che egli insiste sul punto che l'esistenza non è ricevuta nell'essenza

possibile, « sed in essentia producta, & subjecta ipsi existentiae, & posita extra causas per ipsam »¹.

6. — *La Metafisica Complutense*, di cui è autore il carmelitano scalzo Biagio della Concezione, sostiene la distinzione reale nello stesso senso esagerato che abbiamo veduto negli autori della seconda metà del XVI secolo ed in Giovanni di S. Tommaso, ma con minore originalità inventiva di quest'ultimo. Venuto a discorrerne dopo tali e tanti metafisici, Biagio si preoccupa di definire subito con particolare cura e precisione il concetto d'esistenza, e grazie a questo di evitare fin dal principio alcune gravi obiezioni. L'esistenza è definita da alcuni « id, quo res ultimo & complete ponitur extra suas causas, extra nihil ». Ma Biagio preferisce darle una definizione più universale, la quale s'estenda alla esistenza creata ed a quella increata che è indipendente da ogni causa. Così intesa, l'esistenza è il « complementum & ultimus cuiuslibet rei terminus, quo res in seipsa ponitur ». Per applicare codesta universale definizione all'esistenza creata, si deve sapere che qualunque creatura può avere un duplice « modum essendi »: in sé stessa e nella sua causa. Ciò posto, Biagio afferma che il concetto, secondo il quale l'esistenza costituisce il termine ultimo della « res », deve essere inteso

de re considerata, non secundum modum essendi, quem habet in sua causa, sed secundum modum essendi, quem habet in seipsa, & prout est extra causas, & propterea existentia (ut iam diximus) definitur, ab aliquibus esse id, quo res ultimo ponitur extra nihil, seu extra causas.

Biagio della Concezione tiene, dunque, a rilevare che la « res » esiste quando è posta in sé stessa, e che tale posizione intrinseca adempie il suo esser posta fuori del nulla e fuori delle sue cause con l'atto della creazione.

Dopo avere precisato il significato del concetto d'esistenza, Biagio della Concezione precisa ancora che la questione della distinzione reale dell'esistenza creata dall'essenza non va posta per qualunque essenza, anche incompleta. Infatti, è certo che l'« essentia ipsiusmet existentiae » non è distinta « ab existentia sua ». Giacché se si desse la « existentia existentiae », si darebbe un processo infinito. Proprio perché l'esistenza

¹ R. P. JOANNIS A S. THOMA, O. P., *Cursus Theologici in primam partem D. Thomae Tomus Primus*, Coloniae Agrippinae, Sumpt. Wilhelmi Metternich Bibliop., 1711, pp. 93 c. 2 - 109 c. 2.

è « id, quo aliquid est existens », non deve essere fatta tale da un'altra esistenza, « sed constituendo totum existens in esse existentiali, existit eam ut quo, per seipsam ». L'esistenza, facendo esistere l'ente completo, esiste a sua volta per sé stessa come causa dell'esistenza di codesto ente. In conclusione, la questione della distinzione va posta solo per le essenze complete, « procedit de essentia completa cuiuslibet rei », e di questa domanda se si distingua realmente « a propria existentia, per quam existit ».

Stabiliti questi preliminari, Biagio passa ad esporre le diverse dottrine concernenti la distinzione dell'esistenza dall'essenza. La prima nega la realtà della distinzione e sostiene che l'essenza medesima esiste « per seipsam formaliter, & per propriam entitatem in actu exercito consideratam ». È la dottrina di Suarez e di Gregorio di Valenza, il quale adduce a suo favore Durando di S. Porciano, Alessandro di Hales, Hervaeus, Gabriele Biel ed altri. La seconda sentenza asserisce che l'esistenza si distingue dall'essenza « realiter modaliter ». Questo è il parere di Soto e di Molina. La terza dottrina, comune tra i tomisti, e vera, è che l'esistenza si distingue dall'essenza « non solum modaliter, sed etiam entitative ». Tra i tomisti che la sostengono Biagio cita Bañez, Zumel, Navarrete, Nazarius, Gaetano, Capreolo, Ferrariensis, Soncinas, Domenico di Fiandra.

La prima conclusione stabilita da Biagio della Concezione è che « omnis essentia creata realiter distinguitur a sua existentia ». Egli adduce i testi aristotelici e tomistici che sono a suo favore. Quindi prova la conclusione mediante la dottrina tomistica dell'esistenza come « esse receptum in essentia », e col conseguente rapporto di atto e di potenza che si stabilisce tra l'esistenza e l'essenza. Nello svolgimento della dimostrazione Biagio asserisce che l'« esse » è « actus universalissimus & perfectissimus totius entis ». A chi obietti che l'« esse » della creatura è finito e limitato perché ricevuto da Dio, e non perché ricevuto nell'essenza, egli ribatte che il ricevere l'« esse » da Dio dovrebbe fare inferire non la finitezza e la limitazione della creatura, ma piuttosto il contrario: l'infinità. Onde si deve dare « aliquid intrinsecum in creatura, unde limitetur atque finiatur eius existentia ».

Si dirà che l'essenza si definisce in ordine alla esistenza « tamquam per ordinem ad actum suum exercitum ». Ma, al contrario, nessuna potenza si definisce in ordine all'atto esercito. Il quale è soltanto contingente, mentre le definizioni sono necessarie, e per conseguenza debbono sempre essere date in ordine ai « necessaria » e non ai contingenti. Per

conseguenza, siccome l'essenza è definita « potentia ad esse », l'« esse » in codesta definizione deve essere posto

non ut actus exercitus essentiae, consideratae per modum potentiae obiectivae, sed ut verus actus ipsius, in actu signato consideratus, & consequenter recipietur in ea, tanquam actus in propria potentia sua receptiva.

Questa discussione di Biagio della Concezione ha particolare importanza per definire la sua posizione nei confronti di Suarez, il quale respinge apertamente proprio la concezione da lui difesa.

Biagio della Concezione conferma ancora tutta la sua dottrina col rilievo che, se l'essenza non fosse una vera e reale potenza rispetto all'esistenza, le creature non avrebbero composizione entitativa, e sarebbero prive di potenza. L'identificazione reale ed essenziale della esistenza con la creatura di cui è esistenza, comporta che la creatura non sia più creata, ma atto purissimo. Biagio dà ancora un'altra prova ricavando da S. Tommaso il concetto dell'unicità dell'ente, la cui quiddità è « suum esse ». Infine, argomenta ancora teologicamente sull'incarnazione del Verbo, ed osserva che « existentia est ultimus cuiuslibet rei terminus; cum quaelibet res tendat ad esse & in esse quiescat ».

La seconda conclusione di Biagio della Concezione è: « Existentia distinguitur ab essentia entitative, & tanquam res a re ». A sostegno di questa tesi Biagio, come aveva fatto Giovanni di S. Tommaso, cita le parole di S. Tommaso tratte dall'opuscolo 48 sui dieci predicamenti. Egli prova l'assunto col dire che l'esistenza della sostanza si distingue « realiter entitative » dall'essenza sua. Per conseguenza questo vale per ogni esistenza creata e per la sua essenza, purché si tratti di essenze perfette, e non imperfette, come quelle modali. Che l'esistenza della sostanza si distingua entitativamente dalla sua essenza, Biagio lo prova asserendo che ciò che dà l'« esse simpliciter » non può essere un modo. Ciò appunto si verifica per l'esistenza della sostanza. Inoltre, l'esistenza è « actualitas omnium perfectissima », onde non può essere un modo, e deve essere, invece, « entitas perfectissima, realiter entitative ab essentia distincta ».

Dopo avere esposto e difeso la sua tesi, Biagio della Concezione passa ad esaminare le obiezioni. La prima è che la « res » è posta fuori del nulla e delle sue cause dalla sua essenza attuale. Questa è perciò l'esistenza di qualunque « res », onde non c'è ragione di porre la distinzione. Biagio risponde che l'esistenza non è

id, per quod quocumque modo ponitur res extra nihil, sed id, quo tamquam ultimo termino, ultimoque complemento, ponitur res extra nihil complete, & perfecte in ordine entis.

La « res » è, bensì, posta fuori del nulla, secondo i suoi gradi essenziali, dalla attualità dell'essenza, ma non vi è posta fuori come da un termine ultimo e da un ultimo complemento. Perciò non può esserci alcuna identità reale dell'esistenza con l'essenza, la quale si distingue realmente dalla prima « tamquam terminabile a suo termino, & tamquam potentia a suo actu ». Essenza ed esistenza sono compartecipi nel produrre l'effetto di porre una « res » fuori del nulla. Ma è all'esistenza che tocca la parte dell'atto e del termine intrinseco di codesto effetto.

Un'altra obiezione è che l'« esse actualis essentiae exercitae convenit contingenter rei ». Giacché la « res » non l'aveva prima della creazione, e può esserne privata dopo averlo ottenuto. Le quali condizioni sono proprio quelle dell'esistenza nell'essere distinta dall'essenza. Sicché l'essenza attuale e l'esistenza sono « unum & idem ». Biagio della Concezione concede, in accordo con Navarrette, che l'essenza considerata « secundum esse suum exercitum » conviene alla « res » in modo contingente al pari della esistenza. Questo perché, quando l'essenza è così considerata, « subest existentiae in actu exercito » e l'« esse exercitum » le conviene proprio « per existentiam, tanquam per actum ». La cosa, dunque, non deve meravigliare.

Risolta la questione della distinzione, Biagio della Concezione passa alle altre questioni concernenti l'esistenza. Il problema se l'esistenza della sostanza sia un accidente è da lui risolto mediante la distinzione dell'accidente predicamentale dall'accidente predicabile. Egli accoglie la tesi comune ai tomisti, e che è di Bañez, di Domenico di Fiandra, di Ledesma, di Navarrette, di Nazarius e di altri, secondo i quali « existentia substantiae, est quidem accidens praedicabile, non tamen accidens praedicamentale ». Siccome l'esistenza è accidente solo in senso logico, e non fisico, si comprende che Biagio, applicando la dottrina tomistica ed aristotelica che l'atto e la potenza appartengono allo stesso genere, sostenga che l'esistenza dell'accidente è accidentale, e quella della sostanza sostanziale, e che del pari l'esistenza formi con la sostanza una composizione sostanziale, e non accidentale. Biagio sostiene ancora che gli accidenti hanno una esistenza propria, e distinta realmente da quella della sostanza.

Circa la questione se l'esistenza sia più perfetta dell'essenza, Biagio della Concezione è avverso alla dottrina scotistica, sostenuta anche da

Soncinas e da Ferrariensis, per la quale l'esistenza « est imperfectissima omnium perfectionum ». Egli respinge anche la dottrina di alcuni tomisti, i quali ammettono che in assoluto l'esistenza è la minima perfezione, ma concedono che relativamente supera le altre perfezioni in quanto è « prima actualitas ». Biagio sostiene, per conseguenza, la sentenza piú comune tra i tomisti, per la quale l'esistenza è « perfectior simpliciter essentia ». Così pensano Bañez, Navarrette, Ledesma, che, a giudizio di Biagio, è colui che illustra meglio e piú ampiamente la dottrina. Biagio si rifà alle consuete dottrine tomistiche dell'essenza paragonata all'esistenza come potenza all'atto, e dell'« esse » come « terminus » e « finis » dell'atto produttivo. Egli conferma la dottrina con la sua concezione della esistenza come termine ultimo dell'essenza ¹.

7. — Giovanni di S. Tommaso e Biagio della Concezione, con la loro intransigente difesa della distinzione reale « ut res a re », provano che la disputa era ancora molto aspra e sentita in pieno XVII secolo. A quel tempo si affrontarono ancora posizioni radicali ed estreme che distinsero il pensiero filosofico dei diversi ordini in seno al cattolicesimo. Nessuno degli avversari inclina alla moderazione. Sicché anche le concessioni indubbie fatte da Giovanni di S. Tommaso alla sentenza media degli scotisti hanno un diverso e ben piú modesto valore di quando erano fatte da Bañez e da Zumel, prima che Suarez scendesse in campo. Non minore significato ha il silenzio di Giovanni di S. Tommaso e di Biagio della Concezione sul modo con il quale Cosma Alamanni e Diego Mas avevano sostenuto la distinzione reale. È soprattutto significativo il silenzio di Biagio della Concezione sulla posizione di Diego Mas, alla quale ben sa dare rilievo a proposito di altre e diverse questioni metafisiche. Eppure, sia Mas sia Alamanni sostenevano la distinzione reale senza cadere nell'eccesso di considerare l'esistenza e l'essenza come « res » e mantenendo l'accidentalità logica che compete all'esistenza rispetto alla essenza. La loro dottrina assai fine, e certo piú moderata, sembrò, forse, che concedesse agli avversari piú di quanto fosse lecito? Indubbiamente, essa era assai meglio difendibile di quella sostenuta da Giovanni di S. Tommaso e da Biagio della Concezione.

Infatti, se è lecito ad uno storico venire qualche volta a discorrere

¹ *Metaphysica in tres libros divisa, juxta eximiam Angelici Doctoris D. Thomae, & Scholae ejus Doctrinam*, Authore R. P. F. BLASIO A CONCEPTIONE, Carmelita Excalceato, editio secunda, Lugduni, Sumptibus Ioannis-Amati Candy, 1651, pp. 61-71 c. 2. I permessi di pubblicazione sono del 1639.

del merito delle dottrine studiate, allora non potremo evitare l'osservazione che il virtuosismo di Giovanni di S. Tommaso è ammirevole, e rappresenta un vero pezzo di bravura nella storia della disputa, ma non per questo si vede come la sua interpretazione della distinzione reale sia difendibile contro avversari tanto esperti. Egli vuole salvare tutto e confermare tutto della dottrina esagerata. Asserisce, infatti, che l'esistenza è intrinseca all'ente reale, ed è insieme distinta come una « res » dall'essenza di questo stesso ente. Sicché essa è intrinseca all'ente e insieme si aggiunge dall'esterno alla essenza dell'ente. Giovanni di San Tommaso evita il difficile problema che crea l'antecedenza dell'essenza nella distinzione col dire che l'essenza sta sotto l'esistenza ed è soggetta a questa. Con ciò egli stabilisce con piena coerenza il primato ontologico dell'esistenza sulla intera costituzione entitativa della creatura. Al punto che egli subordina la creazione dell'essenza all'atto creativo dell'esistenza. Certo, la sua dottrina aveva su questo punto un preciso antecedente storico. Zumel, polemizzando sulla eternità delle essenze, aveva detto:

sicut essentia non habet causam nisi sub existentia, quia actio, aut creatio producentis & creantis terminatur ad essentiam sub existentia; & sicut non habet causam nisi sub existentia: ita non habet finem, nisi sub existentia¹.

Ma ciò non toglie che in alcuni testi di Giovanni di S. Tommaso l'essenza appaia come una semplice e secondaria conseguenza di un atto finito d'esistenza. Nonostante che Giovanni di S. Tommaso accetti di discutere sul fondamento degli avversari, che è l'essenza attuale, e ad onta della sua allucinante dottrina dell'esistenza, talvolta è pur costretto a concedere che la natura è completamente costituita quando l'esistenza vi si aggiunge. Ora, tanto bastava agli avversari. Abbiamo pur veduto un dialettico del vigore di Arriaga appoggiarsi sopra una entità infima e minima come quella che occorre per sostenere una distinzione di ragione con fondamento obbiettivo, e ricacciare l'avversario nel processo infinito. Anche la distinzione tra l'essenza in atto esercito ed in atto signato, messa avanti da Biagio della Concezione, non evita la difficoltà del processo infinito.

¹ *De Deo eiusque operibus, Commentaria in Primam Partem S. Thomae Aquinatis*, tomus primus, Authore F. FRANCISCO ZUMEL Palentino, cum privilegio Salmanticae excudebat Petrus Lassus, 1585, p. 193 c. 1.

8. — Dopo i grandi tomisti, dei quali abbiamo parlato, e si tratta forse dei maggiori del secolo XVII, la disputa continua fino al tempo di Spinoza, con non minore accanimento e non minore virtuosismo dialettico. Infatti, il gesuita Francisco de Oviedo, la cui *Metafisica* chiara e vigorosa è di un anno posteriore a quella di Biagio della Concezione, comincia la trattazione della celebre questione in modo affatto polemico, con l'impugnare alcune dottrine concernenti la natura del possibile. Alcuni scotisti asseriscono che, prima dell'esistenza temporale, non ci sono essenze aventi un « esse attuale reale ». Tuttavia, aggiungono che le creature sono prodotte « secundum quoddam esse intelligibile absolutum intrinsecum ipsis creaturis ». Parecchi tomisti hanno ripreso con severità Duns Scoto per tale dottrina, ma Suarez e Vazquez hanno dimostrato che essa non esprime il suo vero pensiero. In realtà, essa deve essere attribuita a Lychetus ed a Tartaretus. Oviedo la reputa priva di ogni fondamento e della più modesta apparenza di verità. La conoscenza divina, se non è seguita da un'azione, non conferisce alcun « esse » al suo oggetto, come si può vedere nella « chymaera » conosciuta da Dio, la quale rimane un puro nulla, e non diventa possibile per il fatto d'essere conosciuta da Dio. Oviedo respinge proprio questo, che la possibilità si identifichi con un « esse productum in mente divina ». Nella mente divina le creature non hanno un proprio « esse ». Hanno, bensì, un essere « tanquam in causa », che poi non è altro che la potestà divina di produrre « ad extra » la creatura e di conoscerla. Se si nega questo, si cade nell'errore di Wycleff, a ragione combattuto dal Waldensis, che cioè le creature abbiano in Dio « quoddam esse ideale, ratione cuius in Deo existentes sunt ipse Deus ».

La seconda dottrina sul possibile oppugnata da Oviedo è quella dell'Albertini. Il quale sostiene che la creatura non fu « ab aeterno » un nulla, prima d'esistere nel tempo, e nemmeno ebbe soltanto un « esse potenziale in causa ». Bensì, ebbe « ab aeterno » un « esse intrinsecum actuale quiditativum suae essentiae », reale fuori dell'intelletto divino ed indipendentemente dalla causalità efficiente di Dio, dal quale dipenderebbe solo come causa esemplare.

Contro tutte e due le dottrine Oviedo stabilisce la conclusione seguente:

creatura possibilis, antequam producat, nullum esse habet actuale, neque est aliquid improductum ab omnipotentia, aut ab intellectu divino tanquam ab efficiente, neque tanquam a causa exemplari.

In una parola, prima d'esistere nel tempo, la creatura « *physice non est* ». Questo non significa che prima d'esistere non sia possibile, perché il possibile non comporta alcun « *esse absolutum physicum* ». Oviedo prova la sua conclusione negando la creazione « *ab aeterno* », e perciò asserendo che « *ab aeterno* » non c'è nulla « *extra Deum* », sicché le creature possibili non potettero avere un « *esse* » eterno prima della creazione nel tempo. A chi risponda che non c'è nulla d'esistente che si distingua da Dio prima della creazione, ma non già nulla di possibile, Oviedo ribatte che vi è una pura potenza logica, ma per niente affatto un « *esse actuale physicum, quod actu, & physice sit ab aeterno* ».

La dottrina dell'Albertini, per il quale le essenze hanno un « *esse actuale* » eterno distinto da Dio, e da lui dipendente solo nell'ordine della causa esemplare, e non in quello della causa efficiente, sembra ben difficile a sostenersi. Giacché quell'essere è pur finito, ed al finito è intrinseco il dipendere da Dio nell'ordine della causa efficiente. Poiché è quest'ultima causa che conferisce l'essere fisico, e non già la causa esemplare, la quale ha solo un influsso morale e direttivo. E ciò a prescindere dalla considerazione che è contraddittorio che qualcosa dipenda da una causa esemplare che non ne sia il principio efficiente. Inoltre, che cosa potrà mai conferire l'esistenza ad un'essenza che, indipendentemente da essa, ha in sé stessa un « *esse actuale* »? Che manca mai a tale essenza perché la si dica esistente « *per illud actuale esse* »? L'esistenza non è altro che « *esse extra causas, & habere esse non solum in potentia, seu in virtute causarum, sed habere esse actuale extra virtutem causarum in se ipso* ». A che, dunque, aggiungere l'esistenza all'essenza già dotata del suo « *esse actuale* », come pretende Albertini? Il quale, infatti, propugna, con tutti gli inconvenienti che ne seguono per l'onnipotenza di Dio, una composizione fisica tra due « *esse actualia* »: l'uno dell'essenza, eterno ed indipendente dalla volontà divina, e l'altro dell'esistenza, dipendente da questa stessa volontà.

Oviedo, dopo avere così stabilito che la creatura possibile non ancora esistente non ha un « *esse actuale, neque essentiae, neque existentiae in seipsa* », passa a spiegare che cosa significhi la possibilità della creatura, e in che cosa questa differisca dalla chimera. Hurtado de Mendoza risponde che il fondamento della possibilità è l'onnipotenza. Ma su questo punto ha ragione Albertini quando dice che la chimera non è impossibile « *ex defectu omnipotentiae* ». L'onnipotenza è infinita « *in causando* » e potrebbe produrre tanto la chimera, quanto la pietra. Dunque la chimera ha in sé, distinta ed indipendente dall'onnipotenza,

« *aliquam repugnantiam* », per la quale è impossibile, così come la pietra ha in sé « *aliquam non repugnantiam* » per la quale è possibile.

Per spiegare la vera natura del possibile Oviedo introduce la distinzione tra la possibilità estrinseca e la possibilità intrinseca. La prima risulta dalla virtù intrinseca di una causa capace di produrre un effetto, e di dare perciò a questo il carattere della producibilità estrinseca. Questo carattere non si distingue dalla potenza della causa, o s'identifica con questa almeno in modo inadeguato, e quindi la possibilità estrinseca può talvolta convenire anche ad effetti che siano intrinsecamente impossibili. Così, Dio, per quanto da Lui dipende, ha la potenza di produrre l'ircocervo, e questo, a sua volta, per quanto dipende da Dio, è da Lui producibile. Dio non può produrre l'ircocervo non per proprio difetto, ma per la contraddittorietà sua che lo rende impotente ad essere prodotto da Dio. Sicché un effetto è detto estrinsecamente « *potens produci a Deo per formam ipsam per quam Deus dicitur potens* ». La possibilità estrinseca di un effetto della potenza divina è soggetta alle stesse restrizioni ed amplificazioni di quest'ultima. Questa considerazione vale per gli oggetti di tutte le potenze produttive. Le quali, però, danno la producibilità estrinseca solo a quegli oggetti che sono dotati di producibilità intrinseca, ossia che non sono contraddittori, ma proporzionati alla potenza produttiva. Proprio perciò l'onnipotenza non dà all'ircocervo una possibilità estrinseca assoluta. Manca, infatti, ad esso la producibilità intrinseca.

Secondo Oviedo, Hurtado ha ragione di sostenere che la possibilità estrinseca deriva formalmente dalla onnipotenza. Ma egli non spiega che cosa la possibilità intrinseca comporti, mentre l'effetto da noi detto possibile non esiste ancora. Né è cosa facile a spiegarsi. Oviedo reputa, tuttavia, che il preciso motivo, per il quale una pietra non esistente, e qualunque altro effetto, sono detti possibili « *hic, & nunc* », è che i loro predicati non implicano contraddizione. « *Clarius, quia si detur lapis existens nulla inferentur contradictoria* ». Il che non è vero per l'ircocervo. La pietra possibile non esistente, e l'ircocervo impossibile non esistente, non differiscono « *per aliquid quod actu sit, sed per illud quod esset* », ossia per la non contraddizione, o per la contraddizione dei predicati, che si accompagnerebbe alla loro esistenza. Lo stesso si deve dire per tutte le proposizioni di verità eterna, ossia che contengono un predicato essenziale per il soggetto. Queste hanno tutte una necessità condizionale, che non hanno le altre proposizioni, nelle quali il predicato è accidentale.

La dottrina esposta fu tramandata da Suarez, che fu seguito da Alarcon e molti altri teologi, tra i quali Vazquez, Gregorio di Valenza, Herice, Basilio Legionensis. Essa spiega come e perché, pur non esistendo alcun « esse attuale » dato « ab aeterno », e pur non potendo esistere nulla in atto « extra Deum », che non proceda da Lui « efficienter », possano stare insieme « rem dici possibilem, & intrinsece possibilem ab aeterno ». Giacché la possibilità non significa qualcosa « quod physice actu sit », ma che è in atto obbiettivamente nella mente divina, e potrebbe esistere « physice » senza contraddizione. Da tutto questo si inferisce che il possibile, il quale astrae dalla esistenza e dalla negazione della esistenza, significa « existentiam conditionatam absque negatione contradictionis ».

Da questa dottrina del possibile Oviedo ricava la conseguenza che il predicato « possibile » è un « additum diminuens vim significationis copulae est, quae ex se simpliciter dicit esse absolutum ». Quando la copula si congiunge col predicato « possibile » non significa più « esse absolutum, sed conditionatum ». Questo predicato non restringe, però, il significato intrinseco del soggetto, e non ne nega l'affermazione dell'essere assoluto, ma solo fa sì che il soggetto astragga dall'esistenza presa in senso rigoroso, e rimanga indifferente ad esistere e a non esistere.

9. — Dopo avere discusso il significato del possibile, Oviedo si chiede se si distinguano realmente « essentia rei possibilis, & existentia ». E osserva che gli autori usano assai spesso in modo indiscriminato i termini « res possibilis & essentia ». Essi contrappongono all'esistenza i significati di entrambi i termini. Talvolta chiamano essenza l'« ens ut possibile », ed all'essenza aggiungono l'esistenza. Talvolta, però, oppongono « rei esistenti eadem ut possibilem, & essentiam dividunt in possibilem, & existentem ».

Premesse queste osservazioni per evitare confusioni nella disputa, Oviedo espone le principali dottrine che tengono il campo. Tutti i tomisti sostengono che l'esistenza si distingue dall'essenza, la quale grazie all'esistenza « constituitur existens tanquam per aliquid reale superadditum ». Come sostenitori della tesi Oviedo cita, da Suarez e da Albertini, Gaetano, Capreolo, Ferrarius, Egidio Romano, Domenico di Fian-dra, Soncinas. A suo giudizio questi sono stati seguiti da Molina e dallo stesso Albertini. Duns Scoto e Fonseca insegnano invece non la distinzione reale, ma quella « ex natura rei » tra l'essenza e l'esistenza. Os-

serva però Oviedo: « Verum tamen plerique Fonseca & non pauci Scotum interpretantur de distinctione tantum rationis ».

Come si vede, Oviedo dà valore al mito di Molina puro assertore della distinzione reale tomistica, da noi trovato anche in Giovanni di S. Tommaso. Entrambe le parti in lotta avevano interesse a interpretare così Molina. I domenicani, conciliando Molina con Bañez almeno a proposito di questa fondamentale dottrina metafisica, miravano, forse, ad isolare i gesuiti più audaci ed intransigenti opponendoli agli scotisti gesuiti. A loro volta i gesuiti assertori della distinzione di ragione, presentando la dottrina di Molina come estranea alla tradizione dell'ordine sul rapporto dell'esistenza con l'essenza, colpivano tutta la corrente scotistica del loro ordine. Ben diversa è la sorte di Fonseca, che continua a godere il favore dei sostenitori della distinzione di ragione, i quali se l'appropriano forse proprio in virtù della sua grandezza di metafisico, e certo anche perché egli contava tra i fondatori del pensiero filosofico della Compagnia di Gesù.

Per Oviedo sono innumeri i dottori nei quali l'esistenza non si distingue dall'essenza « nulla distinctione, neque reali, neque ex natura rei ». Suarez, che ne accoglie la dottrina, ne dà il « longum syllabum ». Consentono in questa opinione Vazquez, Gregorio di Valenza, Pererio, Alarcon, Antonio Rubio, Hurtado de Mendoza ed Arriaga.

La dottrina di Oviedo si compendia in tre conclusioni. La prima è la conseguenza della sua dottrina concernente il possibile. Per essa l'esistenza « iam producta » non si distingue né si identifica « physice » con l'essenza puramente possibile. Nulla, infatti, può essere distinto da un altro « eo modo, quo in se non est », né può avere un essere distinto « quod non habet esse ». All'ente puramente possibile può convenire, pertanto, solo una identità ed una distinzione condizionata, allo stesso modo che ad esso compete solo un essere condizionato. L'esistenza rispetto alla pura possibilità ed alla essenza possibile sta come ciò che è rispetto a ciò che non è.

La seconda conclusione è che l'essenza possibile e la possibilità della cosa non ancora esistente sono identificate con l'esistenza « secundum illud esse conditionatum » che loro compete. L'esistenza soggiace alla stessa condizione dell'« esse rei possibilis », ossia dell'essenza condizionata. La prova della conclusione asserisce con chiarezza: « *Essentia in statu absoluto posita est identificata cum existentia: ergo eademmet essentia in statu conditionato erit identificata cum existentia* ». Infatti,

i predicati di una medesima « res » non sono concepiti in modo diverso nello stato assoluto e nello stato condizionato.

La terza conclusione, che dà la prova completa anche della seconda, è: « *Essentia actualis, seu res existens non dicit existentiam superadditam essentiae, sed simplicissimam entitatem, in qua essentia, & existentia concipitur* ». La prima prova arrecata da Oviedo rappresenta un chiarimento veramente fondamentale per tutta la storia della questione nell'età moderna. Infatti, Francisco de Oviedo, nell'utilizzare il vecchio argomento che applica la distinzione dell'esistenza dall'essenza all'esistenza medesima, dà la dimostrazione che l'indifferenza dell'essenza ad esistere e a non esistere non prova la sua distinzione dall'esistenza come da un modo ad essa aggiunto.

Oviedo così procede. Il « *modus existentiae* », escogitato dai sostenitori della dottrina opposta, « *habet essentiam, & sua praedicata essentialia, ut omnes admittunt* ». Dunque, avrà o non avrà una essenza distinta dalla ragione formale per cui esiste. Se l'ha, si cade manifestamente nel processo infinito. Se non l'ha, allora come l'essenza di quel modo non abbisogna di una entità aggiunta per avere l'esistenza temporale, così nemmeno ne ha bisogno l'essenza dell'uomo. Gli avversari rispondono che i due casi sono diversi. Perché quel modo « *est ratio existendi per suam essentiam* », mentre l'uomo e le altre entità « *non sunt rationes existendi* ». Quindi il primo non ha bisogno di un modo aggiunto per esistere, mentre i secondi lo esigono. Ma Oviedo intende dimostrare che l'essenza dell'uomo è « *suam formalissimam rationem existendi* », e quindi argomenta « *a paritate illius modi* ». Quel modo « *habet praedicata essentialia ab aeterno eodem modo, seu in eodem sensu, ac illa habet homo* ». V'è dunque tanto fondamento a concepire quel modo « *cum indifferentia ad existendum & non existendum* », quanto ce n'è a concepire « *essentiam hominis cum indifferentia* ». Dovremo concludere dall'indifferenza dei predicati che sia l'essenza dell'uomo, sia quel modo, non sono « *rationem existendi* » ed abbisognano di una esistenza aggiunta. Ma migliore conseguenza è questa, a giudizio di Oviedo:

haec indifferentia non arguit rationem superadditam existendi, in modo illo, quem constituit opinio distinguens essentiam ab existentia: ergo neque illam arguet in ipsa essentia.

Non ha perciò fondamento alcuno che, ammessa l'indifferenza, « *quae-cumque illa sit* », s'abbia « *rationem existendi superadditam* ».

Che il modo, di cui si discute, avesse « ab aeterno » la sua essenza alla stessa maniera che l'ebbe l'uomo, Oviedo lo prova osservando che l'uomo ha la sua essenza « ab aeterno » perché è vero « ab aeterno » che l'uomo sia « animal rationale ». E che diciamo che fu possibile in eterno, perché in qualunque istante dell'eternità poté essere prodotto da Dio. Ma similmente

ab aeterno fuit verum dicere, modus ille, & formalissima existendi ratio, & ultima essentiae actualitas in quocumque instanti aeternitatis potuit a Deo produci: ergo ab aeterno habuit suam essentiam: ergo ab aeterno fuit possibilis cum indifferentia ad existendum, & non existendum.

Allo stesso modo bisogna, dunque, filosofare sulla essenza e su quel modo. E questo prova che quel modo non deve essere ammesso. Perché se quel modo esiste per sé stesso, anche l'essenza esisterà per sé stessa. Essa allora non ha bisogno del modo per esistere, e il modo « omnino superflue ponetur ».

Albertini risponderà che l'essenza dell'esistenza non ha, come l'essenza della pietra, un « esse attuale ab aeterno » che ne fondi l'indifferenza ad esistere. Infatti, l'essenza della pietra presuppone « aliquid ab aeterno » che ne fondi la non ripugnanza ad esistere. Invece, l'essenza dell'esistenza della pietra è non contraddittoria proprio perché presuppone l'« esse attuale essentiae lapidis », e perciò non è necessario che l'esistenza della pietra abbia un « esse attuale » della propria essenza. Oviedo replica d'aver già dimostrato che nessuna essenza creata ha « ab aeterno » un « esse attuale absolutum ». Impugna, poi, la tesi dell'Albertini affermando che anche l'essenza di quel modo abbisognerà di un « esse attuale », se ne abbisogna l'essenza della creatura. La ragione è che anche l'essenza del modo è per se stessa non contraddittoria e distinta dalla chimera. Giacché è per i propri predicati essenziali costitutivi che qualunque entità si distingue da un'altra. L'incontraddittorietà, e la separazione dalla chimera, il modo suddetto non potrà perciò riceverle dall'« esse attuale » dell'essenza, che da esso si distingue.

Oviedo prova, inoltre, la sua terza conclusione con l'argomento di Suarez, accolto da tutti i « recentes », che nulla può essere costituito « intrinsece, & formaliter in ratione entis » da ciò che da esso si distingue. Egli la prova, infine, con l'argomento, anch'esso suareziano, che l'essenza attuale, distinta dall'esistenza che le si aggiunge, è anch'essa un ente creato e prodotto da Dio.

I tomisti obietano che Dio solo esiste per la sua essenza e non le

creature. Ma Oviedo ritorce l'argomento. Infatti, i tomisti affermano che l'esistenza esiste per se stessa e per la sua essenza, proprio allo stesso modo in cui egli dice che esiste l'essenza. E risponde che Dio esiste in eterno in modo da non potere non esistere. Che Dio esista per essenza significa che esiste « indefectibiliter ». Questo modo d'esistenza non conviene alla creatura, e non già l'esistere per la sua entità e per la sua essenza « defectibiliter » e in maniera contingente. Il tomista incalzerà col dire che è contraddittorio che all'entità creata l'esistenza convenga per la sua entità e la sua essenza, e che le convenga insieme in modo contingente. Ma Oviedo risponde ancora che l'esistenza conviene in modo contingente al suo soggetto non nel senso che questo possa sussistere separato da quella, ma solo nel senso che quella può mancargli col cessare di entrambi, dell'esistenza e insieme dell'essenza che ne è il soggetto. La contingenza dell'esistenza non comporta, dunque, la sua separabilità dall'essenza della creatura. Né lo può « quia eo ipso quod physice & realiter datur essentia hominis: datur illius existentia ». L'esistenza creata non può venire meno finché permane l'essenza creata, bensì può venire distrutta insieme con questa.

Omettiamo la discussione di altre obiezioni meno importanti e passiamo senz'altro ad esporre la concezione della distinzione di ragione tra l'essenza e l'esistenza, che fu propria di Oviedo. Questi comincia a trattare l'argomento con alcune osservazioni di indole generale. Tutti gli scolastici reputano certo che l'esistenza è un accidente metafisico dell'essenza. Essi intendono dire che le proposizioni come « Petrus est existens, & homo est existens » spettano al quinto predicabile e sono prive di verità eterna. Di qui deriva che tutti si ritengano tenuti ad affermare una certa distinzione tra l'essenza e l'esistenza della creatura, almeno « ex parte actus, seu ex modo concipiendi ». Questa distinzione non si dà tra l'esistenza e l'essenza di Dio, che per i « Catholici » esiste in modo da non potere non esistere, diversamente dalla creatura esistente di fatto, che poté non esistere « antecedenter ». Onde Suarez è nel vero quando dice che nessun teologo rifiuta d'ammettere la distinzione di ragione tra l'essenza e l'esistenza. Siccome, però, Suarez medesimo asserisce che non tutti spiegano quest'ultima allo stesso modo, Oviedo reputa che a buon diritto si pone la questione

an haec distinctio sit tantum ex diverso modo significandi eandem formalitatem, ita ut tota illa consistat in modo cognoscendi, vel an ex parte obiecti appareat aliqua formalitas in cognitione terminata ad existentiam, quae non appareat in cognitione terminata ad essentiam.

La maggior parte dei dottori sembrano supporre una distinzione di ragione « *ex parte obiecti* » tra l'essenza e l'esistenza, tale che i concetti di queste due colgano formalità oggettive diverse. « *Ingeniosus admodum, & acutus semper Aureolus* » insegnò, invece, che il nostro intelletto non astrae alcuna formalità distinta. Perciò all'essenza ed all'esistenza non corrisponde « *duplex conceptibile* », ma un solo e semplice oggetto, onde la distinzione loro permette di trovare solamente un « *duplicem concipiendi modum* ». Suarez con fondate ragioni sostenne che questa fosse anche l'opinione di Duns Scoto, « *& quod magis est* » dello stesso S. Agostino. La medesima dottrina sostennero Lychetus e Gabriele Biel, sempre secondo Suarez, il quale è non poco incline ad abbracciarla quando asserisce l'appartenenza dell'esistenza all'essenza della creatura costituita in atto. Del resto, accolgono la dottrina, che abbiamo esposto, Hurtado de Mendoza, Arriaga « *& fere omnes bonae notae recentes* ».

La dottrina di Oviedo circa la distinzione di ragione tra l'essenza e l'esistenza consiste nella affermazione della loro più radicale identità che si estende allo stesso modo di concepirle: « *Essentia actualis formaliter ut actualis, non distinguitur ab existentia, neque ex parte actus, neque ex parte obiecti* ». Vi è per questo una chiara ragione. L'esistenza è ed è appresa come « *ultima actualis* ». Perciò l'essenza che significa l'attualità significa proprio l'esistenza, « *& idem est formaliter adhuc respectu intellectus, ens actuale, ac ens existens, & essentia actualis, ac essentia existens* ». Come il lettore vede da sé, qui una delle fondamentali ragioni fatte valere da Suarez per sostenere la distinzione di ragione serve per affermare la semplice identità dell'esistenza con l'essenza della creatura. Oviedo prosegue a svolgere a favore della sua conclusione il concetto suareziano che l'identità dell'attualità con l'esistenza comporta che l'ente e l'essenza sono fatti attuali dalla esistenza.

Oviedo concede che non è incongruente che « *ex parte actus* » l'essenza attuale si distingua dall'attualità « *inadaequate, tanquam includens, & inclusum* ». Infatti, l'intelletto può apprendere « *ex parte actus* » l'essenza attuale come un concreto risultante dell'essenza (conosciuta con l'astrarre dall'attuale e dal possibile) e dell'attualità, o dell'esistenza. Ma, secondo Oviedo, proprio per questa ragione l'« *ens simpliciter* » non può essere compreso che come esistente. Sicché, come « *formalissime* » significano il medesimo « *ens actu, & existens* », così « *idem formalissime importat essentia actualis, & existentia* ».

Oviedo conferma questo punto col confronto dell'ente in potenza

con l'ente in atto, si richiama alla sua dottrina del possibile, e accetta volentieri di non esprimere la sua concezione della distinzione dell'esistenza dall'essenza col dire che l'entità creata esiste per la sua essenza. Ma solo per evitare l'equivocità di quest'ultimo modo di dire, dal momento che esistere per essenza spesso equivale ad « *existere indefectibiliter omnino antecedenter necessario, & independenter ab omni alio* ». Le quali proprietà non competono alla creatura, e sono proprio di Dio solo, sebbene la creatura esistente di fatto esista « *formaliter per proprium suum constitutivum, quod non distinguitur a sua essentia* ».

La seconda conclusione di Oviedo circa il significato della distinzione di ragione è che

essentia actualis, & ipsa formalis existentia non distinguitur formaliter, & ex parte obiecti ab essentia possibili abstrahente a pure possibili, & existenti.

Egli la prova osservando che se tra l'essenza « *actu exercitam* » e l'essenza possibile vi fosse una distinzione di formalità, lo stesso accadrebbe per l'esistenza « *ut actu exercitam* » e l'esistenza possibile, e così si andrebbe all'infinito. Prova ancora che una medesima formalità viene conosciuta nell'ente possibile e nell'ente in atto, e conferma i suoi argomenti per mezzo della conoscenza divina della creatura possibile ed esistente.

10. — I principi di tutta questa dottrina permettono di decidere la grave questione agitata dai teologi di quei tempi a proposito dell'oggetto della scienza divina di semplice intelligenza, e della scienza divina di visione. Infatti, la prima ha per termine l'oggetto come possibile, e la seconda questo stesso oggetto « *iam existens* ». Non ci diffonderemo sulla discussione di Oviedo concernente questo punto. Egli ci dimostra con chiarezza che uno dei problemi teologici allora più sentiti e dibattuti dipende dalla soluzione della vecchia disputa medievale sull'essenza e l'esistenza. E sostiene per conseguenza che la questione della distinzione degli oggetti della scienza di visione, e della scienza di semplice intelligenza, deve essere decisa mediante puri principi filosofici, perché è affatto la medesima « *cum illa, quam modo tractamus, quomodo videlicet differant res possibilis, & eadem existens* ». In conformità con i principi da lui fatti valere per la distinzione dell'esistenza dall'essenza, Oviedo sostiene che le due scienze divine non si distinguono « *ex parte obiecti* », ma solo « *ex modo, quo idem obiectum formalissimum cognoscitur* ».

Oviedo discute per ultime alcune difficoltà concernenti l'esistenza. Circa la questione se sia piú perfetta l'essenza o l'esistenza, rileva l'impossibilità del loro confronto nella dottrina da lui sostenuta « cum idem sit essentia, & existentia, & idem se ipso neque perfectius, neque imperfectius est ». Taluni tomisti pretendono, però, di attribuire piú perfezione alla esistenza a cagione della sua attualità. « Sto pro essentia », afferma Oviedo. L'essenza è, infatti, principio di tutte le operazioni e radice di tutte le passioni e le proprietà. La ragione addotta dai tomisti « nullius est momenti » perché vi sono molti atti piú imperfetti delle loro potenze¹.

11. — Francisco de Oviedo, svolgendo una dottrina che era già in Suarez, aveva dimostrato che l'indifferenza dell'essenza rispetto all'esistenza non comporta la sua distinzione reale o modale da quest'ultima. Il suo confratello Baldassarre Tellez dimostrò che la concezione dell'eternità dell'essenza non è incompatibile con la distinzione di ragione. Entrambi danno un notevole contributo alla comprensione precisa del valore che potevano avere a quel tempo alcuni argomenti addotti a favore della distinzione dell'esistenza dall'essenza.

Tellez dopo avere spiegato che cos'è l'ente e che cosa l'essenza, pone anche lui la questione « utrum scilicet rerum essentiae, antequam realiter existant extra causas, sint aliquid negativum, an aliquid positivum? ». A questo proposito ritiene che siano due le dottrine piú famose, « quae fortasse reduci possunt in concordia ». La prima è che le « res », prima d'essere create, non hanno alcun « esse reale & existens ab aeterno ». Tale dottrina ha per sostenitori Fonseca, Suarez e Vazquez. Il suo principale argomento è che Dio solo è l'« ens simpliciter necessarium, & existens ab aeterno ». La seconda dottrina afferma che le « res », prima d'esistere, non sono del tutto nulla, né hanno solamente un essere potenziale nella loro causa,

sed habent ab aeterno quoddam esse absolutum, intrinsecum, reale,
& positivum (prout reale, & positivum opponitur enti negativo) hoc
tamen esse non est existens.

Cosí pensano Enrico di Gand, Egidio Romano, Francesco Albertini, il quale cita a favore Duns Scoto, Gaetano, Alfarabi, Avicenna, Alberto Magno ed altri. La dottrina è approvata anche da Girolamo Fasoli, né

¹ *Integer Cursus Philosophicus*, Auctore R. P. FRANCISCO DE OVIEDO S. J., Lugduni, Sumptibus Iacobi & Petri Prost, 1640, tomus II, pp. 275-287 col. 2.

da essa dissente Arriaga. Infine, le è favorevole il Santacruz, il quale distingue da Dio le « *res possibles* ».

Il primo e fondamentale argomento a favore della seconda dottrina è l'eternità delle essenze che fonda proposizioni di verità eterne. Tellez difende contro Suarez il valore assoluto, e non condizionale che spetta alle proposizioni di verità eterna. Egli osserva che Suarez stesso finisce con l'ammettere il senso assoluto di queste con l'affermare che l'ente prima dell'esistenza è compreso sotto l'ente reale, e che l'essenza non ancora prodotta è una essenza reale. Tellez utilizza con acutezza la concezione suareziana dell'ente reale, inteso come ente nel senso nominale, a favore della eternità dell'essenza. Egli trova altri argomenti a suo favore. In primo luogo nella non contraddittorietà ad esistere, e nella maggiore convenienza ad essere, che ha la pietra rispetto alla chimera. Tale convenienza è qualcosa di positivo che è appunto l'essenza. Inoltre, l'essenza è la medesima « *in esse possibili, & in esse actuali* ». Dovrà, dunque, essere qualcosa di positivo anche « *in esse possibili* ». La risposta degli avversari che tale identità dell'essenza nei due stati è negativa, e non positiva, per Tellez « *inintelligibilis est, constatque verbis solemnibus nihilque significantibus* ». Osserva ancora che la « *res in esse possibili ponitur in praedicamento* », e quindi è qualcosa di positivo. Vale, infine, a provare la positività del possibile la necessaria connessione di quest'ultimo con l'onnipotenza divina.

Tellez precisa che codesta positività delle essenze prima che esistano non è « *solum obiectivam in mente divina, vel eminentialem in divina essentia* ». In questo senso anche gli avversari la ammettono. Essa è da intendere, invece, come una positività « *ex parte ipsarum rerum extra divinum intellectum* », come prova con ampiezza l'Albertini contro Duns Scoto. Tellez argomenta brevemente a favore del senso sostenuto da Albertini col dire che Dio non può produrre la chimera, mentre può produrre la pietra. Tale impotenza non proviene dalla causa, che è infinita, ma « *ex parte rei* », ed è il segno di un essere intrinseco alla pietra per il quale questa non ripugna alla produzione, essere che manca alla chimera.

Tellez risponde quindi alle prove addotte a favore della dottrina contraria. Oltre agli autori gesuiti già citati, ora adduce a suo sostegno Hervaeus, Soncinas, Capreolo, e infine Hurtado de Mendoza, per il quale l'ente in potenza è affatto nulla. All'argomento che la creazione avviene « *ex nihilo* », risponde, con una evidente reminiscenza di Zumel, che la creazione è « *ex puro nihilo in genere existentiae, non autem essentiali* ». Lo stesso vale per la corruzione. All'argomento che l'eternità e

l'immutabilità positiva delle essenze comporta l'esistenza di enti eterni e necessari distinti da Dio, riconosce che questo è vero, ma distingue le essenze da Dio mediante l'esistenza, che in Dio è necessaria ed indipendente, e non nelle creature. Egli difende poi contro gli avversari la validità della causalità solo esemplare, ma necessaria, delle essenze, la quale costituisce una nuova prova della positività e della eternità loro. Tellez conclude la disputa sulla eternità delle essenze negando il carattere platonico della sua dottrina, perché questa nega che si diano esistenze « ab aeterno ».

Su tali fondamenti Tellez procede a decidere la questione della distinzione dell'esistenza dall'essenza. Egli comincia col mettere innanzi la dottrina da lui sostenuta: « *Essentia in actu non distinguitur ex natura rei, sed tantum virtualiter ab existentia* ». Riporta a suo sostegno tutti gli autori citati da Suarez, e, oltre allo stesso Suarez, Gregorio di Valenza, il cardinale Francisco de Toledo, Benedetto Pererio, Giacomo Granado, Gabriele Vazquez, Hurtado de Mendoza, Francesco Amicus e infine Rodrigo de Arriaga.

Per la prova della tesi Tellez adduce l'argomento che la distinzione « *ex natura rei* » comporta che le « *res creatae* » possano esistere l'una separata dall'altra « *saltem divinitus* ». Mentre l'essenza in atto e l'esistenza non possono esistere l'una senza l'altra. Questo argomento prova con chiarezza che la distinzione virtuale di Tellez non ha nulla in comune con la distinzione modale degli scotisti. La seconda prova è quella di Suarez, ormai divenuta classica. Una « *res* » è costituita « *formaliter in actu* » dalla sua entità. Questa s'identifica, dunque, con l'esistenza. La creazione ha per termine « *eademmet entitas sub existentia* ». Perciò, ciascuna « *res* » è costituita in atto dalla sua entità « *cum sola distinctione virtuali ab existentia* ».

Avendo ottenuto la prova che l'« *existentia actualis* » non è altro che la « *res, seu entitas existens* », Tellez nega in assoluto che possa darsi una distinzione « *ex natura rei* » tra l'esistenza e l'essenza. Spiega, inoltre, che la distinzione virtuale si fonda sul fatto che « *aliquando detur essentia sine existentia actuali* »; e significa che è possibile concepire l'essenza, anche quando è in atto, con un concetto inadeguato, e l'esistenza con un altro concetto del pari inadeguato. Ciò si verifica allo stesso modo che

animal in eodem Socrate terminat unum conceptum aliquando, & rationale terminat alium, quamvis sint eadem res materialiter, & propterea communiter dicuntur distingui virtualiter.

Tellez passa poi a considerare le obiezioni che si fanno a favore della prima dottrina contraria alla sua, quella tomistica della distinzione reale. A suo favore egli adduce tutti gli autori citati da Suarez e da Fonseca, indi Bañez e Zumel, e gli autori del *Cursus Thomisticus*, i quali citano anche Rubio ed i Conimbricensi. Alla obiezione che l'esistenza creata è ricevuta dall'essenza e l'attua, Tellez replica che codesta ricezione non avviene

in aliquo realiter distincto, sed virtualiter tantum, sicut rationale dicitur recipi in animali, a quo virtualiter tantum distinguitur in eodem Socrate.

All'obiezione che l'esistenza è prodotta da una causa efficiente, ma non l'essenza, perché questa è « ab aeterno » e quella « in tempore », risponde che anche l'essenza in atto, « de qua essentia in actu quaestio est », è prodotta da una causa efficiente. È l'essenza in potenza che è « ab aeterno », non l'essenza in atto. Questa risposta è degna di nota. Infatti, l'obiezione colpiva Tellez sul vivo a cagione della dottrina da lui ammessa circa l'eternità delle essenze.

La seconda dottrina contraria insegna la distinzione modale dell'esistenza dall'essenza. È seguita da Duns Scoto, Enrico di Gand, Domenico Soto, Fonseca, dai Conimbricensi, da Molina, da Albertini che cita altri a suo sostegno. La prima obiezione a favore della distinzione modale è che l'essenza può essere separata dall'esistenza attuale, quantunque quest'ultima non possa a sua volta stare senza di quella. La risposta di Tellez è che l'argomento non vale per l'essenza attuale. Egli afferma il carattere affatto intrinseco della congiunzione dell'essenza con l'esistenza. Alla obiezione che l'esistenza conviene all'ente in modo accidentale, mentre l'essenza in modo essenziale, risponde che la distinzione di cui si tratta non concerne il modo di predicare e di convenire, ma piuttosto la separazione:

cum igitur nulla dari possit separatio existentiae ab essentia in actu, nulla etiam datur distinctio: exemplum sit in gradu animalis, & in differentia individuante Socratis, quae virtualiter tantum distinguuntur, & tamen animal est de essentia Socratis, non sic autem differentia individuans.

Si dirà che l'esistenza è « ultima actualitas ». Ma tale è il « rationale » rispetto all'uomo, eppure se ne distingue solo virtualmente. Tellez ne inferisce che anche la composizione « ex esse, & essentia » potrà essere detta reale solo a quel modo che Socrate « dicitur realiter componi ex animali, & rationali », e non già nel senso che risulti « ex rebus realiter

distinctis ». Infine, contro l'obiezione che Dio solo esiste per essenza, onde si dovrà ammettere una distinzione almeno modale nella creatura, se non si vuole renderla semplice al pari di Dio, Tellez risponde che la creatura esiste « per existentiam, quae illi non est essentialis, quamvis solum virtualiter distinguatur ». Vale ancora una volta l'esempio di Socrate.

Dalla trattazione della successiva questione, se l'esistenza si distingue virtualmente dall'essenza divina, risulta con chiarezza, per la stessa alternativa che Tellez propone tra distinzione virtuale e distinzione di ragione raziocinante, che la sua distinzione virtuale tra l'esistenza e l'essenza della creatura è una distinzione di ragione « cum fundamento in re »¹. Tutta questa sua dottrina è di grande valore storico a cagione della chiara e semplice conciliazione che egli riesce a stabilire tra la dottrina dell'eternità delle essenze e la tesi della distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza della creatura, le quali nel pensiero precedente s'erano sempre opposte l'una all'altra.

I fondamenti della nuova soluzione dovuta a Tellez sono assai chiari. Sono: L'accoglimento della eternità positiva dell'essenza insieme col rifiuto dell'eternità delle esistenze; la distinzione fatta dal tomismo spagnolo del XVI secolo, tra il nulla dell'essenza e il nulla dell'esistenza nell'economia dell'atto creativo; l'impostazione della questione alla maniera di Suarez, per la quale è della essenza attuale, e non della essenza in potenza, che si domanda se e come si distingue dall'esistenza. Questa impostazione mette fuori causa il tentativo tomistico di stabilire la distinzione reale sul fondamento dell'eternità delle essenze. Per Tellez, infatti, sono solo le essenze in potenza, e non quelle in atto, ad essere eterne. Infine, l'argomentazione di Vazquez concernente l'inseparabilità dell'esistenza e dell'essenza create, e la dottrina suareziana dell'identità dell'ente in atto con l'ente esistente provano una distinzione solo virtuale, e non modale o « ex natura rei », tra i due ben noti termini metafisici. Per questi caratteri la dottrina di Tellez è per necessità più moderata di quella che si svolge da Hurtado de Mendoza a Francisco de Oviedo, ed asserisce la tesi estrema della mancanza di distinzione, e dell'identità tra l'esistenza e l'essenza della creatura. Tellez sembra volere conciliare la dottrina scotistica dell'essenza con quella suareziana della distinzione di ragione tra essenza ed esistenza con fondamento « in re ».

¹ *Summa Universae Philosophiae*, Authore P. M. BALTHAZARE TELLEZ S. J., Ulyssipone, apud Paulum Craesbeeck, et eius sumptibus, 1641, pp. 11 c. 1 - 18 c. 2. I permessi di pubblicazione sono del 1639.

CAPITOLO VIII

PONCE E MASTRIO

SOMMARIO: 1. Ponce. — 2. Mastrio: l'essenza possibile. — 3. Mastrio: l'esistenza. — 4. Mastrio: la polemica con gli avversari sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza. — 5. Mastrio: la specifica dottrina scotistica sulla distinzione. — 6. Mastrio: conseguenze della dottrina ed altre questioni concernenti l'esistenza.

1. — Non soltanto il pensiero gesuitico giunse con Tellez a conciliare la distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza con il mantenimento della eternità delle essenze. A questo risultato pervenne quasi contemporaneamente lo scotismo francescano. Nel momento in cui si produce quel caratteristico svolgimento del pensiero gesuitico assistiamo, infatti, ad un possente ritorno dello scotismo sul terreno della famosa disputa. È un fatto storicamente assai importante che mentre John Ponce sostiene anch'egli su basi scotistiche una dottrina assai vicina alla distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza, confermando così quella dipendenza da Suarez dello scotismo francescano su questo punto, che già si era prodotta con Martino Meurisse, l'italiano Bartolomeo Mastrio riesca a stabilire con esemplare vigore e chiarezza il punto della differenza che divideva gli scotisti francescani non solo dagli assertori della distinzione reale e della distinzione di ragione, ma anche, ciò che più conta, dalle tesi sostenute dagli scotisti gesuiti. Non può quindi meravigliare che Mastrio si trovi in diretto contrasto con molti scotisti del suo proprio ordine su questo punto, e finisca con lo scontrarsi con Ponce sul problema dell'eternità delle essenze. Ma è indubbio che il contrasto interno che allora si produce tra gli scotisti francescani arrechi un'altra prova storica del ruolo secondario tenuto da tanta parte dello scotismo seicentesco nello svolgimento della disputa.

John Ponce intende per essenza il primo costitutivo intrinseco di una cosa, dal quale emanano tutte le proprietà di quest'ultima. Quanto all'esistenza, la definizione che egli ne dà riassume bene il risultato

cui la scolastica post tridentina era pervenuta nel corso della sua storia ormai illustre: « *existentia est id ratione cuius formaliter res constituitur extra suas causas & extra nihil* ». Ponce precisa d'aver detto « formaliter » perché la « res » è bensì posta fuori delle cause dalle cause stesse, non però « formaliter », ma « efficienter ». E d'aver aggiunto « extra nihil » in quanto Dio, non avendo cause, non può essere posto fuori di esse dall'esistenza. Quest'ultima « bene tamen constituit ipsum extra nihil ». Come già aveva fatto Biagio della Concezione, così Ponce definisce l'esistenza del tutto universalmente in modo che la definizione valga anche per Dio, e non concerna solo la creatura.

Definita l'esistenza, Ponce affronta subito il problema della distinzione sua dall'essenza, e comincia con lo stabilire una prima conclusione, per la quale le due non si distinguono per una vera e propria distinzione reale che s'opponga alla distinzione formale e di ragione. Tale tesi è da lui sostenuta in accordo con Duns Scoto e contro i tomisti e S. Tommaso. Le prove di Ponce sono quelle stesse fatte valere nella disputa dai sostenitori della distinzione di ragione. Il che, se ci dispensa da una minuta esposizione, deve però essere tenuto ben presente affinché la sua dottrina concernente la distinzione dell'esistenza dall'essenza sia colta nel suo vero significato. La prima prova è « ad hominem ». Gli avversari pensano di provare la distinzione reale adducendo che l'essenza non ha una esistenza necessaria e quindi esige un principio distinto per esistere. Ponce ribatte che anche l'esistenza « non necessario semper existit », e quindi dovrebbe anch'essa abbisognare di un'altra esistenza, il che è assurdo. Ed alla replica che il principio posto è conclusivo per l'essenza, ma non per l'esistenza, giacché questa, diversamente dall'essenza, è « ratio formalis existendi », Ponce risponde che dalla parità della condizione metafisica propria dell'essenza e dell'esistenza, che è di potere esistere e non esistere, gli avversari sono tenuti a ricavare una medesima conclusione, e non conclusioni opposte. Sicché essi a torto suppongono che l'esistenza sia la ragione formale dell'esistere, e non l'essenza: « ergo si tam indifferens est existentia ad existendum & non existendum, quam essentia, non erit potius ratio formalis existendi, quam essentia ». Quand'anche si concedesse che la « res », concepita « sub essentia », non sia pensata come esistente, mentre, se è concepita « sub existentia », è pensata per necessità come esistente; e quand'anche da tutto ciò seguisse che l'esistenza, e non l'essenza, sia la « ratio formalis constituendi existentiam », a giudizio di Ponce non ne seguirebbe per nulla la distinzione reale tra i due termini. Da tutto ciò potrà ben se-

guire che la « res » non abbia dall'essenza di esistere « formaliter », ma non già che l'essenza non conferisca ad essa di esistere « realiter & identice ».

Da tutto questo Ponce ricava un secondo argomento a favore della sua prima conclusione. Che è poi quello classico della mancanza di necessità di un termine realmente distinto dall'essenza allo scopo di fare esistere quest'ultima, e della conseguente inutilità della distinzione reale. Anche il procedimento istituito da Ponce per dimostrare codesta mancanza di necessità è quello classico dei sostenitori della distinzione di ragione, e in ogni caso non è propriamente scotistico. Come non è necessaria una aggiunta reale per conferire l'atto all'esistenza, così non è necessaria per conferirlo all'essenza. Come l'esistenza è posta in atto solo perché costituisce il termine dell'azione della causa produttiva, così del pari l'essenza. In entrambi i casi non si richiede un termine distinto.

Nella risposta alle obiezioni degli avversari, accanto ad argomentazioni usate anche dai sostenitori della distinzione di ragione, Ponce ne fa valere altre che sono particolari della tradizione scotistica. Così la tesi tomistica che l'essenza si distingue dall'esistenza « quia participans distinguitur realiter a participato », e che l'esistenza è ricevuta nell'essenza, viene controbattuta con la dottrina scotistica del rapporto tra gradi superiori ed inferiori, dalla quale si inferisce non la distinzione reale tra i gradi medesimi, « sed ad summum formalis ». La conclusione che Ponce ne ricava: « Itaque eatenus essentia dicitur participare existentiam, quatenus producitur actu per causam efficientem » non è, però, specificamente scotistica perché può adattarsi benissimo con una distinzione di ragione. Anzi, a ben vedere, sembra implicare proprio quest'ultima, atteso che la partecipazione all'esistenza si riduce per lui alla semplice produzione in atto dell'essenza.

Ponce fa quindi bersaglio della propria critica la concezione dell'esistenza creata come « esse receptum in essentia » di Biagio della Concezione. Il quale, così concependo l'esistenza creata riusciva a giustificarne sia la distinzione reale dall'essenza, sia la finitezza. Infatti, per Biagio l'« esse » è « actus universalissimus & perfectissimus totius entis », sicché quando è « irreceptum » non può essere che « omnino infinitum & illimitatum ». La confutazione di Ponce consiste soprattutto nell'osservare che l'esistenza creata è limitata perché non è prodotta necessariamente da nessuna causa, e nemmeno esiste « a se necessario ». Da questa prima e fondamentale limitazione metafisica proviene l'altra limita-

zione di non essere capace di fare esistere che una essenza limitata. Tali limiti dell'esistenza non provengono affatto dalla potenza nella quale dovrebbe essere ricevuta e dalla quale sarebbe distinta realmente. Perciò del tutto inutilmente e « chimerice » si ricorre a questa potenza per giustificare i limiti metafisici dell'esistenza creata.

Contro ciò si può obiettare che, se l'esistenza si identifica con l'essenza della creatura, quest'ultima esisterà per essenza, alla pari di Dio. Ponce replica proprio a quel modo che era divenuto caratteristico dei sostenitori della distinzione di ragione, e cioè distinguendo Dio dalla creatura, e stabilendone la trascendenza, non più mediante il diverso rapporto dell'esistenza con l'essenza, ma con l'argomento dell'indipendenza di Dio dalla causa efficiente:

sed propterea Deus dicitur existens realiter per essentiam, quia ut existat, non dependet a causa efficiente, sed necessario independenter ab omni causa existit realiter; creatura vero non existit independenter a causa efficiente, sed necessario dependenter a tali causa, & consequenter potest existere, vel non existere.

Dopo avere così discusso con i tomisti e con Biagio della Concezione, Ponce stabilisce in modo molto stringato la conclusione che l'esistenza e l'essenza si distinguono « formaliter ». Vuole, però, che si prescindano dalla controversia sulla distinzione formale attuale, e che per distinzione formale a questo proposito si intenda solo « illa, quae non est realis ». Solo intesa a questo modo la tesi suddetta può dirsi « communis ». La prova addotta da Ponce è che una « res » viene pensata con concetti del tutto diversi « secundum essentiam & secundum existentiam ». Infatti, mediante l'esistenza la « res » viene compresa

extra nihil, seu in statu, in quo possit exercere suas operationes independenter ab aliqua actione nova causae efficientis, quae deberet ipsi supervenire.

Mediante l'essenza la si comprende secondo che ha una particolare natura. Perciò tra l'essenza e l'esistenza deve darsi « aliqua distinctio non realis ». Ora, Ponce nega che la distinzione tra l'essenza e l'esistenza, concepita nel modo da lui sostenuto, sia una distinzione formale nel senso rigoroso della tradizione scotistica, ossia tale che l'esistenza significhi « formalitatem superadditam formalitati essentiae ». Ed argomenta che, ad intendere così la cosa, quella formalità dell'essenza può esistere « se ipsa », bastando a ciò l'azione della causa efficiente. Onde l'aggiunta di un'altra formalità è superflua. Ponce nota ancora che « nec

distincti conceptus semper arguunt distinctionem formalem Scotisticam ».

Ci sembra di potere concludere che la distinzione formale tra l'esistenza e l'essenza sostenuta da Ponce sia nel fatto una distinzione di ragione. Per lo meno si deve dire che, mentre egli è così preciso e pronto nella polemica contro i fautori della distinzione reale, poco o nulla si preoccupa di distinguere la sua posizione da quella dei sostenitori della distinzione di ragione. Egli scrive dopo che Hurtado de Mendoza, Arriaga ed Oviedo avevano messo in campo dottrine così intransigenti nella loro radicalità da fare apparire moderate quelle di Suarez e di Vazquez. In tali condizioni storiche l'aver evitato la polemica coi sostenitori della distinzione di ragione è un fatto che già per sé solo basta a qualificare la posizione di Ponce.

Solo dopo avere discusso la questione della distinzione dell'essenza dall'esistenza Ponce pone la questione dell'eternità delle essenze, cui aveva dedicato poche brevi osservazioni polemiche nel corso della questione precedente. Egli, mentre nega alle creature l'« esse reale simpliciter ab aeterno », e quindi anche una essenza reale « ab aeterno », ammette che spetti loro « aliquid esse ab aeterno ». Il quale non consiste né in una denominazione estrinseca ricavata dall'onnipotenza divina, né nella non contraddizione, né in una relazione di qualsiasi sorta. Si tratta, invece, di un « esse quoddam diminutum, quasi medium inter esse rationis, & esse simpliciter reale ». Alle creature spetta una realtà eterna di qualche sorta perché sono oggetti della intelligenza divina. Codesta realtà non è da intendere come se esse fossero fuori del nulla e capaci di compiere le loro operazioni proprie. Le creature hanno, però, la realtà nel senso che non sono enti di ragione. Senza insistere più oltre ci basti avere dimostrato come in Ponce su fondamenti scotistici si venga ad un compromesso tra l'eternità delle essenze e la distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza, che è simile a quello effettuato dal gesuita Tellez e ad esso contemporaneo¹.

2. — Dopo avere provato che il finito e l'infinito costituiscono la divisione fondamentale dell'ente, Bartolomeo Mastrio passa a discutere dell'essenza e dell'esistenza dell'ente finito. Secondo l'ordine divenuto

¹ R. P. Fr. IOANNIS PONCII, Corcagia-Hiberni, O. F. M., *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer*, Lugduni, Sumpt. I. A. Huguetan, & M. A. Ravaud, 1659, pp. 900 c. 2 - 904 c. 2. Le *Approbationes* sono date in Roma nel 1641 e a Parigi nel 1648.

ormai tradizionale Mastrio si chiede, anzitutto, se all'essenza della creatura, in quanto prescinde dall'esistenza, compete uno stato « solius possibilitatis », o invece qualche attualità. Enrico di Gand è stato autore della dottrina per la quale le essenze, prese nello stato di possibilità nel quale prescindono dalla esistenza, non sono un puro nulla, e non hanno soltanto un « esse potenziale » nella causa che le contiene,

sed ulterius habere in seipsis ab aeterno esse intrinsecum actuale quidditativum suae essentiae, quod quidem est a parte rei extra intellectum divinum, secundum quod esse sunt objectum divinae scientiae, quae vocatur simplicis intelligentiae, ita quod quando postea in tempore producuntur, acquirant solum esse actuale existentiae.

Sono favorevoli a questa dottrina anche Egidio Romano, Capreolo, e tra i recenti l'Albertini, il quale pretende che l'« esse attuale » di cui si discorre dipenda da Dio solo come da una causa esemplare. Questa tesi era stata già insegnata da Capreolo che l'aveva desunta da Enrico di Gand.

C'è un'altra opinione, la quale, pur non attribuendo alle essenze un vero e reale « esse attuale », conferisce loro « quoddam esse diminutum medium quodammodo inter esse reale, & rationis ». I tomisti sogliono attribuirlo a Duns Scoto, basandosi sull'« esse cognitum » che questi attribuisce « ab aeterno » alle creature nella mente divina. Non solamente gli scotisti, ma anche altri non appartenenti alla sua scuola, come i « duo Societatis proceres » Vazquez e Suarez, difendono Duns Scoto dall'errore a lui attribuito.

La sentenza comune è che le essenze delle creature abbiano « ab aeterno » una mera possibilità e nessun « esse reale attuale ». Mastrio passa tosto a provare che quest'ultimo non compete ad esse, e cita a suo favore, tra i « Recentiores », Suarez, Aversa, Pasqualigo, Hurtado de Mendoza, Arriaga, Oviedo, Fonseca, e tra gli scotisti Rada, Faber, Meurisse, Smising, Vulpes, Nolanus, Saxius. Contro la dottrina avversa Mastrio adduce la creazione dal nulla, che egli intende come « productio totius entis ex nihilo », e così può respingere la concezione che vuole che la creazione si faccia dal nulla dell'esistenza, ma non dal nulla dell'essenza. Mastrio dimostra ancora che la concezione che alle essenze compete un essere reale attuale « ab aeterno » conduce a sostenere la creazione « ab aeterno ». Egli dimostra tale conseguenza contro chi cerca di evitarla, e a questo proposito comincia già a precisare la sua concezione del rapporto dell'essenza con l'esistenza:

Deinde absolute loquendo, & non ex hypotesi, omnis vera effectio attingit essentiam rei simul cum ejus existentia, quia re vera non potest poni essentia actu extra causas, nisi ponatur existens; ergo eo ipso quod essentia rerum ponitur extra Deum, & extracta est a virtute primae causae ad actum, statim censetur existens, ex vero principio, quod infra docebimus, essentiam non esse ab existentia reipsa distinctam, quare si rerum essentia ab aeterno habet aliquod esse verum, ratum, & reale in seipsa extra Deum, & a Deo distinctum, sequitur creaturas ab aeterno productas esse etiam quoad existentiam, quia existentia non est nisi essentia creaturae extra causas.

Codesta definizione dell'esistenza, come il lettore ricorderà, l'abbiamo trovata anche in Vazquez. Nel seguito Mastrio ribadisce che l'« esse essentiae extra causas est ipsum esse existentiae ». Egli respinge, inoltre, la pretesa indipendenza dell'essenza da Dio, e sostiene che è proprio di Dio solo l'essere a se non solo quanto all'esistenza, ma anche quanto all'essenza. Mastrio confuta ancora la dottrina dell'Albertini, per il quale l'« esse attuale essentiae ab aeterno » deve essere ammesso per spiegare la possibilità e la non contraddittorietà delle creature. Se così fosse, « id etiam de essentia ipsiusmet existentiae asserendum foret », poiché non basterebbe l'antecedenza dell'essenza a fondare la possibilità dell'esistenza. Mastrio difende questi principi anche contro Francesco de Mayronnes il quale pretendeva che non vi fosse parità tra l'essenza e l'esistenza, dal momento che l'esistenza e l'attualità « non est, quod producitur, sed quo, aut ad quod productum deducitur », sicché ad essa non può competere l'« esse in potentia objectiva ». Osserva Mastrio che i sostenitori della dottrina da lui discussa pretendono proprio che l'esistenza sia prodotta. Egli fa valere, inoltre, il concetto che l'esistenza, potendo essere o non essere in atto in natura, dovrà avere la sua essenza antecedente « ab aeterno ». Se questa non è necessaria per fondare la possibilità dell'esistenza, non lo sarà nemmeno per fondare la possibilità dell'essenza.

Dopo avere respinto la concezione dell'eternità della essenza dovuta ad Enrico di Gand, Mastrio entra in polemica con la teoria che attribuisce alle creature « ab aeterno » un « esse diminutum medium inter ens reale, & rationis ». Solo Ponce ed Herrera la sostennero nella scuola scotistica, approvando così l'interpretazione data dai tomisti della dottrina scotistica dell'« esse cognitum » che spetta alle creature.

Dopo avere polemizzato con Ponce, Mastrio precisa il senso che spetta all'« esse cognitum, quod Scotus tribuit creaturis ab aeterno in mente divina ». Mastrio reputa che esso consista nell'eterna conoscenza

della possibilità delle creature da parte dell'intelletto divino mediante la scienza di semplice intelligenza. Duns Scoto denomina diminuto questo « esse cognitum » per distinguerlo dall'« esse reale simpliciter » che le creature ricevono dalla volontà divina mediante una vera produzione fisica. Questa interpretazione è data da Mastrio in completo accordo con Suarez e con Vazquez. Con Lychetus e con Vulpes, Mastrio precisa ancora che l'« esse cognitum » di Duns Scoto è un

purum esse rationis, qualis est esse visum in pariete, & esse intellectum in objecto intellectui representato, non quidem esse rationis formale, & fabricatum, sed materiale, & derelictum.

Quindi egli difende la concezione scotistica della produzione divina dell'« esse cognitum » contro tomisti e nominalisti; precisa aspetti particolari della dottrina svolta e confuta le principali obiezioni che vengono sollevate contro di essa.

Da questa dottrina dell'eternità che compete alla essenza in quanto prescinde dall'esistenza, per la quale le creature

aliud esse actuale ab aeterno non habent, nisi purum esse cognitum, & objectivum, quod est esse rationis in eas derivatum ab intellectu divino, dum scientia simplicis intelligentiae eas attingit secundum illud esse, quod novit ex earum natura illis non repugnare,

segue, a giudizio di Mastrio, che la « sola realis possibilitas » spiega l'eternità dell'essenza in quanto prescinde dall'esistenza, e insieme la distingue dalle chimere e dalle cose impossibili. L'eternità della essenza così pensata pone tre problemi. Occorre spiegare che cosa sia la possibilità; se questa abbia delle cause e quali; infine, se posseda un tale grado di realtà che l'« essentia rei possibilis seclusa existentia possit dici vere ens reale ». Con questi problemi entriamo nel vivo dei presupposti speculativi necessari ad intendere la dottrina di Mastrio sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza.

Quanto al primo problema, Mastrio respinge la concezione di Hurtado de Mendoza che spiega la possibilità mediante l'onnipotenza divina. La possibilità e l'impossibilità delle cose derivano « ex suis rationibus formalibus », e non da una relazione affermativa o negativa con qualcos'altro. Mastrio utilizza contro Hurtado anche la dottrina di Ariaga che l'onnipotenza per la sua virtù infinita è altrettanto capace di produrre l'uomo quanto la chimera, e che perciò la possibilità dell'uno e l'impossibilità dell'altra non consiste in una mera denominazione estrinseca desunta dall'onnipotenza divina, ma deriva « ex rationibus

formalibus hominis, & chimaerae ». Mastrio sostiene, per conseguenza, che la potenza obbiettiva, per la quale una cosa è detta possibile come termine di una potenza attiva agente, presuppone nelle creature la potenza logica, che è la non repugnanza dei termini nella composizione intellettuale. La soluzione del primo problema sta nel concedere ad Hurtado che la potenza obbiettiva ed estrinseca le cose l'hanno dalla onnipotenza divina, ma nel riconoscere, d'altra parte, che la potenza logica ed intrinseca è nelle cose « *ex rationibus formalibus ipsarum rerum possibilem* ». Questa dottrina è accolta da tutti gli scotisti e da taluni « *Recentes* », specialmente da Arriaga e da Oviedo. Mastrio respinge l'obiezione che la possibilità delle creature non può antecedere l'onnipotenza divina, osservando che questo vale per la potenza obbiettiva estrinseca e prossima delle creature, non per la potenza logica intrinseca e remota, giacché quest'ultima è assoluta, consiste nella sola non repugnanza, e prescinde dal fatto che la « *res* » sia producibile o asea. La potenza logica ed assoluta è comune perciò a Dio ed alle creature, e non include nel suo concetto l'idea della dipendenza. Mastrio accoglie, pertanto, da Duns Scoto e dai « *Recentiores* », quali Arriaga ed Oviedo, il concetto che la possibilità logica esprime una connessione positiva degli estremi quasi condizionale, così formulata: « *ita quod, si existeret talis eorum connexio in rerum natura, nulla inde sequerentur contradictoria* ». Proprio perché tali proposizioni condizionali sono « *ab aeterno* » nella mente divina, si può dire che i possibili abbiano « *ab aeterno* » un « *esse cognitum, & objectivum* » nell'intelletto divino. Se si guarda poi alla necessità condizionale della connessione, che si verifica in alcune di codeste proposizioni, si intende quale sia per Mastrio il fondamento delle verità eterne. Infatti, le essenze consistono in tale connessione necessaria e condizionale dei loro predicati.

Il secondo problema: quale sia la ragione del possibile e dell'impossibile, se essa stia in Dio o nelle cose stesse « *adeo ut ex se, & a se dicantur possibles, vel impossibles independenter a Deo* », è risolto dai tomisti Gaetano e Soncinas, da Suarez, Vazquez e Molina, da Aversa e Ponce asserendo l'ultima delle due tesi. Altri sostengono la tesi opposta e riportano il possibile e l'impossibile o alla volontà divina, come Gabriele Biel, o all'intelletto divino, come Pasqualigo. La dottrina di Duns Scoto è intermedia perché riporta il fondamento della possibilità estrinsecamente all'intelletto divino ed intrinsecamente alle ragioni formali delle creature. Vazquez erroneamente attribuì a Duns Scoto la concezione che il possibile sia causato per intero dall'intelletto divino. Ma-

strio accoglie la dottrina di Duns Scoto, della quale abbiamo già veduto sopra le principali ragioni. Egli precisa che le « res » hanno la possibilità intrinseca « ex seipsis », ma non « a seipsis », poiché la non contraddittorietà ad esistere che una « res » postula « ex sua ratione formali » è comunicata ad essa estrinsecamente dall'intelletto divino. Infatti, a giudizio di Mastrio, la possibilità logica ha sempre un ordine all'intelletto, che perciò concorre « in solidum » con le ragioni formali a costituirlo. Da ciò Mastrio è indotto a polemizzare di nuovo ed a lungo contro l'indipendenza della possibilità delle creature dall'intelletto divino sostenuta da Ponce e dagli autori da cui questi ha tratto i suoi argomenti.

Il terzo problema, se l'essenza possibile separata dall'esistenza sia un vero ente reale, è risolto in vario modo anche da coloro che negano la realtà attuale delle essenze « ab aeterno ». Alcuni, come Hurtado de Mendoza, Faber e lo stesso Suarez, negano assolutamente che l'essenza così intesa sia un ente reale, e sostengono che piuttosto è un non ente ed un puro nulla. Lo stesso Duns Scoto, di cui Mastrio riporta un passo, sembra favorevole a questa tesi, la quale è accolta anche da Smising e da Meurisse. Mastrio sostiene, tuttavia, che l'essenza possibile è un vero ente reale positivo distinto dal nulla. Questo è il vero pensiero di Duns Scoto, sebbene egli reputi probabile anche la dottrina opposta. Sono inoltre favorevoli alla tesi di Mastrio anche Aversa, Pasqualigo, Arriaga, Oviedo, e persino Gaetano. Mastrio sostiene che sono tenuti ad ammettere questa tesi coloro i quali ammettono « famigeratam illam in scholis distinctionem de ente nominaliter, & verbaliter sumpto, seu participialiter ». Né egli intende stabilire altro

nisi in essentia rei possibilis, ut ab actuali existentia praescindit, optime salvari rationem entis nominaliter sumpti, quae apud Metaphisicos est potissima ejus acceptio.

Il possibile è un ente reale in questo senso, come concede lo stesso Suarez. Mastrio dimostra come su questa stessa distinzione si fonda la dottrina di Duns Scoto sulla realtà del possibile.

Dopo avere risolto i tre problemi concernenti l'essenza in quanto separata dall'esistenza, ed avere così spiegato quale sia lo « status possibilitatis creaturarum ab aeterno », Mastrio procede a confutare in forma gli argomenti con i quali viene sostenuta la dottrina di Enrico di Gand sull'« esse reale attuale » che compete « ab aeterno » alle creature. Della sua lunga e minuta discussione riterremo solo i punti gene-

rali e piú importanti, che meglio si prestano a collocare la sua dottrina rispetto alla scolastica seicentesca. Si deve notare, in primo luogo, che al gruppo d'argomenti che gli avversari ricavano dalla possibilità delle creature Mastrio risponde in generale col ritorcere la dimostrazione contro la stessa esistenza. Alla maniera dei sostenitori della distinzione di ragione Mastrio afferma che « non est minus possibilis existentia, quam essentia », e che quindi come non è lecito concludere dalla possibilità « ab aeterno » dell'esistenza al suo essere reale « ab aeterno », così è del pari illecito concluderlo « de esse essentiae ». Con lo stesso metodo vengono rigettati da Mastrio gli argomenti desunti dalla scienza divina delle essenze, i quali possono essere anch'essi ritorti contro le esistenze, le quali furono anch'esse conosciute da Dio « ab aeterno ». Agli argomenti ricavati dalle proposizioni di verità eterna Mastrio replica parimenti col ritorcerli nei non enti, negli enti di ragione, e nelle stesse esistenze, nei quali tutti vi è una simile necessità delle proposizioni essenziali. Agli argomenti ricavati dal concetto stesso dell'esistenza Mastrio risponde, infine, col confermare la sua dottrina dell'« esse cognitum & obiectivum in divino intellectu ».

3. — Dopo avere risolto tutte le questioni concernenti lo stato dell'essenza in quanto è possibile e prescinde dall'esistenza, Mastrio considera l'essenza « sub statu actualitatis ». E siccome in questo stato essa « est actualiter existens » e « reipsa » congiunta con l'esistenza,

videndum est in hac quaestione quid sit haec existentia, cujus beneficio essentia possibilis de statu possibilitatis deducitur ad actum existendi extra causas; & quo pacto ab essentia sic extra causas posita distinguatur.

È evidente che anche Mastrio pone la questione della distinzione nello stesso modo di Suarez.

Mastrio distingue il « quid nominis » ed il « quid rei » della nozione di esistenza, ma ricava il secondo senso dal primo. La sua esposizione del concetto è tra le piú chiare e vigorose tra quelle da noi studiate. Il senso del nome « existere » egli lo riporta a « quasi extra sistere », una accezione assai antica e famosa nel Medioevo. L'esistenza intesa così in astratto significa insieme tre cose: lo stare fuori del nulla, lo stare fuori della potenza, lo stare fuori delle cause. Quindi è che tutti spiegano il « quid rei » dell'esistenza col dire che questa è « ipsa ratio, qua essentia constituitur formaliter, actu, & extra causas ». Mastrio ri-

conduce ad Aristotele tale definizione, ma il suo antecedente immediato è Vazquez.

Dalla definizione dell'esistenza Mastrio deduce alcuni principi. Il primo è che l'esistenza è « *quid reale intrinsecum rei esistenti* ». Esso ci è ben noto, ed è giustificato da Mastrio in un modo che ci è altrettanto familiare. La « *res* » non esiste per una denominazione estrinseca, « *sed per esse suum intrinsecum* ». Anche questo è un concetto generalmente accettato dopo Suarez. Il secondo principio è che l'esistenza è « *veluti quidam actus essentiae, quo ipsa constituatur in esse actuali* ». Infatti, esistere realmente è per una « *res* » essere in atto, mentre prima era in potenza. L'esistenza è quindi l'atto che corrisponde alla potenza oggettiva « *& totaliter actuat id quod antea totum, & totaliter possibile fuerat* ». Mastrio spiega alla maniera di Duns Scoto che l'esistenza è atto ultimo rispetto a tutti i predicati essenziali, poiché essa presuppone « *totum esse essentiae completum, & in seipso constitutum* », non già beninteso « *secundum esse reale* », ma « *secundum esse objectivum* ». L'esistenza è, invece, atto primo rispetto a tutte le operazioni ed a tutti gli attributi accidentali, che presuppongono l'esistenza della cosa. E lo è del pari perché conviene all'essenza tosto che è posta fuori delle cause, anzi è « *formaliter id, quo essentia ipsa ponitur a parte rei, & in rerum natura* ». Il terzo principio dedotto da Mastrio è che l'esistenza, « *prout importat exercitium existendi, quo sensu de ea loquimur in hac quaestione* », conviene in modo contingente all'essenza, e non è una sua parte, o un suo predicato quidditativo. Infatti, nelle creature possiamo pensare l'intera essenza senza per questo pensare nulla della esistenza, onde Mastrio soggiunge che è proprio di Dio solo d'esistere in virtù della sua essenza, e di non potere essere pensato « *essentialiter* » senza essere pensato « *existens* ». Il quarto principio di Mastrio è che l'esistenza è qualcosa che conviene alle creature « *ex vi productionis* ». Il quinto, e quasi la conseguenza di tutti gli altri, è che l'esistenza è « *quid positivum* ».

È importante l'osservazione di Mastrio che tutti questi principi sono comuni a tutte le scuole:

scilicet existentiam esse quid reale, & positivum, ac rei esistenti intrinsecum, se habens respectu essentiae ad modum actus, ac veluti contingenter eam recipiens.

Il punto preciso della disputa è di sapere che sia mai questo atto, se sia un accidente comune e separabile dell'essenza attuale, o un accidente

proprio, o piuttosto ancora un suo modo intrinseco, ed in quale predicamento si collochi.

La prima opinione fa dell'esistenza un accidente aggiunto alle creature e ricevuto nell'essenza, cui conferisce « quod fiat extra nihil ». È la dottrina di alcuni arabi, come Avicenna ed Alfarabi, come riferisce S. Tommaso. Molti latini fautori della distinzione reale li hanno seguiti, sebbene non spieghino la cosa tutti ad un modo e non s'accordino nello stabilire a quale predicamento l'esistenza appartenga. Molina ne fa un accidente assoluto identico alla durata; Enrico di Gand una relazione dell'essenza con la causa produttiva. Il Ferrariensis vuole che sia un accidente non comune, ma proprio, che accompagna l'essenza come una sua « passio » e deriva dai suoi principi intrinseci « ad instar proprietatis ». Altri tomisti, anch'essi fautori della distinzione reale, negano che l'esistenza sia un accidente predicamentale, ed asseriscono che non appartiene ad alcun predicamento, ma sta « reductive » in quello della « res » alla quale essa appartiene. L'esistenza è così per essi un accidente logico. Questa è la dottrina di Gaetano, Soncinas, Domenico di Fiandra, Bañez, Ledesma, Novaret, Javelli, Mas, Nazarius, Biagio della Concezione, Manca.

Mastrio si riserva di dire in seguito quale fu la dottrina di Duns Scoto sull'esistenza, e passa al secondo punto della questione, e cioè quale distinzione vi sia tra l'esistenza e l'essenza. Tutti i tomisti citati sopra affermano la distinzione reale « cum omni proprietate, scilicet realiter entitative, & ut rem a re ». Questa dottrina è divenuta un principio indiscusso della loro scuola attribuito allo stesso S. Tommaso. Essa è seguita anche da alcuni averroisti e da coloro che fanno dell'esistenza un accidente predicamentale, sebbene alcuni vogliano chiamare modale codesta distinzione. La dottrina opposta nega la realtà della distinzione, e sostiene che questa si opera « solum per intellectum, itaut existentia a parte rei sit eadem omnino entitas actualis essentiae ». È una dottrina comunissima, accolta « apud Nominales, & Neutrales ». La insegnò Alessandro di Hales, Pietro Aureolo, Durando di S. Porciano, Gregorio da Rimini, Gabriele Biel. La seguono i « Neoterici », e cioè Pererio, Suarez, Vazquez, Gregorio di Valenza, Rubio, Aversa, Pasqualigo, Hurtado de Mendoza, Arriaga, Oviedo. Non tutti si accordano, però, nello stabilire se la suddetta distinzione di ragione abbia un fondamento « in re, & ex parte objecti », e sia di ragione raziocinata, come è opinione di Suarez; oppure se tale distinzione non abbia alcun fondamento « ex parte objecti », ma solo « ex parte modi concipiendi »,

e sia di ragione raziocinante. Quest'ultima è l'opinione dei moderni posteriori a Suarez, come Pasqualigo, Aversa, Arriaga ed Oviedo. Anzi, Hurtado de Mendoza nega persino la distinzione di ragione e, alla maniera di Pietro Aureolo, fa dell'essenza e dell'esistenza una sola formalità « *diversimode conceptam* ».

Media tra le due in contrasto è la dottrina di Duns Scoto e degli scotisti, i quali appunto ammettono una distinzione intermedia tra le distinzioni « *simpliciter* » reale e di ragione. Essi la chiamano « *formalem ex natura rei actualem* », per indicare che antecede « *omne opus intellectus* »; e siccome « *existentia se habet, ut modus intrinsecus essentiae* », essi la chiamano « *formalem modalem* ». È però falso che la dottrina scotistica coincida con la distinzione di ragione raziocinata, come pretendono Smising ed il Posnaniensis. Infatti, la maggior parte degli autori citati ammettono solo la distinzione di ragione raziocinante. Ma, anche se così non fosse, ciò che più conta è che la distinzione scotistica, diversamente dalla distinzione di ragione raziocinata con fondamento « *in re* », antecede « *omne opus intellectus* ». Del tutto aberrante è poi l'opinione che pretende che coincida con la dottrina scotistica l'opinione di alcuni tomisti, i quali pongono una distinzione modale non reale tra l'essenza e l'esistenza. Questi sono Soto, Molina, Fonseca e Albertini. Infatti, costoro non parlano della distinzione modale nel senso scotistico, cioè della distinzione che si dà « *inter rem, ac modum ejus intrinsecum* ». Al contrario, la loro distinzione modale è quella che i moderni stabiliscono « *inter rem, & modum ejus extrinsecum* », qual è l'unione rispetto alla materia, e l'azione di sedere rispetto a chi siede, la quale distinzione per gli scotisti è affatto reale. La loro dottrina perciò è da riportare a quella comune dei tomisti. Sostengono la dottrina media degli scotisti, come è stata spiegata da Mastrio, « *Scotistae omnes, & Formalistae* », Lychetus, Tartaretus, Smising, il Posnaniensis, Faber, Ponce, Trombetta.

In accordo con Duns Scoto e con gli scotisti Mastrio passa a dimostrare che l'esistenza non è un accidente né comune né proprio dell'esistenza attuale, bensì un suo modo intrinseco. Il primo punto è ammesso anche dai migliori tomisti. Mastrio lo prova osservando che l'accidente predicamentale presuppone l'ente esistente in atto, e può « *adesse, & abesse praeter subjecti corruptionem* ». Mastrio fa valere inoltre il principio che l'esistenza trascende i predicamenti alla pari dell'ente, e non può quindi essere limitata ad uno di essi. Adduce ancora tutto un corredo di prove tradizionali di minore interesse storico. Il secondo punto,

che l'esistenza non è un accidente proprio dell'essenza, Mastrio lo prova, in polemica con le confutazioni datene da Suarez e Pasqualigo, mediante l'antecedenza dell'esistenza rispetto a qualunque passione, qualunque intrinseca, in qualunque stato dell'essenza la si consideri.

La terza parte della tesi, che l'esistenza è un modo intrinseco dell'essenza attuale, e, « servata proportione », l'esistenza possibile un modo intrinseco dell'essenza possibile, è una conseguenza di tutto il discorso precedente:

cum enim existentia in creaturis non sit rei quidditas, sed aliquid posterius, nec de quidditate rei, cum nec sit genus, nec differentia, nec materia, nec forma; rursus cum non sit accidens commune, neque proprium, ut probatum est, superest, ut dicatur esse modus quidam essentiae intrinsecus, quo formaliter res dicitur esse actu, sive extra causas.

E siccome il modo tiene dietro alla « res » di cui è modo, l'esistenza della sostanza sarà un modo sostanziale, e quella dell'accidente un modo accidentale.

Mastrio continua ad argomentare a favore del terzo punto della sua tesi per mezzo della distinzione del modo intrinseco da lui ammessa. Egli chiarisce ad un tempo che cosa intenda dire quando afferma che l'esistenza è un modo intrinseco dell'essenza attuale. Con Francesco de Mayronnes, Trombetta ed altri scotisti, Mastrio sostiene che l'esistenza è un modo intrinseco dell'essenza attuale perché « existentia non variat rationem formalem essentiae, cui conjungitur ». Il modo intrinseco non appartiene all'essenza, ma la completa e perfeziona come un suo grado interno. Tale è appunto la funzione dell'esistenza rispetto all'essenza, di conferire a questa l'ultima perfezione ed il suo ultimo complemento: « existentia pertinet ad complementum rei, cujus est existentia, ut gradus ejus intrinsecus, quia eam interne perficit, & veluti intra seipsam ». L'esistenza è, sí, fuori dell'intera quiddità dell'essenza, ma insieme è quel grado interno della sostanza e della « res » che, col conferirle l'attualità, la trae alla sua ultima perfezione e così la completa. Essa è, dunque, piú intima di qualunque passione ¹.

¹ Per la concezione dei modi intrinseci propria di Mastrio vedi RR. PP. BARTHOLOMAEI MASTRII de Meldula et BONAVENTURAE BELLUTI de Catana, O. F. M., *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer*, R. P. B. MASTRII, O. F. M., tomus IV, *Disputationes in Libros Metaphysicorum pars prior*, Venetiis, apud N. Pezzana, 1708, pp. 69 c. 1 - 70 c. 1. Il modo intrinseco non costituisce una nuova natura e non reca con sé una quiddità nuova, ma determina quella cui si aggiunge. Nelle

Contro Aversa, e in accordo con Duns Scoto, Lychetus e Giovanni de Bassoles, Mastrio sostiene che l'esistenza non costituisce una propria coordinazione predicamentale, e non è collocata direttamente nei predicamenti, ma sta in essi solo « reductive » grazie all'essenza di cui è esistenza. Egli precisa che l'esistenza è atto dell'essenza non in senso fisico, come pretendono i tomisti, che ne ricavano la distinzione reale dall'essenza, ma in senso metafisico, ossia come un atto che corrisponde alla potenza obbiettiva e l'attua totalmente. Mastrio su questo punto segue Alessandro di Hales e Duns Scoto.

4. — Mastrio passa poi a dimostrare che l'esistenza non si distingue realmente dall'essenza attuale, « sed est eadem entitas actualis essentiae ». Questa tesi è di Duns Scoto e degli scotisti, ed è comune tra i dottori antichi e recenti estranei alla scuola tomistica. Essa intende escludere ogni distinzione reale tra l'esistenza e l'essenza attuale

non solum illam, quam vocant realem entitativam, quia est inter rem, & rem, seu inter duas entitates, sed illam quoque quam Recentiores vocant realem modalem, quae poni solet inter rem, & modum ejus extrinsecum.

Infatti, sebbene codesto modo non possa esistere senza la « res » di cui è modo, la « res » può ben esistere senza di esso. Ora, tale distinzione per gli scotisti è identica con la distinzione reale vera e propria e si differenzia « a distinctione rationis, & formali ex natura rei, quae omnem prorsus separabilitatem excludit ab extremis ita distinctis tam mutuam, quam non mutuam ». Alle dimostrazioni della tesi suddetta Mastrio annette grande importanza « quia res est magni momenti, cum agatur contra fundamentum maximae partis doctrinae S. Thomae, & quoddam universale principium in ea », come ne fa fede il Soncinas.

Non deve sfuggirci che, a proposito del rapporto dell'esistenza con l'entità dell'essenza attuale, Mastrio alla distinzione reale entitativa e modale estrinseca, che intende escludere e combattere, contrappone insieme la distinzione di ragione e la distinzione formale « ex natura rei ». Il suo accordo con i sostenitori della distinzione di ragione su tale punto non si ferma a questo, ma va fino ai principali argomenti usati contro

pagine 69 c. 2 - 70 c. 1, n. 153, Mastrio afferma: « definitio modi sic debet intelligi, modus intrinsecus est ille, qui additus alteri, idest ei, cujus est modus, non variat rationem ejus formalem, idest non facit aliam quidditatem nec destruendo priorem, nec contrahendo ad inferius, sed est praecise modus ejus inseparabilis omnimode ab illa quidditate ».

gli avversari. Il primo è ricavato dal concetto di esistenza come « illud, quo ponitur res extra nihil, & extra suas causas ». Ora, proprio l'esistenza attuale compie la funzione di porre la « res » fuori del nulla e delle sue cause. Perciò bisogna concludere che « essentia actualis cujuslibet rei est realiter existentia ipsius », e che per conseguenza l'esistenza non è nulla di distinto dall'« essentia in actu posita » né « ut res a re », né come una entità modale nel senso preteso dai tomisti. Osserva Mastrio: « breve quidem argumentum, sed omnino convincens ». Egli cerca di farlo risalire a Trombetta « licet sub aliis terminis ». La verità è che l'argomento, che pare così conclusivo a Mastrio, è di Suarez e della scuola suareziana. Alla replica di Manca e di Gaetano contro Trombetta, consistente nella distinzione del nulla dell'essenza dal nulla dell'esistenza, Mastrio risponde facilmente col far notare che questa distrugge il concetto dell'esistenza come « id, quo res ponitur extra nihil » comunemente ammesso. E rinnova la domanda che fu già di Suarez, che cosa aggiunga l'attualità dell'esistenza all'attualità dell'essenza. « Nos enim dicimus nihil aliud superaddere ». Non meno suareziana è la conferma addotta da Mastrio che alla entità posta fuori del nulla dell'essenza vengono tutte le funzioni che sogliono attribuirsi all'esistenza. Contro queste stesse difficoltà ed altre maggiori urta la risposta tentata da Biagio della Concezione nel *Supplemento alla Metafisica Complutense*, secondo la quale l'esistenza non pone la « res » fuori del nulla « quocunque modo », ma come un termine ed un complemento ultimo. Anche questa risposta distrugge il concetto dell'esistenza da tutti ammesso. Inoltre, un siffatto termine presuppone già costituita ed esistente la « res » di cui è termine.

La seconda argomentazione di Mastrio è che l'essenza attuale, concepita come una « res » distinta dall'esistenza, è qualcosa che dipende ed è prodotta da Dio, ed è perciò stesso esistente. Mastrio difende questa maniera di provare la sua tesi dalle obiezioni di Manca e di Giovanni di S. Tommaso.

Un'altra prova recata da Mastrio è « ad hominem » e si fonda sulle funzioni che l'essenza esercita in relazione all'esistenza. Affinché quest'ultima sia unita all'essenza, ed in essa ricevuta come l'atto nella potenza, in modo che l'essenza possa fungere da causa materiale rispetto alla esistenza, occorre evidentemente che l'essenza sia supposta « existens saltem pro aliquo naturae signo ». A Giovanni di S. Tommaso Mastrio risponde che, anche se bastasse l'esistenza simultanea dei due termini affinché l'uno fosse ricevuto nell'altro, rimarrebbe sempre vero

che ciò che è ricevuto presuppone l'esistenza indipendente di ciò che lo riceve. Quindi, contro la tesi di Manca, secondo la quale l'essenza che riceve l'esistenza ha una attualità d'essenza ed è « in via ad existentiam », e dello stesso Giovanni di S. Tommaso, per il quale l'essenza ha da sé stessa la capacità d'essere fuori del nulla, e dall'esistenza di esserne formalmente fuori, Mastrio nota la sua origine dalla *Fisica Complutense*, e la respinge confermando che « per esse existentiae aliud non intelligimus, quam esse essentiae extra causas positum ». Mastrio nega validità alla distinzione accampata dagli avversari tra la capacità dell'essenza e la sua esistenza formale, e sostiene che l'essere fuori della potenza obbiettiva rende « formaliter existens ». Infatti, come la potenza obbiettiva rende la « res » possibile e non esistente, così l'atto che ad essa si oppone la renderà « formaliter » esistente.

Un altro argomento a favore dell'identità della esistenza con l'essenza attuale è quello della loro conservazione separata grazie alla potenza divina, comportata dalla distinzione reale dei due termini. Esso è consueto tra gli scotisti. Codesta conservazione separata si verifica per entrambi i termini, se la distinzione è « ut res, & res », o almeno per l'essenza senza l'esistenza, se la distinzione è « ut res & modus ». Mastrio illustra bene gli assurdi comportati dalla separazione dell'essenza e dell'esistenza. Quindi prova che la distinzione reale comporta la separabilità sul fondamento della dottrina avversaria, per la quale il segno sufficiente ed adeguato dell'identità reale è la mancanza di separazione attuale e potenziale. Per conseguenza, il segno adeguato della distinzione reale non potrà essere che la separazione attuale o potenziale.

Dalla impossibilità della separazione dell'essenza attuale dalla esistenza Mastrio deduce l'identità reale dell'essenza con l'esistenza piuttosto che la dipendenza della prima dalla seconda. Questo aspetto della dottrina di Mastrio è assai importante perché dimostra che la distinzione dell'essenza dall'esistenza come da un modo intrinseco non contraddice l'identità reale dei due termini. Sebbene Mastrio con chiarezza e rigore separi la dottrina scotistica della distinzione modale intrinseca sia dalla distinzione di ragione raziocinante, sia dalla distinzione di ragione raziocinata, non c'è dubbio che l'ammissione dell'identità reale dell'essenza attuale con l'esistenza fa capire bene la concordanza di Mastrio con i fautori della distinzione di ragione su molti punti e molti procedimenti dimostrativi di tutta la polemica.

L'ultimo argomento a favore della identità della essenza attuale con l'esistenza è classico nella scolastica seicentesca. Mastrio s'appoggia a

Trombetta ed a Tartaretus e ad altri scotisti, ed osserva che esso distrugge il principale fondamento degli avversari, pei quali l'essenza creata può esistere e non esistere, e perciò quando esiste ha qualcosa di realmente distinto da sé, che non aveva quando non esisteva. Mastrio osserva che proprio la medesima indifferenza è dato riconoscere nella esistenza, la quale nemmeno esiste necessariamente, ma invece talora esiste, e talora non esiste. Gaetano nega l'indifferenza dell'esistenza, la quale per lui « nequit concipi nisi existens », e Soncinas nega che l'esistenza sia in potenza rispetto all'esistenza, come l'« albedo » non lo è « ad albedinem ». È l'essenza che, parlando con proprietà, è in potenza all'esistenza. Mastrio ribatte che l'esistenza, di cui ora godiamo, non fu « ab aeterno », e tuttavia « ab aeterno » poté essere prodotta. Prima che Dio la producesse, la conobbe come possibile e producibile, e quindi la nostra esistenza non fu « ab aeterno » meno possibile ed esistente della nostra essenza. Si dirà che una esistenza non esistente non ha essenza, « quia de conceptu existentiae est actu existere ». Ma per Mastrio anche una essenza non esistente non è essenza « simpliciter ». Bisogna ragionare sull'essenza e l'esistenza « pari semper proportione » in modo da fare corrispondere all'essenza possibile l'esistenza possibile, ed all'essenza attuale l'esistenza attuale. Mastrio nega che al concetto dell'esistenza competa in assoluto d'essere in atto, e sostiene che

de conceptu existentiae potentialis est, ut sit ratio, qua essentia potest existere, & de ratione existentiae actualis est, quod sit ratio, qua essentia actualiter existat in rerum natura.

Egli respinge perciò anche la tesi di Soncinas, perché l'esistenza, non meno dell'essenza, ha la sua realtà per partecipazione, e quindi deve essere compresa « prius in esse possibili, quam actuali ».

Il successivo argomento di cui Mastrio si occupa è la discussione e la polemica sulle prove arretrate dai tomisti in difesa della distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza. Secondo i tomisti, se questa non viene ammessa, cadono in primo luogo le principali distinzioni che sogliono porsi tra Dio e le creature. Infatti, si dice che Dio è il suo « esse », che è un « ens imparticipatum », che è sommamente semplice, che ha un « esse irreceptum ». La creatura, al contrario, non è il suo esistere, è un ente partecipato, è composta, ed ha un « esse receptum ». Ma tutto questo non lo si potrà dire se si nega la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza nelle creature, e si dovrà invece attribuire a queste quelle stesse proprietà metafisiche che sono assegnate a Dio.

Mastrio risponde ai tomisti punto per punto, e coglie l'occasione per mettere in luce anche i punti d'accordo e di disaccordo che vi sono tra la sua dottrina e quella dei metafisici a lui contemporanei sull'importante argomento. Circa il primo criterio di distinzione, Mastrio si rifà ai « *Recentiores* » ed alla loro ritorzione dell'argomento « *in ipsa existentia, quae est creatura, & adhuc est suum esse, & existere* », e osserva ancora che i « *Recentiores* » ammettono anch'essi che solo Dio, e non la creatura, sia « *suum esse, & suum existere, & ens per essentiam* », ma non perché l'essenza e l'esistenza « *identificentur realiter in Deo, non autem in creatura* », ma invece perché l'esistenza di Dio, diversamente dalla creatura, è indipendente da ogni causa efficiente. Questa è la dottrina di Suarez, « *quem passim alii sequuntur* ». Mastrio, per parte sua, approva la ritorzione dell'argomento contro i tomisti, ma non la soluzione trovata dai « *Recentiores* », quantunque approvi anche l'interpretazione data da questi dei testi dei Padri cui s'appoggiano i tomisti. Per lui non è « *ex dependentia, vel independentia* » che l'« *esse* » in Dio è un predicato quidditativo, e non nella creatura. Se così fosse, alla creatura non potrebbe essere attribuito nessun predicato quidditativo, perché essa li ha tutti « *dependentem a Deo* ». E, viceversa, tutti i predicati di Dio sarebbero quidditativi. Perciò, conclude Mastrio, il dipendere da Dio non toglie ad un predicato di essere quidditativo, purché « *inter illud, & subjectum sit formalis identitas* ». Così l'uomo è un ente per partecipazione « *a Deo* », e tuttavia « *homo est ens* » è una proposizione essenziale e quidditativa. Ma se, come pretendono i « *Recentiores* », tra l'essenza e l'esistenza c'è un'identità non solo reale, ma anche formale, allora l'esistenza diverrà un predicato quidditativo dell'essenza creata, e la dipendenza non basterà ad impedirlo. Si deve, dunque, dire che tra Dio e le creature c'è questa differenza, che le proposizioni di cui si discorre valgono per Dio

non solum in sensu identico, sed etiam formali, quia actualiter existere est de essentia Dei; in creaturis autem verificari possunt in sensu tantum identico, quia actualiter existere non est essenziale, & necessarium creaturae.

Si dirà, tuttavia, che basta l'identità reale dell'essenza con l'esistenza a togliere la contingenza della creatura ed a farla esistere per essenza. Ma Mastrio lo nega, perché per lui il fondamento della contingenza non consiste nella distinzione reale dell'essenza dall'esistenza, e nella congiunzione contingente della seconda con la prima, come pretendono i tomisti. Esso consiste in ciò che la creatura dipende « *in suo esse ac-*

tuali » da una causa estrinseca che può conservarla o distruggerla in qualunque istante. Da ciò proviene che la creatura « *semper est contingens, & semper potest non existere, quantumvis habeat existentiam sibi realiter identificatam* ». Tuttavia, Mastrio ammette che l'esistenza convenga alla creatura per la sua essenza nel senso che l'esistenza conviene alla creatura « *intrinsece, ac immediate per suam essentiam, ac entitatem actualem* », e non per qualcosa di avventizio da essa distinto realmente.

Tutta questa discussione di Mastrio su uno dei punti piú famosi dell'intera disputa prova a sufficienza quanto la sua soluzione debba alle dottrine dei « *Recentiores* » soprattutto gesuiti. Sebbene egli giustifichi la distinzione della creatura da Dio mediante il criterio che distingue, a sua volta, l'identità reale dell'essenza con l'esistenza nella creatura dalla loro identità sia reale, sia formale, in Dio, nondimeno, posta al cimento delle possibili obiezioni, questa soluzione ricade nella dottrina suareziana della dipendenza della creatura da una causa efficiente. Il che è ben significativo dei rapporti di soggezione che il migliore pensiero francescano mantenne nei confronti dei gesuiti anche in quegli autori che, come Mastrio, ben seppero distinguere e difendere la posizione scottica da quella di tutti i « *Recentiores* » nel campo della famosa disputa.

La trattazione degli altri tre criteri di distinzione tra Dio e la creatura è altrettanto interessante e procede anch'essa in sostanziale accordo con i principi fatti valere dai sostenitori della distinzione di ragione. Mastrio dichiara che l'essenza creata partecipa dell'esistenza, non perché questa non sia identica con essa, ma perché l'essenza l'ha da una causa efficiente estrinseca, e non « *a se* ». Perciò, l'essenza partecipa non alla propria esistenza, ma all'essere della causa efficiente. Da ciò segue che solo tra Dio e la creatura c'è distinzione reale, e non tra l'essenza e l'esistenza. Mastrio nega che la composizione tra l'essenza e l'esistenza sia universale in ogni creatura, perché « *non convenit ipsi essentiae, & ipsi existentiae secundum se* ». Per distinguere la semplicità della creatura dalla semplicità divina basta la composizione della creatura « *ex realitatibus generis, & differentiae* ». La composizione « *ex esse, & essentia* », inoltre, pur non essendo reale nella creatura, « *est tamen formalis compositio, vel quasi compositio* ». Vi sono ancora altre composizioni formali nella creatura che la distinguono dalla semplicità divina.

Quanto all'« *esse receptum* » Mastrio accetta che l'« *esse* » della creatura sia tale nel senso che abbia « *esse acceptum ab alio* », ma nega che il concetto possa essere accolto nel senso che esso sia un « *esse re-*

ceptum in alio realiter distincto velut in subjecto ». Né da codesta negazione consegue che l'« esse » della creatura sia illimitato « quia ipsum esse essentiae, secundum Thomistas non recipitur in alio, & tamen non est illimitatum ». La limitazione dell'esistenza creata non deriva, dunque, dal suo essere ricevuta in un soggetto, del quale pur si potrebbe chiedere donde abbia a sua volta la sua limitazione. Essa deriva, invece, dalla sua mancanza di necessità e dalla sua conseguente incapacità di conferire necessità all'essenza che le corrisponde. La produzione libera da parte di una causa efficiente spiega la limitazione dell'esistenza. Onde la creatura risulta doppiamente limitata. Infatti, « ex seipsa formaliter est limitata, & efficienter a causis suis ». L'argomento tanto magnificato dai tomisti per Mastrio « nihil prorsus concludit ».

I tomisti cercano di provare la distinzione reale argomentandola, in secondo luogo, dai predicati diversi che spettano alle essenze ed alle esistenze delle creature. Le ben otto coppie di predicati contraddittori così trovate dai tomisti non esigono, però, una distinzione reale. Per Mastrio basta a fondarle una distinzione formale « ex natura rei ». Dai « contradictoria de essentia, & existentia » non bisogna subito inferire una distinzione reale. Bisogna, invece, guardare alla natura dei contraddittori per vedere se essi bastino o no a produrre una distinzione reale.

Nella discussione dei singoli punti Mastrio nega, per conseguenza, che l'essenza convenga alle cose indipendentemente da una causa efficiente. L'essenza attuale, non meno dell'esistenza, viene comunicata alle cose da una causa efficiente. Alla tesi che le « res » sono in potenza prima che in atto rispetto alla essenza, ma non rispetto all'esistenza, Mastrio risponde che, prima d'essere create, le « res », come sono in potenza rispetto all'essenza attuale, così lo sono anche « ad existentiam in exercito ». Né Mastrio concede che le due diverse questioni « an sit » e « quid sit », cui corrispondono l'esistenza e l'essenza, bastino a fondare una distinzione reale, atteso che esse possono essere poste anche in Dio. Osserva ancora che l'essenza attuale, al pari dell'esistenza, è contingente e non necessaria, e connessa come questa col tempo e col luogo. Infine, Mastrio concede ai tomisti che l'essenza convenga alla creatura « per se », e l'esistenza « per accidens ». Ma non perché tra le due si dia una distinzione reale, bensì perché l'esistenza non entra nel concetto quidditativo della creatura, e perciò dalla sua identità con l'essenza della creatura non segue che l'esistenza convenga a questa « per se » e non « per accidens ». Anche il « rationale » nell'uomo è identico con l'« animal », eppure « rationale per accidens convenit animalibus ».

Mastrio spiega poi perché questi ragionamenti non siano conclusivi. Egli ricorda che la creatura può essere considerata in un duplice stato: quello di attualità e quello di possibilità. Ora, siccome l'esistenza è un grado intrinseco dell'essenza sempre connesso necessariamente con questa in qualunque stato, anche l'esistenza potrà essere considerata sotto quei due stati, « & sic datur existentia actualis correspondens, ut gradus intrinsecus essendi, essentiae actuali, & existentia possibilis correspondens essentiae possibili ». La conseguenza di tale condizione metafisica dell'esistenza è che, quando poniamo la questione della sua distinzione o identità con l'essenza, « uniformiter loqui debemus de essentia, & existentia, nempe vel de singulis in statu potentialitatis, vel de singulis in statu actualitatis ». Quando così si ragiona, rispettando questa regola dell'uniformità degli stati sotto cui sono da considerare l'esistenza e l'essenza, la prima si troverà sempre identica con la seconda, essendo un suo grado intrinseco. Ma i tomisti, al contrario, procedono erroneamente, ricavando le loro conclusioni dal confronto dell'esistenza attuale, « seu in esse exercito », non con l'essenza attuale, bensì con l'essenza possibile. Il lettore vede da sé che queste considerazioni metodiche di Mastrio riportano la sua disputa con i tomisti al suo ultimo fondamento che è il diverso concetto d'esistenza a lui proprio, ed alla diversa impostazione del problema dovuta a Suarez.

Il seguito della discussione di Mastrio con i tomisti ha minore interesse poiché tocca argomenti connessi con la teologia o con la fisica.

5. — Dopo la lunga ed accanita disputa con i tomisti, Mastrio intraprende a dimostrare, finalmente, la caratteristica dottrina scotistica da lui sostenuta quanto alla distinzione dell'esistenza dall'essenza, ed a distinguere con nettezza la sua posizione da quella degli assertori della distinzione di ragione sia raziocinante, sia raziocinata. Egli non risparmia, però, critiche e rimproveri agli scotisti per la loro debole o fredda difesa della autentica dottrina di Duns Scoto. Il primo punto stabilito da Mastrio è lo schietto carattere scotistico della distinzione da lui sostenuta tra i due ben noti termini metafisici. Da tutti i luoghi di Duns Scoto « ubi Doctor existentiam creatam appellat modum intrinsecum essentiae ad differentiam existentiae divinae, quae intrat conceptum quidditativum Dei », si deduce che tra l'essenza e l'esistenza creata si deve ammettere una tale distinzione « in sententiam Doctoris, qualis poni solet in ejus schola inter quidditatem, & ejus modum intrinsecum ». Codesta distinzione, pur essendo minima tra tutte le distinzioni « citra

opus intellectus », nondimeno precede « omne opus intellectus », e perciò è contenuta piuttosto « sub distinctione ex natura rei, quam sub distinctione rationis, quae fit opus intellectus ».

Ora, sebbene la dottrina sostenuta da Mastrio sia « communis, & receptissima » nella scuola scotistica, « mirum est quam leviter a Scotistis probetur, & sicco pede praetereatur ». Gli scotisti, infatti, reputano d'aver soddisfatto alle condizioni della disputa e d'aver riportato vittoria una volta che abbiano dimostrato contro i tomisti che l'essenza e l'esistenza non si distinguono realmente. Ma non vedono che è ancora più difficile provare che le due « aliquo pacto ex natura rei distinguuntur, & non praecise per intellectum ». Giacché, osserva Mastrio,

si enim volumus ipsas distinguere saltem tanquam duas realitates, vel formalitates in re existente repertas ex natura rei, aut saltem ab intellectu inventas cum fundamento in re, ut dicunt, qui eas distinguunt ratione ratiocinata, statim Recentiores citati Aversa, Arriaga, Hurtadus, Pasqualigus, Ovvedus & alii contra nos retorquent rationes factas contra Thomistas, ostendentes servata proportione sequi eadem absurda in sententia Scotica eas distinguente, velut duas formalitates quae sequebantur in Thomistica eas, velut duas res, distinguente; quia sicut ibi sequebatur processus in infinitum in rebus; ita hic sequitur in ipsis formalitatibus objectivis.

La conclusione scotistica deve essere, dunque, provata solidamente. Si deve dimostrare come, una volta ammessa la distinzione modale scotistica tra l'essenza e l'esistenza, questa non implica il processo infinito « in formalitatibus objectivis ».

Mastrio comincia, anzitutto, a dimostrare l'insufficienza della distinzione di ragione raziocinante tra l'esistenza e l'essenza creata. Per tutti è provato che queste due si distinguono maggiormente nelle creature che in Dio, giacché in Dio, e non nelle creature, l'esistenza è un predicato quidditativo. Ma in Dio « bene distingui possunt eo genere distinctionis rationis, & ex parte modi concipiendi ». La distinzione sarà, dunque, maggiore nelle creature. Mastrio ammette che la distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza possa valere benissimo per Dio stesso, quando sia concepita alla maniera di Arriaga e di Oviedo, e cioè « ut eadem formalitas objectiva cognita solum conditionate dicatur essentia, eadem absolute affirmata dicatur existentia ». Anche a concepirla alla maniera di Aversa: « ut eadem formalitas objectiva cognita solum ut possibilis, & non repugnans dicatur essentia; cognita vero ulterius ut actu posita in rerum natura sit existentia », la distinzione di ragione tra

l'esistenza e l'essenza risulta applicabile a Dio, perché, prima d'essere concepito come esistente, Dio può essere concepito come non repugnante all'esistenza e possibile in senso logico. Ma se, come concede Arriaga, la distinzione dell'esistenza dall'essenza non è maggiore in Dio che nella creatura, allora « erit eadem utriusque identitas hic, & ibi », e perciò vi sarà una identità essenziale e quidditativa dell'esistenza sia con Dio sia con la creatura. Da ciò sarà poi lecito dedurre che l'esistenza della creatura è necessaria come in Dio, e non già contingente, perché proprio come in Dio è un predicato quidditativo. Per Mastrio diviene così chiaro che, se non si ammette nella creatura una distinzione maggiore di quella sostenuta da Arriaga, « perit differentia creaturae a Deo, quoad necessitatem existendi ». Qualcuno dirà che tutto questo prova una distinzione di ragione raziocinata, ma non ancora « ex natura rei », tra l'esistenza e l'essenza della creatura. A Mastrio basta per il momento avere ottenuto il risultato che la distinzione di ragione raziocinante non è sufficiente. Però, egli passa subito a dimostrare che non lo è nemmeno la distinzione di ragione raziocinata « ut explicatur a Recentioribus », e che perciò occorre una distinzione formale « ex natura rei », la quale anteceda l'operazione dell'intelletto.

Prima di considerare il suo procedimento, il lettore noterà che Mastrio, il quale posto di fronte al criterio tomistico della distinzione tra Dio e la creatura, per il quale Dio è il suo « esse », aveva finito col dovere ammettere il criterio di distinzione di Suarez e dei « Recentiores », ora, posto di fronte alla tesi di Arriaga della piena identità dei due termini sia in Dio sia nelle creature, ritorna con i tomisti a fare della distinzione tra l'esistenza e l'essenza il solo criterio valido per distinguere Dio dalla creatura. Pur senza spingersi a sostenere la realtà della distinzione nel senso esagerato, ammette che essa antecede l'atto dell'intelletto, e reputa insufficiente il criterio dei « Recentiores », pei quali sono la necessità e la contingenza, e non la tanto celebre distinzione, a separare la creatura da Dio. Queste oscillazioni pendolari di Mastrio tra i metodi ed i concetti del tomismo più radicale e del più radicale pensiero gesuitico provano ancora una volta quanto fosse divenuto difficile e spinoso nel Seicento il cammino dei pensatori scotisti sul terreno della famosa disputa metafisica, e attraverso quali ripieghi essi riuscissero a salvare l'autentica fisionomia della loro dottrina.

Per sostenere l'insufficienza della distinzione di ragione raziocinata tra l'esistenza e l'essenza delle creature Mastrio si riporta alla dottrina logica sua e di Bonaventura Belluto concernente il metodo per scoprire

la distinzione formale attuale « *ex natura rei* ». Questo principio euristico è la contraddizione, la quale introduce una distinzione ad essa equivalente. La « *contradictio rationis* » comporta una distinzione « *tantum secundum diversum esse rationis* ». La « *contradictio secundum esse reale* » comporta la distinzione reale. Infine, « *si est contradistinctio secundum esse formale, distinctionem infert formalem, seu in formalitatibus ejusdem rei* ». A sua volta, anche la contraddizione « *secundum esse formale, & ex natura rei* », come si verifica realmente, allo stesso modo comporta la distinzione « *ex natura rei* ». Se la contraddizione

verificatur formaliter, & actualiter a parte rei, & non virtualiter tantum, aut fundamentaliter, infert distinctionem ex natura rei actualem secundum esse formale inter ea, de quibus verificatur, citra quodcunque opus intellectus.

Se la contraddizione si produce, invece, solo « *fundamentaliter* » allora si potrà dedurre solo una « *distinctio fundamentalis, & virtualis* », la quale diviene attuale con l'aggiungersi dell'operazione intellettuale, e così prende nome di distinzione di ragione raziocinata. Tutta questa dottrina che desume la distinzione dalla contraddizione, e dal suo particolare modo, si fonda sulla semplice applicazione del principio di non contraddizione: « *contradictio namque infert distinctionem, implicat siquidem de eodem secundum idem contradictoria verificari* ».

Ciò premesso, Mastrio viene a dimostrare il proprio punto, cioè che

de essentia, & existentia creata verificantur contradictoria a parte rei actualiter, nulloque cogitante intellectu, nisi inquantum enunciat contradictionem a parte rei inter ea repertum; ergo talis contradictio infert inter ea distinctionem ex natura rei actualem.

Si è provato che questa distinzione non è reale. Non resta, dunque, che sia formale, anche perché la contraddizione di cui si parla si produce in senso formale solamente, e non reale. I predicati contraddittori spettanti all'essenza ed all'esistenza secondo Mastrio sono quelli tradizionali, ma vengono questa volta interpretati nel senso della distinzione formale. L'essenza è la « *quidditas rei* », mentre l'esistenza « *nec est quidditas nec de quidditate rei* ». L'essenza si può collocare nei predicamenti, ma non l'esistenza. L'essenza è fondamento di proposizioni necessarie, l'esistenza di proposizioni contingenti. Questi attributi l'intelletto non li forma da solo, ma li trova nella realtà. Poiché, dunque, la contraddizione dei predicati è « *actualis a parte rei* », la distinzione che su di essa

si fonda non potrà essere solo di ragione raziocinata, « sed ex natura rei actualis, & antevvertens opus intellectus ».

Stabilito il fondamento della distinzione formale attuale « ex natura rei » tra l'esistenza e l'essenza creata, che consente di respingere la distinzione loro nel senso della ragione raziocinata, Mastrio procede a difenderlo in polemica con gli avversari. Tratto dalla forza dell'argomento spiega, però, che la distinzione tra l'esistenza e l'essenza di cui egli parla, è quella minima tra tutte le distinzioni « ex natura rei ». Non è, infatti, una distinzione formale in senso rigoroso, bensì formale modale, dal momento che l'esistenza è un modo dell'essenza, « quae est conditio diminuens ». Questo poiché, a giudizio dello stesso Mastrio e dei « Formalistae nostri », il modo intrinseco non può essere detto propriamente « formalitas ». Giacché « formalitas apud Formalistas significat rationem objectivam ex se adaequate conceptibilem sine alia », mentre al contrario il modo intrinseco non può affatto « quidditative concipi sine re, cujus est modus, cum dicat ordinem transcendentalem ad illam, unde suapte natura petit concipi cum re, cujus est modus ». Proprio perché nella « distinctio rei, & modi ejus intrinseci, seu metaphysici » al modo manca la formalità vera e propria, codesta distinzione formale « ex natura rei » è imperfetta, e per indicare che essa è la minima tra tutte le distinzioni « ex natura rei » si dice che essa è formale modale.

Da queste ultime precisazioni sulla natura della distinzione formale modale tra l'esistenza e l'essenza creata Mastrio ricava l'impossibilità di ritorcere contro gli scotisti gli argomenti che valgono contro i tomisti, i quali sono conclusivi solo contro la distinzione reale o contro la distinzione modale estrinseca dei « Recentiores ». Soprattutto non vale la ritorsione fatta dai « Recentiores », i quali dal « processus in infinitum in rebus » pretendono di derivare il « processus in infinitum in formalitatibus », mostrando la geminazione all'infinito nella formalità dell'esistenza di una duplice formalità: una dell'essenza, l'altra dell'esistenza. Il che accade sul fondamento che anche la formalità dell'esistenza può essere e non essere. Tale argomento non vale in assoluto secondo Mastrio, ma solo « ad hominem » contro i tomisti quando si supponga la distinzione reale tra l'esistenza e l'essenza create. Quando, però, con gli scotisti si presuppone l'identità reale dell'esistenza con l'essenza, l'argomento suddetto non è più conclusivo perché l'esistenza viene concepita come possibile e non contraddittoria « per solam possibilitatem, & non repugnantiam essentiae, cujus ponitur modus ». L'esistenza, perciò, viene prodotta e posta in essere proprio dalla stessa azione che

pone in essere l'essenza con la quale si identifica. L'errore che commettono i « Recentiores » nella ritorzione del processo infinito dalle realtà alle formalità è sempre di ragionare come se l'esistenza per gli scotisti avesse una formalità propria distinta da quella dell'essenza, il che è falso al dire di Mastrio « quia modus rei, qualis est existentia respectu essentiae, non habet distinctam formalitatem a re, cujus est modus ».

Senza che per questo si debba diminuire in nulla la chiarezza ed il vigore della dottrina di Mastrio ci sembra indubbio, nondimeno, che questo suo negare la distinzione formale rigorosa tra i due ben noti termini metafisici fino a dire che l'esistenza e l'essenza creata costituiscono una sola formalità, conduce Mastrio pericolosamente vicino ad una pura distinzione di ragione tra le due. Non era proprio l'identità della formalità oggettiva dell'esistenza e dell'essenza a fondare la distinzione di ragione raziocinante di Arriaga e di Oviedo, e di ciò non era, forse, consapevole lo stesso Mastrio? Anche per questo lato la posizione scotistica rimane difficile a sostenersi nel Seicento, e non solo da parte dei minori contro i quali a ragione Mastrio polemizza, ma da parte di uno scotista sommo quale fu lui.

Che anche nell'atto di stabilire le rispettive differenze tra la posizione scotistica e la posizione dei sostenitori della distinzione di ragione, rimangano tra le due stretti legami, lo si vede ancora dal modo come Mastrio contrasta un'obiezione desunta da Arriaga. Il quale nega che l'essenza e l'esistenza possano essere concepite prescindendo oggettivamente dall'una delle due nel pensare l'altra. Infatti, per quanto poco l'essenza attuale sia « praecisa objective » dall'esistenza, perciò stesso che è l'essenza attuale, è pensata come esistente, e ciò per la buona ragione che « esse attuale formaliter est esse existens ». Onde nessuna delle due può essere pensata obbiettivamente senza l'altra. Il ragionamento di Arriaga vale a priori perché l'essenza e l'esistenza si corrispondono reciprocamente. All'essenza possibile dovrà corrispondere l'esistenza possibile, e l'attuale all'essenza attuale. Ora come risponde Mastrio? Semplicemente col dire che quando egli sostiene la distinzione modale « ex natura rei » dell'esistenza dall'essenza, non intende riferirla all'essenza attuale. L'essenza deve all'esistenza tutta la sua attualità,

& libenter fatemur, existentiam ab actuali essentia non distingui ex natura rei, immo dici posse de ejus quidditate in hoc sensu, sicut albedo in hoc sensu diceretur de essentia parietis albi, ut sic.

Infatti, l'essenza attuale involge nel suo concetto sia la quiddità dei predicati, sia l'esistenza loro « extra causas ». L'essenza prescinde « ex na-

tura rei » dall'esistenza solo come « *essentia nude sumpta, & in se praecise spectata secundum sua praedicata quidditativa* ». Si dirà che, così intesa, l'essenza non è piú « a parte rei », e che quindi neppure può distinguersi « *ex natura rei* » dall'esistenza. Ma per Mastrio la « *praecisio formalis essentiae ab existentia* » non impedisce l'identità reale dell'essenza con l'esistenza, come già sappiamo. È vero solamente che, quando è così intesa, l'essenza non è intesa come esistente, ma ciò non significa che non esista « a parte rei »; perché allora l'astrazione diverrebbe divisiva, e non sarebbe piú soltanto precisiva. Accade per l'esistenza rispetto all'essenza proprio il medesimo che accade per la risibilità quando consideriamo l'umanità nei suoi predicati quidditativi prescindendo dalla risibilità stessa. Il che non ci autorizza a dire che l'umanità non è dotata della capacità di ridere. Il ragionamento a priori di Arriaga prova l'impossibilità della suddetta astrazione solo nel senso che il modo non ha una concepiibilità propria e distinta da quella della « *res* » di cui è modo. Il ragionamento vale « *de praecisione omnino perfecta, & adaequata* », perché, se vogliamo concepire la « *res* » in modo del tutto perfetto ed adeguato, non basta concepirla con tutti i suoi predicati essenziali, ma occorre concepirla anche con il suo modo intrinseco. Mastrio ritiene, pertanto, di poter risolvere ancora meglio la difficoltà col fare vedere che « *aliquo pacto* » c'è modo di distinguere l'esistenza anche dall'essenza attuale. Le due si distinguono in ciò, che l'essenza attuale significa principalmente e per sé stessa la quiddità, e connota l'esistenza. Quest'ultima, al contrario, significa principalmente l'« *actualitatem essendi* », e connota la quiddità della « *res* » esistente.

Quand'anche si riconosca valida l'ultima soluzione, e si riconosca l'indubbia perizia di Mastrio nel condurre la polemica contro Arriaga, non si può tuttavia dimenticare che proprio sull'essenza attuale presa in senso rigoroso gli avversari di Mastrio fondavano tutto il loro ragionamento contrario sia alla distinzione reale, sia alla distinzione modale. Mastrio non l'ignorava certo, e sapeva benissimo che dopo Suarez quello era divenuto il fondamento di tutta la disputa sulla distinzione. Di piú, egli sapeva che anche Giovanni di S. Tommaso e Biagio della Concezione avevano cercato di confermare e difendere il valore della distinzione « *ut res a re* » proprio ragionando sull'essenza attuale, ossia sul fondamento stesso dei loro avversari. Dunque, quando Mastrio dà ragione ad Arriaga circa l'inammissibilità della distinzione modale « *ex natura rei* » per l'essenza attuale rispetto all'esistenza, egli concede all'avversario né piú né meno di quello che l'avversario pretende. Il suo

riferire la distinzione modale alla sola essenza « *nude sumpta* » era un battere in ritirata. Tanto piú che lo stesso Mastrio aveva posto a fondamento di tutta la disputa sulla distinzione il principio, da lui detto scotistico, che l'esistenza è la medesima entità dell'essenza attuale. Ciò lo impegnava a sostenere la distinzione modale intrinseca proprio sul fondamento dell'essenza attuale.

Dopo avere polemizzato con Arriaga, Mastrio s'adopera a respingere una ritorsione di Pasqualigo che utilizza contro gli scotisti un argomento valido contro i tomisti. Per potere fondare la distinzione « *ex natura rei* » l'essenza deve essere presa « *a parte rei* » e non solamente in quanto è nell'intelletto. Se non che, l'essenza « *secundum quod est a parte rei sumitur cum existentia* », e tanto basta a rendere contraddittoria la sua distinzione « *ex natura rei* » da quest'ultima. Del resto, per distinguere « *formaliter* » dall'esistenza, bisogna escludere questa dal suo concetto formale. Ma, esclusa l'esistenza, l'essenza « *nihil remanet a parte rei* », e quindi non può nemmeno distinguersi da essa. Per Mastrio tutta questa ritorsione contro gli scotisti è non valida perché trae la sua forza dalla distinzione reale, la quale presuppone delle esistenze distinte. Ma la distinzione formale non è una relazione reale positiva,

neque versatur inter rem, & rem, sed inter formalitatem, & formalitatem, quae distinctas non habent existentias, sed ambae eadem existunt existentia, nempe illius rei, cui identificantur realiter.

Mastrio risponde, perciò, che « *sumpta essentia cum existentia* » resta sempre vero che quest'ultima non spetta al concetto quidditativo dell'essenza, e quindi non vale la conseguenza tratta da Pasqualigo. Mastrio alla conferma di Pasqualigo risponde ancora che « *talis exclusio formalis existentiae a conceptu essentiae bene stat cum identitate & inclusioni reali, quae sufficit ut essentia dicatur a parte rei* ». Il principio della soluzione di Mastrio contro Pasqualigo può essere riassunto nel detto che « *praecisio formalis non praejudicat identitati reali* ».

Mastrio fa, infine, alcune precisazioni rivolte questa volta contro altri scotisti. Rimprovera Trombetta per avere fatto valere come criteri della distinzione « *ex natura rei* » proprio i principi che servono ai tomisti per stabilire la distinzione reale: l'indifferenza dell'essenza ad esistere e non esistere; l'opposizione della potenza obbiettiva all'esistenza reale, ma non all'essenza, principi che poi Trombetta è costretto a combattere notando che anche l'esistenza è indifferente ad esistere o a non esistere in atto. A Mastrio non piace nemmeno la distinzione sostenuta

da Faber, per il quale « per esse essentiae res sunt extra nihil realiter; per esse existentiae sunt extra nihil formaliter ». Questo è del tutto falso, « quia per existentiam omnes intelligunt illam actualitatem, qua res est extra nihil ». Nella dottrina di Faber, in modo analogo a quella dei tomisti, è invece necessaria una seconda attualità propria dell'essenza ed antecedente all'esistenza.

6. — Conclusa la disputa sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza, Mastrio passa a discutere alcuni quesiti che ne risultano. Come abbiamo fatto per altri autori, ne parleremo brevemente, quanto basta per chiarire il punto di vista di Mastrio sia sull'esistenza, sia sulla distinzione. Il primo quesito è se nelle creature ci sia composizione dell'esistenza e dell'essenza, e quale specie di composizione. I tomisti, conformemente ai loro principi, vogliono che dalla unione dell'esistenza con l'essenza risulti una vera e reale composizione. Dalla confutazione della loro dottrina sulla distinzione rimane, però, confutata anche la loro concezione della composizione. I « Recentiores », invece, che non riconoscono alcuna differenza tra l'essenza e l'esistenza, negano non solo la loro composizione reale, ma persino una composizione di ragione tra le due. Infatti, per essi la distinzione tra l'esistenza e l'essenza non è « ex parte objecti », ma solo « in modo concipiendi ». Tale è appunto la dottrina di Aversa, che secondo Mastrio neppure è da ammettere, giacché tra l'esistenza e l'essenza ci deve pur essere una differenza « ex parte objecti », e, d'altra parte, tra le due non ci deve essere tanta identità nelle creature, quanta ce n'è « in divinis ». Nelle creature si può, dunque, concedere qualche composizione. Suarez tiene una posizione media tra le due estreme in quanto ammette che l'essenza e l'esistenza nelle creature costituiscano una composizione di ragione con fondamento « in re », e la chiama composizione analogica perché non è reale, ma è pensata come simile alla composizione reale.

Mastrio risolve il primo problema asserendo che tra l'essenza considerata « in potentia objectiva » e l'esistenza non c'è composizione di sorta. Invece, tra l'esistenza e l'essenza attuale già posta in natura c'è almeno una composizione modale, che è la minima tra le composizioni « ex natura rei », onde da altri è chiamata composizione di ragione con fondamento « in re ». Essa è dimostrata dalla generale relazione della « res » con il suo modo intrinseco. In una « res » così modificata si possono distinguere « aliquo pacto ex natura rei » due cose: il modo e la « res » da esso modificata, i quali, sebbene « a parte rei non sint duo

entia, sed una & eadem res alio tantum vel alio modo se habens », nondimeno sono due concetti obbiettivi distinti sia pur in maniera inadeguata, i quali fanno l'uno quasi da potenza e da soggetto, l'altro da atto.

Conclude Mastrio:

Hoc igitur modo admitti debet in qualibet creatura compositio ex esse, & essentia, quae sit compositio aliquo pacto ex natura rei, vel si dicatur rationis, habet tamen reale fundamentum in ipsa creatura.

Come il lettore vede da sé, circa la composizione dell'esistenza con l'essenza Mastrio è assai prossimo a Suarez della cui concezione ammette per lo meno la sostenibilità. Questo spiega come circa la distinzione risultasse spesso difficile a Mastrio separare la propria dottrina scotistica da quella dei sostenitori della distinzione di ragione. La discussione delle obiezioni non offre elementi nuovi rispetto a quelli che già ci sono noti.

Il secondo quesito posto da Mastrio è se sia più perfetta l'essenza o l'esistenza. Il paragone non può essere fatto da coloro che non ammettono la distinzione. È invece ammesso dai sostenitori sia della distinzione reale, sia della distinzione « ex natura rei », sia della distinzione di ragione con fondamento « in re ». I tomisti come Bañez, Navarret, Ledesma, Biagio della Concezione e Manca sostengono che l'esistenza è in assoluto più perfetta dell'essenza. Gli scotisti come Trombetta, Francesco de Mayronnes e Meurisse sostengono l'opposto, e sono seguiti da alcuni tomisti come Soncinas e Ferrariensis.

La tesi scotistica è più razionale secondo Mastrio. Militano a suo favore le ragioni comuni ai suoi fautori. È la differenza essenziale, e non l'esistenza, a determinare la perfezione e la nobiltà di una cosa, come nel caso dell'uomo e dell'asino, che sono entrambi « extra causas » dopo la produzione. L'essenza costituisce i vari gradi degli enti, non già l'esistenza, la quale « solum praestat, ut ejus beneficio res extare dicantur actu a parte rei, at in essendo sic a parte rei non datur gradus ». Se la sostanza esiste con maggiore perfezione dell'accidente, la differenza è nel modo dell'esistenza, non nell'esistenza come tale, perché la sostanza non « extat a parte rei » più dell'accidente. Alla risposta di Bañez che l'essenza non conferisce perfezione che grazie al suo ordinamento intrinseco all'« esse » come potenza ad atto, Mastrio replica che è piuttosto l'esistenza che con l'essere modo dell'essenza ne deriva una perfezione a questa proporzionata. Inoltre, l'esistenza col porre in atto l'essenza è la ragione per cui ciascuna cosa partecipa della propria perfezione essenziale, ma non è certo formalmente questa stessa perfezione. Ancora,

l'esistenza fa solo che una « res » sia in atto in natura, mentre l'essenza fa che questa abbia tale o tal altro atto. Ora, l'atto determinato è piú perfetto dell'atto « ut sic ». A prendere poi l'essenza e l'esistenza nelle loro ragioni formali ed oggettive, prescindendo dalla attualità, si vede che ciascuna delle due ha la sua perfezione peculiare non derivata dall'altra.

Un'altra e tradizionale ragione fatta valere da Mastrio è che l'essenza è il primo principio sostanziale delle operazioni, e la radice delle passioni e delle proprietà che procedono da una cosa, ed è perciò piú perfetta dell'esistenza. Tralasciamo altri argomenti piú curiosi che di vero interesse speculativo, e ricordiamo che Mastrio espone con molto vigore la concezione tomistica della suprema perfezione che compete all'esistenza come « actualitas omnium rerum, ac realitatum ». La sua confutazione di questa tesi nel suo punto principale si riduce a dire, come già sappiamo, che l'esistenza è l'atto di tutte le realtà in quanto grazie ad essa queste sono poste « extra causas » e passano dalla potenza oggettiva all'atto esistenziale. Ma da ciò non segue che l'esistenza sia la « formalis perfectio omnium illarum realitatum ». Dalla breve discussione di tutta un'altra serie di obiezioni non si ricavano elementi diversi da quelli che già ci sono noti.

Nella successiva questione IV Mastrio discute se tutte le cose che hanno una essenza propria, abbiano anche una esistenza peculiare. I tomisti non attribuiscono a tutte le cose una esistenza propria, ma pretendono che la materia rispetto alla forma, l'accidente rispetto al soggetto, l'umanità rispetto al Verbo esistano grazie ad una esistenza aliena. Essi dicono questo anche per le relazioni rispetto ai loro fondamenti. Vi sono poi dei « Recentiores » i quali pretendono che i modi rispetto alla « res » di cui sono modi abbiano una propria essenza, ma esistano grazie alla esistenza della « res ». Tutto questo negano coloro che asseriscono che ciascuna essenza debba avere la sua propria esistenza. Sono in genere coloro che non distinguono l'essenza attuale dall'esistenza: Suarez, Aversa, Arriaga, Pasqualigo, Meurisse. Suarez, Aversa ed Arriaga conferiscono anche ai modi una loro esistenza modale grazie alla quale possono essere prodotti e distrutti senza che per questo debba essere prodotto o distrutto il loro soggetto. Pasqualigo, invece, che nega ai modi una esistenza propria, nega loro anche una propria essenza. Mastrio reputa vera la seconda dottrina e non la prima. Egli la considera una conseguenza del principio posto dell'identità dell'essenza con l'esistenza. Come Pasqualigo, Mastrio afferma che l'intrinsecità dell'attua-

lità deriva dall'intrinsecità dell'ente di ciascuna cosa. Anche pei modi Mastrio sostiene che essi abbiano una esistenza propria, tanto piú in quanto quei « Recentiores » parlano di modi fisici ed estrinseci. Il modo è pur sempre un ente che cade sotto la divisione dell'ente reale. Quanto alle nature comuni, ai modi intrinseci, alle proprietà ed alle formalità, sebbene Arriaga, Aversa e Meurisse sostengano che abbiano una loro esistenza, sembra a Mastrio piú probabile l'opposto, e cioè che tutti i gradi e formalità esistono in modo adeguato grazie alla medesima esistenza della « res », con la quale si identificano, ed alla cui integrità competono.

Mastrio pone poi come quinta la questione se, tanto l'essenza, quanto l'esistenza si compongano di gradi metafisici. I gradi metafisici si incontrano nella linea predicamentale discendendo ordinatamente dal sommo genere agli individui, e da questi ascendendo a quello. I concetti superiori ed inferiori di questa scala si dicono gradi metafisici perché spettano alla composizione metafisica. Una dottrina attribuita ad Enrico di Gand, e sostenuta da Oviedo e da Aversa ammette la pluralità e la diversità dei gradi sia nell'essenza, sia nell'esistenza, sicché anche quest'ultima risulterebbe di vari gradi generici differenziali ed individuali. Un'altra dottrina a questa opposta afferma l'indivisibilità tanto dell'essenza, quanto dell'esistenza. Essa è sostenuta da « nonnulli Recentes ». La dottrina comune e media tra le due estreme riconosce la pluralità dei gradi metafisici nell'essenza, ma li nega all'esistenza e sostiene che l'intera essenza esiste grazie ad un unico grado dell'esistenza. È dottrina di Duns Scoto, Alessandro di Hales, S. Tommaso, Ferrariensis, Hervaeus, Suarez, Albertini e Pasqualigo, il quale ultimo la prova ottimamente sui fondamenti di Duns Scoto, « *quamvis grati animi causa eum non memoret, ut Recentiorum moris est, dum furtis ex Veterum poenu intendunt* ». Anche Mastrio abbraccia la dottrina comune e media, e la prova con argomenti rigorosamente scotistici, che sono quelli stessi da noi veduti in Pasqualigo. È difficile pensare che la chiara esposizione di quest'ultimo non abbia influenzato Mastrio, il quale aggiunge di suo solo una polemica con Oviedo e con Aversa, e riconosce il valore probabile della dottrina opposta che ammette la pluralità dei gradi dell'esistenza, la quale ha pure fondamenti scotistici ed è sostenuta da Lychetus ¹.

¹ RR. PP. BARTHOLOMAEI MASTRII de Meldula et BONAVENTURAE BELLUTI de Catana, *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer*, R. P. B. MASTRII, tomus V, *Disputationes in Libros Metaphysicorum pars posterior*, Venetiis, apud N. Pezzana, 1708, pp. 19-58 c. 1, *Disputatio VIII*, qq. I-V.

Il lettore che ci ha seguito nell'esposizione della dottrina di Mastrio, dovrà convenire con noi che è difficile immaginare una piú intelligente, chiara, dotta e vigorosa difesa del punto di vista scotistico di quella dovuta a lui. E nondimeno ci è accaduto di dovere notare parallelismi di dottrina e di metodo, concessioni, evidenti concordanze tra la dottrina di questo autore e quella dei piú radicali sostenitori della distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza. Sicché proprio da questo piú alto e consapevole vertice dello scotismo seicentesco ci sembra venire la conferma delle grandi difficoltà incontrate dagli scotisti in questo secolo a mantenersi indipendenti dal gruppo delle dottrine piú estreme e radicali tra quelle avverse al tomismo nel campo della celebre disputa. L'accoglimento di tante concezioni e tanti procedimenti di discussione da parte del piú profondo scotismo dà prova della vastissima diffusione che ottennero nel Seicento codeste dottrine estreme sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza nate nella Compagnia di Gesù, e rapidamente affermatesi dopo che Hurtado de Mendoza le ebbe portate alle conseguenze piú radicali.

CAPITOLO IX

DA PHILIPPUS A SS. TRINITATE A QUIROS

SOMMARIO: 1. Philippus a SS. Trinitate. — 2. Compton Carleton. — 3. Soares Ulyssiponensis. — 4. Quiros.

1. — Mentre col *Cursus Philosophicus* di Mastrio e Belluto lo scotismo dell'età moderna raggiungeva, forse, la sua piú alta vetta speculativa, il carmelitano Philippus a SS. Trinitate sosteneva con rinnovata energia la dottrina tomistica della distinzione « ut res a re » dell'essenza dall'esistenza. Trattando dell'essenza, egli asseriva che Dio, che è il primo ente, è per conseguenza causa di tutti gli enti nell'ordine della causalità sia esemplare sia efficiente sia finale. A suo giudizio questo vale anche per le essenze, le quali « sunt entia, cum sint quid a parte rei positivum licet incompletum in ordine substantiae ». Proprio per questa sua concezione dell'essenza come un ente positivo, Philippus rifiutava la dottrina scotistica, per la quale le essenze sono « ab aeterno extra Deum ». Le essenze sono dipendenti e create da Dio, sicché non potettero essere « ab aeterno extra Deum » neppure « secundum aliquod esse, licet diminutissimum: unde nihil sunt antequam existant ». Solo l'essenza creatrice antecede la quiddità creata prima che esista. Inoltre, l'essenza creata, prima di esistere e dopo che esiste, ha con sé stessa una identità meramente negativa, e non positiva. La possibilità stessa « ab aeterno » delle creature non è una potenza passiva, ma solo la potenza attiva della loro causa.

Secondo Philippus a SS. Trinitate l'esistenza è « ultima actualitas intrinseca, & complementum substantiale rei ». Essa è l'ultimo atto della composizione metafisica, il termine ultimo e l'ultima perfezione sostanziale dell'ente. Codesta sua definizione dell'esistenza come atto, termine e complemento ultimo nell'ordine della sostanza, vale anche per Dio, almeno secondo il nostro modo umano di pensare. Mentre è

da respingere la definizione dell'esistenza come « id, quo res quaelibet est actu posita extra suas causas », la quale non vale per l'esistenza come tale, non potendo applicarsi all'esistenza divina.

Nel chiarire la sua concezione dell'esistenza Philippus a SS. Trinitate ripete ancora che l'essenza possibile, prima d'essere prodotta, « nul- lam habet actualem entitatem distinctam a Deo ». Nell'intelletto creatore, la quiddità creata « non est creatura, sed creatrix essentia ». Ricorderemo ancora che Philippus a SS. Trinitate rifiuta la concezione dell'esistenza come accidente predicamentale, ma accetta di considerarla un accidente predicabile. Sostiene, infine, con Capreolo e con Gaetano che l'esistenza della sostanza è atto sostanziale, quella dell'accidente atto accidentale. Onde l'esistenza, che « secundum se » non è né sostanza né accidente, quando spetta alla sostanza si riduce al predicamento della sostanza, ed a quello dell'accidente, quando spetta ad un accidente.

Venendo alla distinzione dell'esistenza dall'essenza, Philippus a SS. Trinitate menziona tra i sostenitori della distinzione di ragione Durando di S. Porciano, Hervaeus, Gabriele Biel e « universi Nominales ». Inoltre molti « Recentiores » estranei alla scuola tomistica, tra i quali nomina Suarez, Vazquez e Gregorio di Valenza. A codesta dottrina Philippus a SS. Trinitate contrappone l'autorità espressa di S. Tommaso e dei suoi discepoli, tra i quali ricorda Capreolo, Gaetano, Ferrariensis, Bañez, Soncinas e Javelli. La sua informazione sulla questione è nel complesso tutt'altro che spregevole. La tesi da lui sostenuta è che, siccome l'esistenza è ricevuta realmente dall'essenza, deve distinguersene realmente, e beninteso « tanquam res a re, & non tantum modaliter ».

Philippus a SS. Trinitate precisa che l'essenza dell'ente creato può essere considerata in un duplice stato: quello di possibile e quello di attuale, e asserisce:

in statu possibili nihil est in se, ut supra dictum est; sed tantum in virtute causae; quod nihil est aliud, quam in causa esse virtutem ad illam producendam, & ut sic non solum distinguitur realiter negative ab existentia, sed etiam a se ipsa ut actuali tanquam ens a non ente.

Per codesta nullità dell'essenza nello stato di possibile il senso vero della questione è « utrum existentia in actu exercito distinguatur ab essentia actuali ». Come il lettore ben vede, è proprio negli stessi termini dei piú radicali metafisici gesuiti che il problema della distinzione dell'esistenza dall'essenza viene affrontato da Philippus a SS. Trinitate. Il quale dà per prove della sua tesi principalmente il fatto che l'« esse » delle creature è causato da Dio, e la dottrina tradizionale che è proprio

e peculiare di Dio solo che la sua essenza sia il suo « esse ». A questo proposito egli respinge la soluzione che in Dio non c'è distinzione, nemmeno di ragione, tra l'essenza e l'esistenza, la quale permetterebbe di conciliare con la suddetta dottrina tradizionale la tesi della distinzione di ragione nelle creature. Al contrario, sostiene Philippus a SS. Trinitate, in Dio l'« esse » e l'essenza si distinguono « ratione ». Tanto è vero che S. Tommaso insegna che rispetto a noi non è per sé noto che Dio esista. Segno che per lui l'essenza e l'esistenza in Dio si distinguono « ratione ». Philippus a SS. Trinitate nota ancora che se l'essenza creata si identificasse con l'esistenza, quest'ultima sarebbe atto puro.

Circa il punto che la distinzione reale da lui sostenuta sia « ut res a re », e non solo modale, il dotto carmelitano fa valere per l'esistenza, ed a maggior ragione, tutti gli argomenti che valgono a distinguere la sussistenza dall'essenza. Quanto agli argomenti avversari, risponde semplicemente e radicalmente col negare la concezione dell'esistenza presupposta dagli avversari: « non enim utcumque existentia ponit rem extra causas, sed tantum complete ». Con ciò si giustifica che la posizione dell'essenza attuale preceda per natura l'avvento dell'esistenza. A questo proposito Philippus a SS. Trinitate riprende dalla *Fisica Complutense* la concezione del processo della costituzione sostanziale, per la quale in diversi momenti di natura, sebbene in un unico momento temporale, l'essenza diviene attuale ed esistente. Vi è una attualità dell'essenza che a questa compete « in fieri, sive in egredi ab agente », distinta dall'attualità ultima che le spetta « omnino extra causas, & consequenter in facto esse, & in statu sistendae ». Solo quest'ultima attualità e perfezione sostanziale è conferita dall'esistenza alla essenza. La quale ultima, considerata nella sua attualità di essenza, si trova in uno stato quasi medio tra lo stato della pura possibilità e quello dell'esistenza, in cui termina e s'acquieta tutto il processo sostanziale.

Ricorderemo infine la dottrina di Philippus a SS. Trinitate, per la quale l'esistenza è più perfetta della sussistenza che, a sua volta, lo è più dell'essenza. Il dotto carmelitano raduna tutti i principali e più famosi testi tomistici concernenti l'« ipsum esse » come « perfectissimum » rispetto ad ogni cosa. Né manca di sostenere che l'esistenza non può mai fare da potenza, e che essa astrae totalmente dalla materia tanto fisica quanto metafisica¹. Considerata complessivamente, la sua

¹ PHILIPPI A SS. TRINITATE, *Summa Philosophica*, Lugduni 1669, pp. 735-740 c. 2, 751 c. 1 - 757 c. 1, 768 c. 2 - 770 c. 2.

dottrina riprende quella di Biagio della Concezione innovandola e rendendola piú coerente in alcuni punti.

2. — Il pensiero degli ultimi autori gesuiti con i quali intendiamo porre termine al nostro studio storico rivela un indirizzo non meno radicale di quello degli autori scotisti e tomisti ai quali immediatamente succede. Esso è altamente significativo sia per l'elevato livello speculativo al quale la disputa viene mantenuta, sia ancor piú per l'esplicita ricerca di un punto di accordo tra le due tendenze che s'erano manifestate nel corso del Seicento tra i fautori della distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza: quella che assegnava alla distinzione un fondamento reale, e quella che ne faceva una mera distinzione tra concetti riferentisi ad una sola e medesima realtà.

Questa tendenza a raccogliere e conciliare le dottrine di diversi autori dell'ordine già appare chiara nella discussione concernente il possibile dovuta a Tommaso Compton Carleton, che fu anche il primo gesuita che prese posizione contro la critica cartesiana delle forme sostanziali. Compton comincia con lo stabilire l'identità dell'ente col possibile. L'attitudine all'esistenza sembra a lui identificarsi con lo stesso concetto « formalissimus » della possibilità. Codesta attitudine consiste, a sua volta, nella non repugnanza ad esistere « a parte rei ». Egli osserva ancora che possibile è un termine piú ampio di producibile. Infatti, Dio è possibile senza essere producibile. Compton accoglie e semplifica la dottrina di Arriaga sulla possibilità intrinseca ed estrinseca, prossima e remota. La possibilità intrinseca è fondata da predicati intrinseci atti « ex se » ad esistere « a parte rei ». L'estrinseca, invece, è da attribuire ad una causa che ha la virtù di produrre una cosa fornita dei suddetti predicati intrinseci. Onde secondo Compton ogni possibilità creata per essere completa, e cioè prossima, deve includere sia la possibilità intrinseca, sia la possibilità estrinseca. Dio non essendo producibile non può avere, viceversa, che la sola possibilità intrinseca. Accanto a questa dottrina proveniente da Arriaga, Compton accoglie nella sua concezione la distinzione di Oviedo tra « res possibilis » e « res pure possibilis ». La prima non include predicati contraddittori in modo che l'intelletto vede che non c'è repugnanza a che la « res » sia posta « a parte rei ». La seconda significa la possibilità di esistere insieme con la non esistenza di fatto, e quindi include, oltre ai predicati non contraddittori, la negazione dell'esistenza attuale.

Stabilita su codesti fondamenti la sua dottrina del possibile, Compton si pone la domanda « in quo sita sit ratio possibilitatis », e, pur ragionando con i concetti di Oviedo e di Arriaga, sembra bene farsi fautore di una concezione simile a quella di Hurtado de Mendoza. Compton, infatti, pur non riducendo come Hurtado alla onnipotenza divina il fondamento della possibilità creata, considera la creatura come puramente possibile prima della esistenza, e quindi, proprio fondandosi sui concetti di Arriaga e di Oviedo, mette capo ad una negazione della realtà del possibile altrettanto radicale di quella di Hurtado. Egli, posta la domanda sul fondamento ultimo della possibilità, si riporta al concetto precedentemente stabilito che il possibile significa i predicati intrinseci della cosa, e connota insieme la negazione. Il senso della domanda è proprio di sapere che cosa siano mai quei predicati intrinseci cui si aggiunge la negazione. Sicché non sembra dubbio che per Compton chiedersi quale sia il fondamento ultimo della possibilità sia chiedersi quale sia il fondamento ultimo della possibilità pura. Compton rigetta la concezione scotistica che le essenze prima della creazione avessero un essere diminuito comunicato loro dall'intelletto. Ma con Suarez e Vazquez scagiona Duns Scoto dall'averla sostenuta. Egli respinge insieme anche la dottrina dell'Albertini. Compton sostiene, pertanto, che prima d'esistere la possibilità della creatura non è nulla di attuale: « pure enim possibile excludit omnem actualitatem ». Sicché la possibilità radicale ed intrinseca della creatura, in quanto si distingue da quella estrinseca che è la potenza produttiva di Dio, si riduce solo ad essere un « quid conditionatum, nempe, quod praedicata illa si existent, non involverent contradictionem ». Compton nel seguito della discussione non riconosce alle cose nessun essere oggettivo intrinseco « ab aeterno », e solo ammette che abbiano « ab aeterno » di essere estrinsecamente conosciute dalla mente divina. In conclusione, la sua dottrina sul possibile appare come una versione piú radicale di quella di Oviedo, e concludentesi con una negazione della realtà del possibile affine a quella di Hurtado de Mendoza.

Subito dopo avere discusso del possibile, Compton tratta la questione dell'essenza e dell'esistenza da lui ritenuta molto affine alla precedente. Essa può concernere le sole creature. Compton osserva, in primo luogo, che ciò per cui la creatura « existit, & ponitur extra causas causaliter » è la stessa azione produttiva, mentre ciò per cui « existit & ponitur extra causas formaliter, est ipsa existentia exercita, per quam fit Ens actu ». Ciò permette a Compton di asserire subito che

« res quaevis... formaliter vero existit, & ponitur a parte rei per suamet entitatem, seu existentiam », e di restringere il senso della questione al chiedere se l'esistenza per la quale « res quaevis formaliter existit » si distingue realmente dalla sua essenza.

Lo stato della questione stabilito da Compton non è privo di interesse. A favore della distinzione reale egli cita Gaetano, Capreolo, Ferrariensis, Soncinas, Bañez, Molina, Albertini, e lo stesso Fonseca « quamvis eum nonnulli explicent de distinctione tantum rationis ». Gli scottisti gesuiti sono da lui assimilati ai tomisti. Non solo, ma, dopo avere notato che a favore della distinzione reale si sogliono citare vari luoghi di S. Tommaso, osserva: « sed facile explicari potest de distinctione tantum rationis ». Dopo avere così fatto della distinzione reale una dottrina in tutto moderna, Compton non si perita di tirare Duns Scoto « cum suis » dalla parte dei sostenitori della distinzione di ragione. Insieme con quelli sono citati tra questi ultimi Alessandro di Hales, Gabriele Biel e gli altri « Nominales », Pietro Aureolo, Gregorio da Rimini, Suarez, Gregorio di Valenza, Pererio, Alarcon, Murcia, Antonio Rubio, Hurtado de Mendoza, Arriaga, Oviedo.

Ridotte a due le dottrine fondamentali, attraverso uno stabilimento della questione tanto significativo del persistere di un radicale contrasto ideologico, Compton si mette dalla parte della seconda sentenza e afferma:

Essentia non distinguitur ab existentia, sed est eadem omnino res cum illa, realiter ab illa indistincta, imo nec modaliter distinguitur existentia ab essentia.

Questa formula, mentre ribadisce il pieno valore della dottrina di Hurtado de Mendoza, respinge ogni compromesso dal lato della distinzione modale.

Nelle argomentazioni di Compton a favore della sua tesi, e nelle sue repliche agli argomenti che si adducono a favore della distinzione reale, non v'è nulla di veramente nuovo rispetto alla tradizione moderna della distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza. Ciò non toglie che Compton col mettere in particolare luce alcuni concetti arrechti importanti chiarimenti a tutta la concezione dell'esistenza propria degli autori ai quali egli si collega, e al loro metodo di discussione.

Anzitutto Compton osserva che il principale motivo per stabilire la distinzione reale è il transito dell'essenza « de non esse actu ad esse actu ». Per questo transito si reputa che sia necessaria una forma parti-

colare. Ma anche l'esistenza « antea possibilis » passa dal non essere all'essere, e senza che occorra codesta forma distinta, altrimenti si cade nel processo infinito. Lo stesso vale, dunque, per l'essenza. Il tentativo di distinguere i due casi col dire che l'esistenza è « ipsa ratio, per quam res existit », è respinto anche da Compton il quale sostiene che l'esistenza « non necessario existit, sed est quid mere possibile, & indifferens ad existendum vel non existendum ». Compton osserva in generale che nulla può essere ente « per aliquid a se realiter distinctum », che è uno dei classici principi della dottrina suareziana. Un altro principio di quest'ultima viene affermato con la terza argomentazione di Compton, per la quale una « res » esiste grazie a ciò « per quod ponitur formaliter extra causas ». Ora, l'essenza « ponitur formaliter extra causas per ipsamet suam entitatem ». Finalmente, egli argomenta sullo stesso fondamento degli avversari che l'esistenza ha anch'essa il suo concetto essenziale ad essa proprio, e potrebbe quindi essere fatta anche la distinzione reale di essa da tutti i suoi predicati essenziali ed intrinseci, la quale argomentazione appare a Compton tra le più stringenti contro la dottrina degli avversari. Non solo, ma egli crede che quando s'abbia bene in mente che anche l'esistenza ha la sua essenza ed i suoi predicati intrinseci, tutte le argomentazioni che gli avversari accumulano per sostenere la sua distinzione reale dall'essenza, possano essere facilmente respinte. Infatti, tutto ciò che l'avversario dirà dell'essenza, Compton lo affermerà della esistenza, e a buon diritto spezzerà il nerbo della argomentazione a lui contraria. Questo metodo è subito applicato alla fondamentale tesi che Dio solo è « suum esse » ricavata dal famoso luogo della *Scrittura*. Come tutte le creature, « ergo essentia existentiae non est suum esse, seu existere, sic enim esset ipsi essenziale existere ». Pertanto, anche Compton, come altri sostenitori della distinzione di ragione, afferma che la distinzione di Dio dalla creatura non consiste nell'immedesimazione dell'esistenza con l'essenza di Dio, ma solo in questo che Dio « necessario existit, seu est ens omnino necessarium nec deficere potest, & amittere esse, sicut potest creatura ». Anche Compton osserva che i Padri col dire che Dio è « ipsum esse » non intesero discutere se la sua esistenza si distingua o non dall'essenza, ma solo affermare la necessità della sua esistenza.

Quanto alle rimanenti repliche di Compton ai sostenitori della distinzione reale, noteremo alcuni punti importanti. Egli dissolve l'argomentazione fondata sulle proposizioni di verità eterna col rilievo che anche l'esistenza può essere il soggetto di tali proposizioni (« existen-

tia est ens » ecc.), e ricavando per conseguenza anche a questo riguardo la legittimità della distinzione reale del concetto essenziale dell'esistenza dall'esistenza stessa. Ne segue che l'essenza è creatura al pari dell'esistenza, e, proprio come questa, conviene alle cose in modo contingente. Questo stesso metodo di portare la distinzione all'interno della stessa esistenza permette a Compton di respingere l'argomentazione fondata sulla separabilità reale dell'esistenza dall'essenza. Il metodo indicato è fatto ancora valere contro la non meno classica argomentazione che l'« esse creatum, est esse receptum », e contro il confronto dell'essenza con l'esistenza come potenza ad atto.

In conclusione, secondo Compton all'essenza possibile corrisponde una esistenza del pari possibile, ed alla essenza « exercita » una esistenza « exercita ». Onde a lui « videtur probabile non posse essentiam & existentiam distingui ne ratione quidem, saltem tanquam duos conceptus obiectivos distinctos ». Compton sembra insinuare che la distinzione sia meramente « ex parte actus » alla maniera di Oviedo ¹.

3. — Similmente a Suarez, il lusitano Francesco Soares, che Antonio Bernaldo de Quiros chiama « Soarez Iunior » per distinguerlo dal « Magnus Suarez », tratta le nostre questioni, dopo avere diviso l'ente in divino e creato, a proposito dell'ente creato. Il quale può essere considerato « vel quoad essentiam, vel quoad existentiam ». Alle due diverse considerazioni Soares dedica due sezioni del IV tomo del suo *Cursus Philosophicus*. L'essenza dell'ente creato può essere presa in due sensi: « primo, in esse possibili prout antecedit existentiam: secundo, in esse actuali prout est conjuncta cum existentia ». Da ciò discendono le due classiche questioni già poste da Suarez granatino: che cosa siano le essenze prima di esistere, e « per quid constituentur in esse actuali ».

Soares si chiede anzitutto se le essenze, prima di esistere, siano qualcosa di positivo. Che consistano « in aliquo positivo actuali » è l'opinione dell'Albertini, il quale l'attribuisce a S. Tommaso, ad Enrico di Gand, ad Egidio Romano, al Gaetano, a Capreolo, ad Alfarabi e ad Avicenna. A giudizio di Soares Arriaga sottoscrive questa opinione « quatenus asserit possibile dicere in recto aliquid positivum ». L'accolgono anche Tellez, G. Fasoli ed il Santa Cruz. Dopo avere arrecato le prove a favore di questa dottrina, Soares passa a risolvere la questione, e pre-

¹ *Philosophia Universa*, Auctore R. P. THOMA COMPTONO CARLETON Cantabrigiensi S. J., Antverpiae, apud Iacobum Meursium, 1664, pp. 579 c. 1 - 583 c. 2 (*Disputationes Metaphysicae*, IV-V). I permessi di pubblicazione sono del 1648.

mette che le essenze, prima d'esistere, possono essere considerate in tre modi:

primo, pro esse, quod habent in omnipotentia Divina, a qua possunt produci, & collocari in esse existentiae actualis: secundo, pro esse actuali, quod modo in se habent antequam existant: tertio, pro esse objectivo, quod modo non habent, sed possunt habere si actualiter a Deo producantur.

Soares passa, quindi, alle sue conclusioni. La prima è che le essenze, considerate nel primo modo, sono qualcosa di positivo. Infatti, in questo senso non si distinguono dall'onnipotenza, dalla quale sono contenute, « hoc est, sunt ipsae continentiae; seu Eminentiae formales Omnipotentiae Divinae: haec vero sunt positivae, & actualiter existentes ».

La seconda conclusione di Soares è che nel secondo senso le essenze non hanno alcun « esse positivum actuale ». Questa è l'espressa dottrina di Aristotele, S. Tommaso e Duns Scoto, di Hervaeus, Soncinas e Capreolo, i quali sono citati e seguiti da Fonseca. È anche la dottrina di Vazquez, di Oviedo, di Hurtado de Mendoza, di Suarez. Le prove di Soares per la seconda conclusione possono compendiarsi nel principio che le creature non sono asee, e quindi non possono avere un vero essere attuale « ab aeterno » prima di esistere. Soares respinge anche la concezione di Tellez che le essenze prima di esistere sono prodotte da Dio « exemplariter, non effective », giacché la causa esemplare non causa che per mezzo della causa efficiente. E osserva ancora che avere un « esse reale actuale in rerum natura » non è altro che esistere. Ora consta anche per esperienza, e non solo per fede, che le creature non sono « ab aeterno ». Un argomento non meno efficace è che se le essenze fossero « ab aeterno aliquid actu reale », lo sarebbero anche le loro esistenze, giacché queste ultime hanno anch'esse « suas proprias, & partiales essentias ».

La terza conclusione è che, considerate nel terzo modo, le essenze prima d'esistere, sebbene non abbiano un « esse positivum actuale », hanno nondimeno un « esse positivum possibile ». Il possibile si distingue dall'impossibile proprio perché può avere l'essere attuale, mentre l'impossibile non può averlo. Siccome le essenze consistono nel poter avere l'« esse positivum actuale » risulta evidente che hanno l'« esse positivum possibile ». Codesta dottrina è attribuita da Soares ad Aristotele, S. Tommaso, S. Anselmo, Occam, allo stesso Suarez che li cita, ad Hurtado de Mendoza, a Fonseca e ad Oviedo. Soares pretende che anche S. Tommaso, Egidio Romano, Gaetano, Capreolo, Alfarabi ed

Avicenna, che sogliono citarsi a favore della dottrina contraria alla sua, in realtà siano a lui favorevoli.

Come il lettore ben vede, solo come eminenze formali dell'onnipotenza divina Soares riconosce alle essenze una attualità positiva prima dell'esistenza. È una concessione assai modesta alla dottrina dell'eternità dell'essenza. Ma essa congiunta alla positività, che Soares riconosce al possibile, fa sí che la sua dottrina sia egualmente lontana dalle radicali negazioni dell'entità del possibile dovute ad Hurtado de Mendoza. Quando viene a discutere del fondamento della possibilità, Soares riproduce con chiarezza la dottrina di Arriaga e di Oviedo. Vi è una duplice possibilità. Quella estrinseca che deriva dalla onnipotenza divina, dalla quale la « res » può essere prodotta. Quella intrinseca « ex eo quod ipsa res non repugnet, hoc est, ex eo quod ex ejus existentia non verificentur duo contradictoria ». La possibilità intrinseca dice « in recto » l'entità stessa che è possibile, ossia non contraddittoria e tale che dalla sua esistenza non segua una contraddizione. E dice « in obliquo » la stessa non repugnanza dell'entità possibile. Soares attribuisce la dottrina così compendiate a Suarez granatino, ad Alarcon, a Vazquez, a Gregorio di Valenza, ad Herice, a Basilio Legionensis, ad Oviedo, ad Arriaga, a Martignon. Passa poi a rispondere agli argomenti addotti a favore della realtà positiva attuale delle essenze prima dell'esistenza. Essi vengono coerentemente rivolti a giustificare la sola positività possibile delle essenze ammessa da Soares. Il quale procede quindi a stabilire « per quid Essentiae rerum formaliter constituentur in esse positivo actuali ». I tomisti, fautori della distinzione reale dell'essenza dall'esistenza, sostengono che questo avviene grazie a qualcosa di parimenti distinto dall'esistenza. Soares dimostra che per coloro che distinguono l'essenza solo « virtualiter » dall'esistenza, il costitutivo attuale della essenza è altrettanto distinto dall'esistenza. Egli reputa, tuttavia, che si debba seguire l'opinione di Suarez che l'essenza sia costituita formalmente « in esse positivo actuali » dall'esistenza. Soares, dopo avere risposto agli argomenti degli avversari, passa a trattare dell'esistenza dell'ente creato. Dei tre problemi da lui considerati solo i primi due hanno un interesse per noi. Il primo chiede che cos'è l'esistenza dell'ente creato. Il secondo come si distingue dall'essenza. Il terzo chiede se una natura possa esistere « per existentiam alienam ». La concezione dell'esistenza propria di Soares discende direttamente dalla soluzione da lui data alla precedente questione concernente il costitutivo attuale dell'essenza. Per lui « Existen-

tia Entis creati est ipsa ejus entitas extra causas ». Anche questa conclusione viene da Suarez il maggiore.

Sul fondamento di codeste premesse Soares tratta, infine, la distinzione dell'esistenza dall'essenza. Egli accomuna tutti gli avversari della distinzione di ragione col farne tutti dei sostenitori della distinzione « ex natura rei ». E perciò cita tra questi S. Tommaso, Capreolo, Gaetano, Ferrariensis, Soncinas, Javelli, Egidio Romano, Alberto Magno, Avicenna, Domenico di Fiandra, « Scotus cum sua schola », e ancora Albertini, il quale cita e segue Enrico di Gand e Soto. « Accedunt » Molina, Fonseca, Gillius, i Conimbricensi ed il *Cursus Thomisticus*. Soares nei nove argomenti a favore della distinzione « ex natura rei » raduna con chiarezza e brevità tutte le più famose ragioni dei suoi sostenitori. Dice quindi che, mentre i tomisti sostengono la distinzione tra l'esistenza e l'essenza « realiter », Duns Scoto, Albertini, Molina, Fonseca, Gillius ed i Conimbricensi s'accontentano di una distinzione modale. A Soares, tuttavia, « probabilior videtur » la soluzione contraria, per la quale l'esistenza creata non si distingue dall'essenza « ullo modo ex natura rei, sed solum per rationem ». Soares cita a suo favore tutti gli autori citati da Suarez granatino; quindi tra coloro che « accedunt » alla sua dottrina mette Hurtado de Mendoza, Francesco Amicus, Tellez, il cardinale Francisco de Toledo, Granado, Vazquez, Gregorio di Valenza, Rubio, Pererio, Arriaga, Alarcon, Oviedo, Martinon e Compton. Come si vede, i fautori delle più diverse tendenze nello stabilire la distinzione di ragione sono tutti accomunati da Soares, come prima i suoi avversari. Le cinque argomentazioni con le quali egli sostiene la sua tesi, tutte tradizionali, sono di esemplare chiarezza e brevità, ma non presentano svolgimenti interessanti. Tuttavia, merita d'essere ricordata la prima, la quale si fonda semplicemente sulla identità della esistenza con l'« entitas actualis », donde segue che la « res » non può distinguersi « ex natura rei a sua entitate ». Soares con ammirevole limpidezza, dall'aver fatto dell'esistenza il costitutivo formale dell'essere positivo attuale dell'essenza, deriva direttamente la definizione dell'esistenza come « entitas extra causas », e da questa non meno direttamente l'affermazione della distinzione di ragione tra esistenza ed essenza. Soares accoglie poi da Suarez granatino l'idea che S. Tommaso stabilisca la distinzione dell'esistenza dall'essenza « a parte rei » non per l'esistenza come è considerata nella nostra disputa, ma per l'esistenza completa, ossia per la sussistenza. Soares non sembra tenere conto della lunga difesa della distinzione reale

tomistica fatta da Giovanni di S. Tommaso su questo preciso punto della controversia tra gesuiti e tomisti.

Pur negando la composizione reale dell'essenza con l'esistenza nelle creature, Soares mantiene il rapporto della essenza con l'esistenza come valido criterio di distinzione della creatura da Dio, diversamente dalla tradizione ormai stabilitasi tra i fautori moderni della distinzione di ragione, i quali trasferiscono la differenza nell'ordine della necessità e della contingenza, come abbiamo avuto occasione di vedere ripetutamente nelle pagine precedenti. Osserveremo, infine, che Soares conferma che l'essenza, separata dall'esistenza, « non est aliquid reale attuale, sed solum aliquid reale possibile ».

Soares pone finalmente la questione del senso in cui l'essenza e l'esistenza si distinguano « virtualiter ». Si chiede cioè se le due si distinguono « per rationem ratiocinatam cum fundamento in re, &, ut vocant, virtualiter: an solum per rationem ratiocinantem, & sine fundamento in re? ». Ora, a suo giudizio, il confronto tra l'esistenza e l'essenza attuale può avvenire in due modi. O l'essenza attuale è presa « specificative », oppure « reduplicative » come base del confronto con l'esistenza. « Specificative » è presa « secundum se » ed in quanto include soltanto per identificazione con essa (*identice*) l'esistenza. « Reduplicative », invece, è presa « qua actualis est » ed in quanto include « formaliter » l'attualità o l'esistenza. Ciò premesso, Soares afferma, in primo luogo, che, se l'esistenza è confrontata con l'essenza attuale « specificative », se ne distingue « virtualiter cum fundamento in re ». Tale soluzione è comune a tutti coloro che negano la distinzione « ex natura rei ». Soares dà parecchi argomenti a sostegno della sua prima tesi, dei quali il più rilevante, ed al quale tutti gli altri si riducono, è la possibilità di formare concetti inadeguati della essenza e della esistenza. In secondo luogo, Soares afferma: « Existentia non distinguitur perfecte ab Essentia actuali reduplicative sumpta ». Questa dottrina egli l'attribuisce a Suarez granatino, ad Hurtado de Mendoza che cita Durando di S. Porciano, Gabriele Biel e S. Agostino, a Pietro Aureolo, a Lychetus, ad Arriaga e ad Oviedo. La prova è che « Existentia includitur in Essentia actuali, qua actuali, non minus quam albedo includitur in albo », il che a sua volta viene provato osservando che « Essentia constituitur actualis per Existentiam non minus, quam lapis constituitur albus per albedinem ». Anche per queste prove Soares si riporta al grande Suarez ¹.

¹ R. P. D. FRANCISCI SOARES Lusitani, Ulyssiponensis, e S. J., *Cursus Philosophicus*, tomus IV, Editio altera, Eborae, Ex Typographia Academiae, 1669, pp. 31 c. 2 - 39 c. 1. I permessi di pubblicazione sono del 1649.

Il lettore si sarà accorto da sé che la dottrina del Soares lusitano ha un grande valore storico, almeno su di un punto: l'aver stabilito sul fondamento dei principi stessi di Suarez di Granata una conciliazione tra la distinzione di ragione raziocinata e la distinzione di ragione raziocinante dell'esistenza dall'essenza. In tal modo la tendenza estrema manifestatasi tra i gesuiti a partire da Hurtado de Mendoza veniva ricondotta nell'alvo della tradizione suareziana. Che Soares si sia assunto questo compito e l'abbia condotto a termine con tanta semplicità e chiarezza di procedimento non meraviglia. Se egli non fu tra i piú profondi scolastici del Seicento, fu certamente tra i piú dotti conoscitori della cultura metafisica della sua età. Egli aveva tutti gli elementi per giudicare serenamente lo stato della controversia, e per trarne quel partito che a lui poté sembrare piú vantaggioso per il suo ordine e per gli studi.

4. — L'autore con il quale porremo termine a questa storia, il gesuita Antonio Bernaldo de Quiros, riporta nella disputa l'eleganza e l'acutezza, quantunque lodi altamente la trattazione di Suarez e dica semplicemente di volerne seguire la dottrina. A Quiros non manca neppure il sentimento di occuparsi di una questione la cui fama appartiene al passato. Egli così comincia: « Celeberrima fuit olim disputatio haec ». Essa fu resa difficile non dalla solidità degli argomenti, ma dall'abuso dei termini « maxime circa Verbum *est* ». Quiros confida che, scoperta l'insidia dei termini, non rimanga alcuna difficoltà « de re ». La trattazione di Suarez ha completamente soddisfatto all'uno ed all'altro compito, sicché non resta che seguirne la vera ed esauriente dottrina dopo avere premesso alcuni chiarimenti che giovino a cogliere il senso della questione.

Nelle premesse di Quiros passano allo stato di principi, e sono dibattute con brevità e vigore, molte dottrine sul possibile e l'esistente proprie degli scolastici suoi predecessori. Anzitutto l'essenza è così definita:

essentia sumitur pro connexionione identitatis praedicatorum cum re, sine quibus inveniri nequit talis res, & quae pertinent ad ipsum conceptum rei.

Ora, il proprio dell'esistenza è di determinare « haec praedicata ad attuale exercitium existendi extra suas causas ». Quiros precisa che tale determinazione non avviene « *extrinsece*, aut *effective* », ma « *intrinsicce*, & formaliter ut albedo facit album », giacché la questione che si inten-

de dibattere non concerne l'azione con la quale viene conferita l'esistenza, ma il termine stesso di tale azione. Si tratta di sapere se l'esistenza « supra essentiam » aggiunga qualcosa per determinarla « ad tale exercitium ».

La seconda osservazione preliminare di Quiros è che la possibilità di una « res » non consista che nel suo essere « talis, ut eius praedicata si ponatur actu a parte rei non implicent contradictionem ». La verità oggettiva di questa proposizione condizionale delimita il senso del possibile. Come si vede, Quiros desume questa concezione da Oviedo. Egli precisa che quando i predicati non sono posti, la « res » è detta « pure possibilis, seu in potentia »; quando, invece, sono posti, essa non è più detta puramente possibile, ma possibile « Logice ». Anche questa distinzione sembra ispirarsi alle dottrine di Arriaga e di Oviedo. Quiros se ne avvale per precisare che la questione posta non è « utrum essentia ut pure possibilis distinguatur ab existentia », giacché la pura possibilità, come la « res futura ut pure futura », dice la negazione della esistenza.

Quaestio ergo est utrum essentia possibilis specificative, & quae cum existentia invenitur, distinguatur ab ipsa forma, & determinatione existendi.

La terza osservazione di Quiros è che l'essenza è indifferente « ut secundum se totam » esista o non esista. In Pietro esistente non c'è nulla che non sia esistente. Ma, prima della sua creazione, non c'è del pari nulla che in Pietro non sia « pure possibile ». Onde la questione circa l'essenza, presa nella sua assoluta indifferenza, è quella inversa di sapere « utrum id quod est pure possibile, sit identificatum cum statu existentiae ».

La quarta nota afferma che le creature, prima dell'esistenza e quando sono « pure possibles », non hanno un « esse verum, & reale extra Deum ». Il che è detto contro Albertini che con gli scotisti pone « esse quoddam positivum *diminutum*, ab aeterno ». La prova addotta da Quiros è quella ben nota che le creature non hanno alcun « esse » tranne che in dipendenza dalla volontà di Dio e dalla sua produzione, altrimenti sarebbero asee. Quindi la possibilità, prima dell'esistenza, « nihil est ».

Questa polemica con l'Albertini potrebbe far credere che Quiros intenda schierarsi dalla parte di Hurtado de Mendoza sul fondamento della possibilità. Ma ciò non è. La quinta nota s'oppone proprio alla concezione di Hurtado, come la quarta si opponeva a quella dell'Albertini.

Dice, infatti, Quiros: « Possibilitatem, quam habet res antequam existat non esse meram denominationem extrinsecam ab omnipotentia Dei ». A suo giudizio la denominazione di possibile cade su di un concetto che, in quanto distinto da Dio, può essere qualcosa di positivo. Quiros argomenta dall'esistente al possibile: « illud, quod existit, potest existere, sed quod existit, non est omnipotentia: ergo neque quod potest existere ». Il senso dei suoi detti è che nell'esistente la distinzione da Dio è in atto, mentre la possibilità se ne distingue « de possibili » in quanto « potest distinguere a Deo ».

Esaurito il discorso sulle premesse della distinzione tra l'esistenza e l'essenza, Quiros comincia ad esporre la dottrina che ritiene vera: « essentia non distinguitur realiter ab existentia ». È la tesi comune dei gesuiti: « Ita communiter Nostri cum pluribus Antiquis quos citat, & sequitur Magnus Suarez ». Insieme con lui Quiros cita « Soarez Iunior Lusitanus », Compton, Tellez, Hurtado de Mendoza, Arriaga. La tradizione della dottrina in Quiros, come si vede, è tutta moderna e ristretta agli autori del suo ordine. L'esposizione degli argomenti a favore della tesi è insieme elegante, vigorosa e vivace. Quiros incorpora negli argomenti le istanze ad essi contrarie e le repliche polemiche, il che conferisce a tutta la sua discussione l'andamento di una disputa assai combattuta ed attuale. Il primo argomento è che in Pietro esistente non c'è alcun concetto che « per seipsum » non sia esistente. L'essenza che si pretende di distinguere dovrà pur essere un concetto negativo o positivo. Non negativo, che è quanto dire che la negazione esiste ed è prodotta in essere. Ma se il concetto è positivo, sarà perciò stesso esistente. Se ciò non è vero, si dica che cosa ha di speciale l'esistenza, e che cosa aggiunga all'essenza. Si dirà: « esse extra causas ». Ma, al contrario, Dio non è « extra causas, & existit ». Perché non dire allora che « talis essentia sit existens ut quid in *causatum* »? Si dirà in secondo luogo: l'« esse simpliciter ». Ma è una petizione di principio. Che manca all'essenza data « *actu vere, & positive ex parte obiecti* » perché di essa non si dica « *esse simpliciter* », e perché si vuol dirlo dell'esistenza? Si dirà in terzo luogo: « *posse exercere munus Physicum* immediate per se ». Ma la considerazione dell'esistenza antecede quella della causalità che ne è solo il segno. Che cosa ha di nuovo l'esistenza considerata nella sua forma intrinseca? E se l'essenza è in atto, che le manca all'esercizio delle sue funzioni fisiche che debba essere adempiuto dall'esistenza?

Il secondo argomento di Quiros è che l'essenza della creatura, in quanto distinta dall'esistenza, è il termine dell'azione produttiva, e per-

ciò « seipsa est existens », dato che « *produci est maximum signum existentiae* ». Gli svolgimenti, che mirano tutti a provare che l'essenza pensata in tale distinzione dall'esistenza, basta per sé sola ad esistere, non sono tutti interessanti. Ricorderemo, però, la replica ai « Thomistae novi » i quali ribattono che l'essenza è termine dell'azione

secundum esse actuale, sed non secundum existere, quia existere praeter actualitatem essendi extra causas addit novum modum consequutum ad talem rem.

Quiros risponde da suareziano che codesto modo è inutile giacché « per primum conceptum *essendi actualiter*, intelligitur res existens ».

La terza prova è quella classica e tradizionale della inseparabilità dell'essenza dall'esistenza. Implica contraddizione che l'essenza permanga senza l'esistenza, e questa senza quella. La quarta argomentazione, anch'essa classica tra i sostenitori della distinzione di ragione, procede « a paritate ipsius existentiae, quae sine modo, distincto transit a *possibili*, in actualem denominationem: ergo similiter dicendum de essentia ipsa ». Questo ragionamento basta a mettere in rotta tutte le argomentazioni degli avversari. Al pari dell'essenza, l'esistenza fu possibile « ab aeterno » senza essere « actu exercita ». Si dirà che il modo non è necessario all'esistenza, la quale è « ratio existendi actu ». A questa replica tradizionale Quiros risponde che il modo non occorrerà certo, quando l'esistenza è data in atto. Ma, siccome « *in esse possibili* » essa non esercita la funzione di determinare all'esistenza, gli avversari dovrebbero pur distinguerla « ab existentia exercita ». Si dirà, in secondo luogo, che l'esistenza possibile si distingue dall'esistenza « exercita » perché « ut *possibilis*, non distinguitur ab *essentia*, rei ». Come l'essenza è resa esistente dall'esistenza, così l'esistenza a sua volta è resa possibile dall'essenza, la quale non è altro che « *possibilitas existentiae* ». Codesta soluzione appare ingegnosa a Quiros, che tuttavia la respinge, e nega l'identificazione della possibilità dell'esistenza con l'essenza, mediante la reale distinzione dei due concetti dell'essenza e dell'esistenza e delle rispettive definizioni. A questo si riducono tutti gli argomenti da lui addotti.

Il quinto argomento di Quiros è veramente degno di nota perché ci sembra andare ben oltre la mera distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza della creatura, e fondare una completa identità dei due termini. Esso è: « Nulla est necessitas distinguendi possibilitatem ab existentia ». La prova di Quiros nel suo aspetto fondamentale ci sembra

consistere nella riduzione del possibile all'esistenza condizionale espressa dalla proposizione: « *si existat, non implicabit* », ossia in uno svolgimento della dottrina di Oviedo concernente il possibile. Il secondo argomento messo avanti da Quiros è ben caratteristico della sua tendenza ad identificare l'essenza con l'esistenza nella creatura. L'esistenza « *seipsa est ens* », egli osserva. Che sia poi « *ens exercitum non minuit de veritate, & realitate entis, ut patet in Deo* ». Ma allora perché non potrà anche essere « *ens substantiale? cur non vivens? cur non homo? ergo non distinguitur ab essentia hominis* ». Infatti, non si vede perché « *haec praedicata potius repugnent conceptui existentiae, quam illud, quod ipsa habet, cum etiam creatum sit* ».

Dopo avere proposto e dimostrato la dottrina da lui sostenuta, Quiros passa a proporre la dottrina opposta ed a rispondere alle argomentazioni che la sostengono. Per quanto concerne la distinzione reale sostenuta dai tomisti egli si riporta a Biagio della Concezione. Per quanto concerne la distinzione « *ex natura rei* » agli scotisti. Quiros, tuttavia, reputa che la più autentica dottrina degli scotisti sia quella di Ponce « *solum ponens distinctionem rationis* ». Tra gli « *Scotistas ex nostris* », ossia tra gli scotisti gesuiti, Quiros cita Molina, Fonseca ed Albertini come principali. Dell'Albertini dice, però: « *sed ipse hanc retractavit ut minus piam in articulo mortis enixe petens a P. Amico disp. 3. de Angelis num. 61. deleri* ». Chi mai crederà che la distinzione « *ex natura rei* » sia un peccato da confessare « *in articulo mortis* »? Il curioso episodio riferito da Quiros è, però, ben significativo della somma importanza, anche non soltanto filosofica, che ancora si attribuiva ai suoi tempi al problema della distinzione dell'esistenza dalla essenza. Ci rimane da notare ancora che anche per la dottrina da lui combattuta Quiros si riporta ad una tradizione affatto moderna ed a lui contemporanea.

L'esposizione degli argomenti degli avversari è assai breve. Quiros ne adduce quattro per i tomisti, e ritiene che siano tutti riconducibili all'argomento che predicati contraddittori convengono all'essenza ed all'esistenza. Quindi espone la argomentazione scotistica dell'Albertini, per il quale la possibilità e l'essenza della creatura è indipendente dalla volontà divina, e perciò si distingue dall'esistenza. La replica di Quiros agli avversari ha dei fondamenti generali ricavati dalle sue note preliminari alla disputa. Il principio più importante è l'« *instantia de existentia ipsa, cuius possibilitas aequae respicit contradictoria, nec tamen distinguitur ab existentia exercita* ». Sia pure con un più raffinato metodo concettuale questo principio consiste nel tradizionale trasferimento

delle prerogative dell'essenza alla esistenza, considerata anch'essa come una creatura.

Come già abbiamo fatto per altri autori, delle risposte di Quiros ai singoli argomenti avversari riterremo solo gli argomenti piú importanti e caratteristici. Al primo che l'essenza è eterna, e non l'esistenza, Quiros replica che l'essenza è « ab aeterno extrinsece, & denominative, non vere & realiter ». Al secondo che l'essenza è indifferente ad essere unita al nulla, ma non l'esistenza, risponde che essa non lo è « Physice, & absolute », ma solo quando è data « conditionate ». Ma l'esistenza è del pari indifferente nello stato condizionato. All'argomento che l'essenza fonda proposizioni necessarie, ma non l'esistenza, risponde che anche questa le fonda quando è presa nello stesso senso dell'essenza. Giacché il verbo « est » ammette diverse supposizioni logiche. Ha un senso proprio che denota una congiunzione assoluta « secundum tempus importatum per copula », come quando nelle proposizioni « de secundo adjacente » diciamo « *Petrus est, fuit, vel erit* ». Ha un senso piú ampio secondo la qualità del predicato con il quale si unisce, come nelle proposizioni « de tertio adjacente ». Per esempio, se si dice: « *Petrus est mortuus* », qui « est » invece di significare l'esistenza esercita, significa « extitisse ». Se si dice « *Petrus est possibilis* » il senso di « est » è soltanto condizionale: « *si extiterit, non repugnabit* ». Di qui viene che nelle proposizioni necessarie come « *Petrus est homo* » l'uso comune astrae « a tempore, & a propria significatione, qua re verificatur ab aeterno ». L'esistenza per uso comune è presa nel senso stretto ed assoluto del verbo « est ». Che se invece venisse congiunta con « est » nel senso piú lato,

ampliatio etiam verificaretur ab aeterno, sicut e contra essentia solum
esset in tempore, si cum *est* in sensu stricto coniungeretur.

Conclusa la discussione, Quiros intraprende a trattare la questione se tra l'essenza e l'esistenza si dia almeno una distinzione di ragione. La sua prima asserzione è che l'essenza « ut pure possibilis », e contrapposta all'esistenza attuale, si distingue realmente da questa, sia pure in modo inadeguato; perché in tale senso l'essenza comporta una reale negazione dell'esistenza, ossia una astrazione dall'esistenza. La seconda affermazione di Quiros: « *essentia ut actualis, nec ratione distinguitur ab existentia* », appoggiata per giunta ad una precisa citazione di Hurtado de Mendoza, è estrema e radicale, come dai cenni dati sopra il lettore già poteva attendersi. Quiros la rafforza argomentando che l'« *essentia*

in *esse actuali*, nihil aliud denotat, quam *existere* ». Ed alla replica che l'esistenza non denota « actum quemcumque; sed actum exercitum, seu praesentem, & durantem nunc », dal quale astrae l'essenza, ribatte che non di codesta attualità qui si discorre, « sed de actualitate constituyente rem *extra nihilum* quomodocumque ». La terza tesi di Quiros è quella stessa di Soares Lusitanus, che a suo appoggio cita anche Hurtado de Mendoza, Arriaga ed Oviedo:

essentia etiam prout solum denotat non repugnantiam praescindentem ab actu, vel potentia pura, non distinguitur, nec inadaequate ratione ab *existentia*, stricte seu perfecta rationis distinctione.

Per una rigorosa distinzione di ragione occorrerebbero dei concetti distinti. Ma proprio questi Quiros nega. Tutta la differenza è soltanto nel modo della conoscenza:

nam quatenus *essentia*, tangitur per *apprehensionem*, vel *quasi conditionate*: prout *existentia*, per iudicium, omnino absoluto de secundo adjacente.

Questa dottrina, che è tra le più rigorose e nette affermazioni dell'identità dell'esistenza con l'essenza nelle creature che si trovino nella scolastica gesuitica, viene da ultimo difesa contro le più rilevanti obiezioni. Il criterio della difesa è sempre di ridurre ogni pretesa distinzione, tratta da diverse formalità, o diversi connotati oggettivi, ad una distinzione nascente « ex diverso modo, & natura cognitionis ». E tuttavia bisogna dire che Quiros, dopo avere preso una così netta posizione negativa contro i sostenitori di una distinzione di ragione « per separationem, seu praecisionem formalitatum », ammette che la distinzione di ragione tra l'essenza e l'esistenza non debba essere negata quando sia intesa « pro diversa conceptibilitate relate ad diversa connotata, per quorum speciem res aliter, & aliter cognoscatur ». Quiros insinua che Suarez l'abbia sostenuta in tal senso insieme con tutti i teologi, e la sostiene col distinguere il significato concreto dell'esistenza, nel quale questa « supponit pro exercitio existendi », dall'essenza, che prescinde da codesto esercizio.

In verità, tutto questo discorso sulla ammissibilità della distinzione di ragione non è che un modo assai abile di appoggiare a Suarez la tesi estrema dell'identità dei due termini. Anche Hurtado de Mendoza aveva messo al riparo di Suarez una posizione sostanzialmente non diversa da quella di Quiros. Che sia così, ci se ne accorge dal modo come Quiros affronta ed espone l'ultima e classica obiezione. Contro ciò che egli ha

detto « de indistinctione reali essentiae creatae ab existentia », e contro gli ultimi svolgimenti della sua dottrina, si obietterà, infine, coi Padri che « *solius Dei est essentialiter existere* ». Ma ciò non sarebbe proprio di Dio solo, « si existentia identificaretur cum essentia creata ». Anzi, « si utraque idem prorsus est », all'uomo sarà tanto essenziale essere « animal rationale » quanto « existere animal rationale ». Proprio per evitare questi gravi inconvenienti occorre ammettere una distinzione reale.

Gli autori che stanno dalla parte di Quiros per risolvere tutta questa obiezione ricercano che cosa abbia Dio in confronto della creatura perché Lui specialmente debba esistere per essenza ed avere una esistenza identica con l'essenza, quando per altro verso anche nella creatura « identificetur existentia cum essentia ». Suarez risponde che l'esercizio dell'esistenza non appartiene alla essenza della creatura perché questa non è a sea come Dio, « sed ab alio ». Codesta risposta non piace a Quiros, il quale replica che, prendendo il termine « ab alio » nel senso della causa efficiente, l'uomo ha certo « ab alio » d'essere « animal rationale », che pur è un predicato ad esso essenziale. Altri dicono che nella creatura v'è almeno una distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza, mentre appartiene all'essenza di una cosa solo « id, quod, nec ratione ab illa distinguitur ». Questo è appunto il caso di Dio. Ma Quiros replica che la distinzione di ragione nella creatura è « sub lite », mentre si danno anche autori che pongono in Dio stesso la distinzione di ragione, come fanno Arriaga, Salas, Granado e lo stesso S. Tommaso.

Quiros riduce tutto il senso dell'ultima questione all'uso verbale del termine esistenza: « Censeo hanc dubitationem pertinere solum ad modum loquendi circa vocem *existentia* ». Se si parla dell'esistenza « in actu signato, & abstracto », questa è identica con l'essenza della creatura. Se, invece, si parla « de existentia, seu *esse* in actu exercito, seu de *est* secundo adiacente », allora essa non appartiene all'essenza. Ciò, invece, non accade in Dio, perché l'« ipsum *esse* Dei » è sempre « de secundo adiacente ». In questo secondo senso dell'esistenza « realiter, & vere, ex parte obiecti *existere*, non est de essentia creaturae ». Questo, però, per Quiros significa che la creatura « non est *realiter indefectibilis* », ma contingente. Il quale principio di distinzione della creatura da Dio è nelle buone tradizioni degli autori con i quali Quiros si accorda, sebbene egli ne abbia criticato sopra i modi di sostenere questa medesima distinzione. Quiros conclude che « ideo creatura non dicitur *essentialiter existens*, quamvis existentiam in actu signato, & in propositione

de *est*, tertio adiacente sibi identificet ». E così diviene vero anche il comune detto che Dio solo è « ens per essentiam » e che in Lui solo è « idem essentia, & esse ».

Il lettore potrà, forse, credere che Quiros col distinguere l'esistenza in atto signato ed in atto esercito receda alla fine dalla radicale dottrina dell'identità sua con l'essenza creata. Ma non è così. Non bisogna dimenticare che codesta distinzione è sempre fatta « ad modum loquendi circa vocem existentia ». Inoltre, tutta la questione della distinzione dell'esistenza dall'essenza concerne, sí, per Quiros, e fin dal principio, la determinazione dei predicati essenziali all'esercizio attuale dell'esistere « extra causas ». Ma tale determinazione da parte della esistenza medesima non deve considerare nella nostra questione l'esercizio estrinseco ed effettivo, che risale alla causa agente, bensí l'esercizio intrinseco e formale che solo spetta all'esistenza. Sicché questa nella questione è sempre riguardata come un termine ed una forma intrinseca, e mai come un atto esercito nel senso della presenza e della durata temporale ¹.

¹ R. P. ANT. BERNALDI DE QUIROS e S. J. *Opus Philosophicum, seu Selectae Disputationes Philosophicae*, Lugduni, Ph. Borde, L. Arnaud, P. Borde, et G. Barbier, 1666, pp. 724 c. 1 - 731 c. 2. L'approvazione dell'ordine è del 1658.

CAPITOLO X

CONTRORIFORMA E PENSIERO MODERNO

SOMMARIO: 1. Introduzione. — 2. Tommaso Campanella. — 3. Cartesio. — 4. Spinoza. — 5. La prova ontologica in Cartesio e Spinoza e la sua connessione con la distinzione dell'esistenza dall'essenza. — 6. Il problema di Dio e l'atteggiamento religioso della Scolastica della Controriforma. — 7. Illustrazione storica del paragrafo precedente. — 8. Tomismo e Scolastica della Controriforma.

1. — Dopo avere seguito lo sviluppo della disputa scolastica sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle creature, dobbiamo chiederci quale rapporto vi sia stato tra le dottrine che abbiamo esposto ed i grandi pensatori moderni della prima metà del Seicento. Il lettore non creda di poter trovare in questi ultimi una condanna o un rifiuto della disputa della quale abbiamo fatto la storia. Piuttosto, si deve dire che il solo autore che abbia sollevato dubbi sul valore speculativo della disputa, è lo scolastico spagnolo Diego Zuñiga, del quale abbiamo discusso sopra. Campanella, Cartesio e Spinoza se ne sono, invece, occupati e, scesi sul terreno, vi hanno assunto e difeso una ben definita posizione.

Non è questo il luogo per una completa ricostruzione storica della posizione presa dai pensatori moderni nella famosa disputa scolastica. Ma si possono ben fare, almeno, delle osservazioni precise che permettono di stabilire con esattezza la posizione tenuta dai tre principali autori moderni che si sono occupati di metafisica nel periodo da noi trattato.

2. — Campanella nella *Metaphysica* del 1638 discute la questione: « *utrum essentia sit idem quod esse in secundis entibus, an distinguatur, & quomodo? Et cur in primo ente non differunt?* ». Con l'esempio della rosa, celebre tra i metafisici dell'età barocca, Campanella spiega la dottrina che ammette la distinzione reale tra i due termini. Altro è la

rosa, altro che la rosa esista. L'essenza e la quiddità della rosa c'è in ogni stagione, mentre la rosa esiste nel prato solo in primavera. Siccome l'esistenza non entra nella definizione della rosa, ad Alfarabi, a Boezio, a S. Tommaso ed a Platone è parso che tra essenza ed esistenza si dia una distinzione reale, e che l'esistenza sia l'atto della essenza, in questa ricevuto come la forma nella materia. Campanella reca una serie di argomentazioni a favore della dottrina esposta, che sono quelle più note del tomismo.

Campanella ricorda ancora che « *Scolasticis vero multis, & Scoto idem realiter videtur esse essentia & existentia. Differre vero ratione, & ex natura rei velut res & modus eius* ». Anche a favore di questa seconda dottrina egli riporta i principali argomenti. Tali sono l'inseparabilità reciproca dell'esistenza e dell'essenza, e il fatto che l'esistenza non è né sostanza né accidente. Anche questi autori ammettono che le creature constino di potenza ed atto, ma intendono la prima come potenza obbiettiva.

Dopo avere esposto le due dottrine contrastanti sulla questione, Campanella osserva che, poiché « *huiusmodi positiones incostantes sunt, ex rerum intuitu oportet veritatem eruere* ». In primo luogo, egli definisce la potenza come l'ente che può esistere, ma non esiste ancora ed è « *vel in causis vel in ratione* ». Quando la cosa è, non è più in potenza, ma in atto. L'atto si dice dall'azione, e siccome una cosa può agire quando è perfetta, da ciò i Neoterici presero la consuetudine di chiamare la forma atto della materia, e l'esistenza l'atto del composto di materia e forma, e persino di ogni essenza per quanto semplice. Da ciò Campanella cava le seguenti conclusioni avverse alla distinzione reale della esistenza dall'essenza:

Quapropter tunc res existere dicitur, cum est extra causas suas, & extra mentem in rerum natura. At quia ipsa existentia sectatur essentia extra causas, non videtur intrinsece aliud ab essentia realiter distinctum, sicut res a re. Essentia enim quomodocumque sit, & ubicumque, habet proptiam existentiam: in causis enim habet existentiam causalem, vel in potentia; in mente habet existentiam mentalem, in rebus realem. Et quidem simul sunt, & simul non sunt essentia & existentia, ut non videas quo pacto distingui possint.

In tutto questo importante passo, nulla, dalla definizione della esistenza fino alla conclusione, avversa ad ogni sua distinzione dall'essenza, è davvero nuovo, e tutto è invece meramente ereditato dagli scolastici della Controriforma. Campanella rafforza la conclusione con una inte-

ressante osservazione circa l'ordine delle due questioni « an sit » e « quid sit ». L'esistenza è presupposta ad ogni questione perché è notissima, e non la si pone nella definizione non già perché « non sit de intellectu, & ratione essentiae », come pretende Aristotele, ma perché la definizione « declarat rem per principia propria, & ignota pandit ». Ora, col dire che una cosa è, « nihil notificas », proprio come non si spiega nulla col dire che l'uomo è sostanza corporea finché non si aggiunge che è « animal rationale ». Campanella si meraviglia che Aristotele dica che l'« esse » non è sostanza di alcuna cosa, e che Avicenna, ed insieme con lui S. Tommaso, ne facciano un predicato accidentale estraneo alla essenza, quando poi tutti e tre lo dividono nei dieci predicamenti, nei quali bisognava dividere la sola essenza, o l'ente in quanto significa l'essenza.

Campanella osserva polemicamente che l'essenza e l'ente sarebbero due trascendentali differenti, se l'uno non entrasse nella definizione dell'altro. E contesta agli aristotelici il diritto di considerare l'esistenza come una realtà estranea a tutte le cose, e sopravveniente da una causa esterna, dal momento che essi reputano che i soli individui esistono. Invece, lo possono affermare i platonici, che sono autori della posizione, e intendono le essenze astratte come esistenti con verità, ed essenzialmente, nella mente divina. Mentre le reputano dotate di un essere quasi estraneo, quando sono calate nella materia. Perciò, quando i peripatetici « devicti Platoniorum rationibus », asseriscono che l'essenza è altra cosa dall'esistenza, parlano contro i propri dogmi.

Per conseguenza, a meno che non si scopra l'essenza universale « aliena ab hac nota nobis existentia », si dovrà concludere che l'esistenza è « de intellectu essentiae ». Quest'esistenza fuori della mente divina si distingue dall'essenza che è nella mente divina, ma non dall'essenza « in exterioribus eodem modo. Nam vel consideratur intrinsece, & sic est idem cum essentia, & differt tanquam modus, & modificatum, ut Scotus olfecit ». Quest'esistenza è appunto l'« heccheitas ». Si può considerare ancora l'esistenza non in modo intrinseco, ma « extrinsece per esse in rerum natura ». Nel qual caso, siccome l'« esse in rerum natura est singularizatum », ed è nel luogo e nel tempo, l'esistenza differisce realmente dall'essenza: « Aliud enim est, esse hunc hominem, ab esse hoc tempore, & loco, & civitate, & telluris parte, & sub tali coelo, & cum talibus accidentibus ». Infine, l'esistenza dell'uomo nella mente divina è distinta « ratione tantum » dall'essenza, perché in Dio l'essenza è idea, e cioè essenza insieme con la relazione all'uomo creabile.

Tali sono le linee fondamentali della soluzione di Campanella, a proposito della nostra questione. Egli tratta poi del rapporto degli accidenti con l'esistenza e con l'essenza, che è un punto che può essere qui tralasciato. Campanella sostiene ancora che tutto ciò che compete all'essenza, compete all'esistenza « & magis & prius ». Siccome una « res » è detta esistere fuori della sua causa, alla sua esistenza competono per conseguenza « omnia quae circumstant ut tempus, locus, accidentia, relationes, adiacentia, & adaerentia: sine quibus non putatur existere apud Philosophos ». Campanella svolge da questa considerazione tutta una serie di osservazioni fisiche a sostegno dell'identità dell'essenza con l'esistenza e con la coesistenza, le quali qui non interessa esporre. Passiamo quindi a riferire le principali risposte di Campanella agli argomenti degli avversari.

A proposito della distinzione di Boezio tra il « Quod est » ed il « Quo est », chiarita dall'esempio del « currens » e del « cursus », Campanella sostiene che l'azione è identica con la forma agente, e ne differisce solo per il rapporto con il soggetto ed il paziente. Siccome l'« esse » non è posto « extra genus propriae essentiae », non si vede come possa esserne distinto realmente. In conclusione, Campanella dice: « Distinctionem inter Quod, & Quo non negamus: Manifeste enim album & albedo differunt, & forma & subiectum: sed non forma ut stans & ut fluens ». Quanto agli esempi di Boezio, essi non sono probanti. Infatti, per Boezio l'atto e l'agente appartengono a predicamenti diversi, e perciò possono essere separati. Ma l'« esse » è nello stesso predicamento dell'essenza, sicché nessuno dei due può stare senza l'altro. Nel discutere il caso teologico dell'umanità del Cristo, che sembra provare il contrario, Campanella ha modo di sostenere l'assoluta identità dell'esistenza e dell'essenza in Dio, dovuta al fatto che Dio è infinito e non ha termini né estrinseci né intrinseci.

Campanella nega che l'« esse » non sia « de intellectu essentiae ». Circa l'esempio della rosa fatto dagli avversari, nota che i propri predicati quidditativi della rosa non sono « esse substantiam corpoream », che convengono anche agli uomini ed alle pietre, ma « flos huiusce arboris », i quali includono la primavera come tempo della fioritura. Campanella propone e discute altri celebri esempi, tratti dalla scienza naturale e dalla storia letteraria, che provano il suo assunto. Egli fa sempre corrispondere all'essenza reale l'esistenza reale, alla essenza obbiettiva l'esistenza obbiettiva, all'essenza immaginaria l'esistenza immaginaria, e con ciò sostiene l'inclusione dell'esistenza nella definizione quidditativa. Cam-

panella nega che la definizione dell'idea platonica, la quale non include « *existentia nec exterior* », valga a dimostrare che l'« *esse* » cade fuori della quiddità. Infatti, non è lecito definire in modo univoco Pietro e l'idea di Pietro: « *Ideas enim quasi umbras a longe conspiciamus in ideatis corruptibilibus* ». La definizione perciò dell'idea e dell'ideato sarà analoga, sicché « *dicimus sicut se habet essentia ideata ad existentiam suam, ita idealis ad suam. Et neque hic neque ibi realiter distingui, nisi extraneam existentiam cogites, ut dictum est* ». Campanella sostiene ancora che l'essenza « *primo noscitur, sed in sua existentia. Nec quidem scimus aliquid esse, nisi illud aliquid noscamus eo pacto, quo esse scimus: & Durandus nostrae positioni consentit* ».

Campanella riconosce che solo nel primo ente c'è una totale identità dell'esistenza con l'essenza. Nondimeno, non si deve negare per questo l'identità dell'« *existentia intranea* » con l'essenza nelle creature. Queste hanno l'« *esse* » contratto ad un modo dell'esistenza, ma hanno del pari una essenza contratta. L'« *esse* » e l'essenza sono contratti l'un l'altro. O meglio non è vero che la contrazione avvenga ad opera dell'uno o dell'altra, come pretendono i peripatetici. Invece, essa è operata dal primo ente che si serve del nulla per distinguere le cose. Nel produrre la pietra, Dio diede ad essa solo l'« *esse* » e l'essenza della pietra, e non le tolse tutto il non essere che aveva, ma permise che ogni non essere che aveva le rimanesse, eccetto il non essere pietra. Rinunciamo ad illustrare gli svolgimenti di quest'ultimo concetto, che richiederebbero l'uso di altre dottrine di Campanella. Segnaliamo solo che il nostro autore, giustificata a modo suo la semplicità e la perfezione assoluta del primo ente, ne ricava che da queste non segue la distinzione reale tra l'« *esse* » e la quiddità degli altri enti. Ne segue solo che questi ultimi hanno una quiddità ed un « *esse* » modificati dalla mescolanza col nulla.

Campanella, discutendo un altro argomento a favore della prima dottrina avversa da lui esposta, conferma ancora la piena corrispondenza tra i due termini metafisici: « *Nam si non est, nihil est: si est, aliquid est: ubi autem est, essentiam habet, qualem existentiam, in intellectu intellectualem, in individuis individualem, in Deo divinam* ». Contesta poi Campanella che la quiddità convenga per sé alle creature, e l'esistenza mediante una causa efficiente. L'essenza e l'esistenza sono fatte insieme dalle medesime cause. Le « *res* » hanno essenza ed esistenza potenziali quando sono nelle loro cause, attuali quando sono fuori delle cause. Circa la ricezione dell'« *esse* » nell'essenza, Campanella non vede come ad una essenza non esistente possa sopravvenire l'« *esse* ». Infatti,

chi non esiste, non riceve. Se poi esiste, non abbisogna di un'altra esistenza, se non forse esteriore. Anche queste due repliche sono chiaramente derivate dagli autori della Controriforma.

Campanella riprende la polemica sugli accidenti ed il loro rapporto con l'esistenza e l'essenza, quindi ammette che l'« esse irreceptum » è infinito nel caso dell'« esse » che è primo ed assoluto. Se, invece, si tratta dell'« esse » di una astrazione, questa non sarà infinita che nella sua specie. Se, infine, si parla delle esistenze create, queste sono « aliquid ens, non autem ens omnino ». Onde sono finite per sé stesse. Se si ammettesse il ragionamento degli avversari, allora si potrebbe applicarlo anche all'« essentia irrecepta » e sostenere che è infinita se non è ricevuta in un « esse » finito. Campanella conclude anche questa volta che la finitezza non viene dalla ricezione, ma dalla mescolanza col non ente.

Dopo avere risposto agli argomenti dei sostenitori della distinzione reale, Campanella risponde a quelli degli scotisti « quatenus nostram positionem tangunt ». Al primo risponde ammettendo l'identità dell'esistenza intrinseca con l'essenza, ma negandola per l'esistenza estrinseca. L'esistenza, infatti, appare a Campanella come un « modus essentiae; qui variatur semper », senza che l'essenza possa mai essere priva di uno dei suoi variabili modi. Al secondo ed al terzo argomento Campanella risponde che l'esistenza è un termine dell'essenza non distinto da ciò che termina e modifica. Da ciò egli tira la conseguenza che l'esistenza è nello stesso predicamento dell'essenza, « vel melius in praedicamento quantitatis, quae est mensura substantiae. Dico autem Quantitatis transcendentalis ».

Campanella conferma la validità della distinzione dell'esistenza dall'essenza « ex natura rei » contro la distinzione « sicut res & res ». A S. Tommaso ed a Gaetano, che fanno dell'esistenza un accidente dell'essenza, egli obietta che in questa supposizione, non si vede come possano ridurre l'esistenza allo stesso predicamento della sua essenza, dato che essi ammettono una distinzione reale tra i predicamenti. A Campanella sembra invece sostenibile la tesi suddetta sul fondamento della propria dottrina. Infatti, egli distingue i predicamenti come nozioni, e non distingue l'essenza dalla quantità negli angeli, in Dio, nel calore e nelle altre realtà semplici. La sua conclusione definitiva è:

Non est ergo existentia materia, nec forma, nec compositum, sed omnium modus postremus, seu quantitas, seu mensura transcendentalis: vel realis relatio ad exteriora: vel finis essendi, & principium non

essendi: vel relatio inter esse & non esse. Et quatenus habet esse ad essentiam spectat: & quatenus non esse, ad nihilum. Et cum sit minimae entitatis obscura est notio eius.

A Duns Scoto Campanella rimprovera di non distinguere il modo da ciò di cui è modo, e di non identificarne le nozioni, e di non spiegare nemmeno le difficoltà che militano contro di lui.

Rispondendo al quarto argomento a favore degli scotisti, Campanella sostiene che « ex ente & essentia » non si forma « per se unum tertium », bensì « unum idem: quoniam tertia entitas non datur ex re & modo suo, veluti datur ex materia & forma ». Egli nega, infine, la composizione tra l'atto e la potenza obbiettiva ammessa dagli scotisti, ed afferma che le « res secundae » sono costituite di essere e di non essere¹.

Dall'esposizione che ne abbiamo fatto, il lettore vede da sé quanto sia ambigua ed iridescente la dottrina di Campanella sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle creature. Ma una seconda considerazione supera questa. Tutti i materiali e la stessa forma della sua costruzione speculativa vengono dal pensiero della Controriforma. Il solo aspetto di novità consiste nella combinazione della dottrina platonica con le dottrine provenienti dal tomismo e dallo scotismo. Anche questo punto è però non del tutto chiaro, giacché Campanella attribuisce proprio a Platone la dottrina della distinzione reale che è invece, a suo giudizio, contrastante con i dogmi dei peripatetici.

Quanto allo « status quaestionis » di Campanella, risulta evidente che esso appartiene, come mentalità e spirito, ad un'epoca anteriore a quella dell'età in cui la *Metaphysica* di Campanella fu pubblicata. Nel 1638 le teorie dei fautori della distinzione di ragione sia raziocinata, sia raziocinante, erano già in voga nell'intera Europa. Ma Campanella non parla che dei tomisti e degli scotisti. Se si eccettua il marginale accenno a Durando di S. Porciano, si può ben dire che delle dottrine nominalistiche sulla distinzione, sia medievali, sia posteriori a Suarez, Campanella non ha tenuto alcun conto. I sostenitori dell'identità tra l'esistenza e l'essenza sono per lui gli scotisti. Il tomismo di cui egli parla è una eredità passiva dell'età della Controriforma: è quello che sostiene la

¹ THOMAE CAMPANELLA Stylen. Ord. Praed., *Universalis Philosophiae, seu Metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata, Partes tres, libri 18, suorum operum tomus quartus*, Parisiis 1638, pars II, pp. 3-11. *L'approbatio parisiensis* è del 1635. Per la storia molto tempestosa di quest'opera vedi L. FIRPO, *Bibliografia degli scritti di T. Campanella*, Torino 1940, pp. 119-122, n. 23.

distinzione reale « ut res a re ». È però importante osservare che il solo tomista dell'età moderna da lui citato è il Gaetano, sicché anche attraverso la testimonianza in certo modo imparziale del Campanella risulta confermato come la Controriforma abbia veduto nel Gaetano un sostenitore della distinzione reale « ut res a re ».

Il concetto d'esistenza di cui si avvale Campanella e le soluzioni da lui prospettate sono assai piú nello spirito del suo tempo che la sua impostazione della questione. Il primo l'abbiamo ritrovato in numerosi autori da noi considerati. Le seconde sono tra loro assai poco coerenti, ma appartengono tutte all'età in cui furono enunciate. Come è evidente, il solo confronto possibile è tra le dottrine della Controriforma e le dottrine di Campanella concernenti l'« existentia intranea ». Ciò che Campanella dice dell'esistenza esteriore non ha rilievo speculativo nella ricerca da noi intrapresa.

Anzitutto, non insisteremo sul fatto che in alcuni luoghi Campanella nega ogni distinzione tra l'esistenza e l'essenza, ed in altri si fa fautore della distinzione modale. Fin dal principio per lui è Duns Scoto che distingue i due termini « ratione, & ex natura rei, velut res & modus eius ». Piuttosto si deve dire che la distinzione modale da lui sostenuta è una variante di quella degli scotisti, nella quale egli introduce, combinandole con essa, le sue teorie concernenti la creazione dal nulla. I passi in cui Campanella dichiara che l'esistenza entra nella definizione quidditativa trovano anch'essi corrispondenza in qualche autore della Controriforma, come Pasqualigo.

I soli luoghi nei quali Campanella sembra accogliere una distinzione di ragione vera e propria tra l'esistenza e l'essenza della creatura sono quelli in cui tratta dell'essenza nelle idee e nella mente divina alla maniera dei platonici. Questa posizione viene unita ad una distinzione reale rigorosa quando, sempre in modo platonico, il nostro autore considera il rapporto tra l'esistenza nelle cose esteriori mondane e l'essenza ideale. Anche il platonismo di questi luoghi non è, però, scevro di influssi controriformistici. Giacché Platone, come ricordammo, viene assimilato ad Alfarabi, a Boezio ed a S. Tommaso nel sostenere la distinzione reale. I platonici sono addirittura considerati come autori di tale dottrina, il che potrebbe anche avere una qualche verità storica se si riferisse tale asserzione ad Alfarabi. Si deve notare, inoltre, che per Campanella l'esistenza nella mente divina è distinta solo « ratione » dall'essenza perché questa implica la relazione di creabilità. Da ciò è chiaro che la dottrina di Enrico di Gand, tante volte esposta e criticata dagli

autori della Controriforma, ha in qualche misura contribuito a trasformare in senso scolastico il platonismo di Campanella sul punto di cui ci occupiamo. E, infatti, nell'ultimo e veramente conclusivo passo da noi riportato per esteso, l'esistenza si presenta alla mente di Campanella anche come « *realis relatio ad exteriora* ».

La terza teoria fatta valere da Campanella, accanto a quella scotistica ed a quella platonica, considera l'esistenza come quantità e misura trascendentale. Sicché non solo la dottrina scotistica dell'esistenza come modo intrinseco dell'essenza, ma anche quella, ben diversa e tante volte ripresa dai gesuiti, che fa dell'esistenza un modo estrinseco e giunge in Molina, e talvolta anche in Vazquez, a fare dell'esistenza un accidente predicamentale, come la quantità o il « quando », ha lasciato una sicura impronta sul pensiero di Campanella. Anch'essa, però, è controbilanciata dall'opposta concezione, messa in rilievo con forza dal tomismo della Controriforma, che vede nell'esistenza un termine ridicibile allo stesso predicamento dell'essenza. Campanella, come sappiamo, credette che questa concezione avesse maggior diritto di cittadinanza nella sua filosofia che in quella dei tomisti.

Noi abbiamo cercato di indicare alcune linee diverse di sviluppo attraverso le quali passa il pensiero del Campanella a proposito della celebre questione. Ma il lettore, che ha seguito la nostra esposizione, si sarà accorto che nel testo campanelliano le diverse posizioni da noi indicate sono inestricabilmente connesse e confuse, e danno occasione a trapassi di pensiero spesso sconcertanti.

3. — Sebbene Cartesio, nello scrivere a Burman, ci metta in guardia da un eccessivo interesse per le cose metafisiche, il quale finisce per rendere la mente incapace di considerare le cose fisiche e sensibili, che sono le più utili per la vita, ci sembra veramente difficile dare torto al Gilson quando egli sostiene che, a proposito della distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle creature, Cartesio accolse per intero la dottrina suareziana della distinzione di ragione raziocinata: « A cette distinction de "raison raisonnée" introduite entre l'essence et l'existence, on reconnaît l'élève des Jésuites de La Flèche, eux-mêmes élèves de Suarez »¹.

Questo punto è per noi incontestabile, quindi non vi insisteremo.

¹ Vedi É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 155-159 e 158 per la citazione; *Index Scholastico-Cartésien*, Paris, Alcan, 1913, pp. 105-106.

Ci interessa piuttosto segnalare un altro aspetto della questione, lasciato in ombra dal Gilson, e che è tuttavia capitale per lo studio da noi fatto. È ben vero che Cartesio è suareziano nel caso nostro, tanto è vero che, nella stessa lettera a Burman cui ci siamo riferiti in principio, egli ci dichiara senza ambagi che l'essenza non fu prima dell'esistenza, e che infine l'esistenza non è altro che l'« *essentia existens* »¹. Ma ciò che a noi più importa è vedere come Cartesio motivi tale suo atteggiamento. Ora, proprio nella lettera 418^a, che dà una delle più chiare testimonianze della posizione suareziana assunta da Cartesio sul nostro argomento, questi precisa che la distinzione di ragione di cui egli parla è quella di ragione raziocinata, e soggiunge senza mezzi termini di non ammettere alcuna distinzione di ragione raziocinante, « *hoc est, quae non habeat fundamentum in rebus (neque enim quicquam possumus cogitare absque fundamento)* ». Cartesio ci ricapitola la sua teoria delle distinzioni, ed osserva che le tre distinzioni da lui ammesse: reale, modale e di ragione raziocinata,

si opponantur distinctioni rationis Ratiocinantis, dici possunt Reales, & hoc sensu dici poterit essentia realiter distingui ab existentia. Ut etiam, cum per essentiam intelligimus rem, prout est obiective in intellectu, per existentiam vero rem eandem, prout est extra intellectum, manifestum est illa duo realiter distingui².

La lettera 418^a è attribuita all'anno 1645 o al 1646. A quell'epoca le dottrine radicali di Hurtado de Mendoza, di Arriaga e di Oviedo erano largamente diffuse ed attuali. Le precisazioni di Cartesio sulla distinzione di ragione raziocinante da lui rifiutata non possono non indurci alla riflessione. Esse sono tardive, ma sempre utili per conoscere il suo pensiero. Queste dichiarazioni, che lo esimono dall'impegnarsi in una discussione senza sbocco con avversari agguerriti, e che insieme, come suol dirsi, tagliano il male alle radici, per chi ci ha seguito con attenzione non possono significare altro che Cartesio rifiuta nettamente di seguire la scolastica della Controriforma in quegli sviluppi della disputa sull'esistenza e l'essenza che andavano ben oltre Suarez. Cartesio ha preso partito per Suarez e si guarda bene dal lasciarsi portare su posizioni più estreme e radicali della sua.

¹ *Oeuvres de Descartes* par CH. ADAM & P. TANNERY, Paris, L. Cerf, vol. V, 1905, lettera 514^a, Egmond 16 aprile 1648, pp. 164-165.

² *Oeuvres de Descartes* par CH. ADAM & P. TANNERY, Paris, L. Cerf, vol. IV, 1901, pp. 348-350.

L'osservazione che, se le tre distinzioni da lui ammesse vengano opposte a quella di ragione raziocinante, da lui respinta, allora è lecito dire che l'esistenza si distingue realmente dall'essenza, ha un preciso valore polemico per chi ricordi con quale consumata perizia disputatoria Rodrigo de Arriaga aveva saputo respingere nel processo infinito i fautori di una distinzione di ragione obbiettiva tra i due termini, trattando questi ultimi con lo stesso metodo polemico valido contro tomisti e scotisti. Anche nei confronti di posizioni di questo genere Cartesio dà una risposta che lo esime dalla disputa e definisce la controversia.

Quello che in Campanella era un atteggiamento di pensiero, in una certa misura, inconsapevole e passivo, in Cartesio diventa consapevole e voluta separazione dalle correnti radicali della scolastica cattolica seicentesca. Il suo è un atteggiamento prudente. Quale ne è l'ultimo motivo? In difetto di esplicite dichiarazioni, è lecito supporre che ciò che dovette maggiormente colpirlo nelle dottrine sull'esistenza e l'essenza create dei gesuiti radicali e dei loro sostenitori, fu che la struttura entitativa della creatura fosse intrinsecamente parificata con quella del creatore grazie alla completa identità dell'esistenza con l'essenza. Ciò non poteva essere ammesso dal filosofo dell'arbitrarismo teologico e della creazione continua.

4. — Spinoza ha preso posizione sulla questione sia nei *Cogitata Metaphysica* sia nell'*Ethica*, che contengono i testi principali sul nostro argomento. I punti più importanti della prima opera sono i seguenti. Anzitutto, Spinoza ci dice che una delle ragioni che l'inducono a trattare delle quattro forme dell'essere: l'« esse essentiae », l'« esse existentiae », l'« esse ideae » e l'« esse potentiae », è la seguente:

Quo etiam nos movet quorundam ignorantia, qui nullam distinctionem agnoscunt inter essentiam, & existentiam, vel, si agnoscunt, esse essentiae cum esse ideae vel esse potentiae confundunt. Ut his igitur, & rei ipsi satisfaciamus, rem quam distincte poterimus, in sequentibus explicabimus¹.

In secondo luogo, Spinoza definisce l'« esse potentiae » rispetto alla potenza divina, per la quale Dio avrebbe potuto creare tutte le cose non ancora esistenti grazie alla sua volontà libera. L'« esse essentiae » è da lui definito: « modus ille, quo res creatae in attributis Dei com-

¹ SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, Heidelberg, Winters, 1924, vol. I, p. 237, 6-13.

prehenduntur ». L'« esse existentiae » è invece « ipsa rerum essentia extra Deum, & in se considerata, tribuiturque rebus, postquam a Deo creatae sunt »¹.

I quattro « esse » si distinguono nelle creature, ma non in Dio. Posta quindi la questione se l'essenza si distingua dall'esistenza, Spinoza la risolve col dire che in Dio essa non si distingue, perché non può essere concepita senza l'esistenza, ma « in caeteris autem essentia differt ab existentia, potest nimirum sine hac concipi »².

Nel seguito del capitolo Spinoza rifiuta di confutare gli « auctores » che hanno un'opinione diversa dalla sua, e persino di esaminare le loro definizioni o descrizioni « de essentia, & existentia ». Reputa che col fare questo si renderebbe oscura una cosa chiara. Ora, che c'è di più chiaro del comprendere che cosa sia l'essenza e che cosa l'esistenza? Infatti, non possiamo dare alcuna definizione senza spiegare perciò stesso l'essenza del definito³.

Spinoza osserva, infine, che se qualche filosofo dubita ancora della distinzione dell'essenza dall'esistenza nelle creature, è inutile che s'impacci con le loro definizioni. Vada piuttosto da uno scultore o da un falegname: « illi ipsi ostendent, quomodo statuam nondum existentem certo ordine concipiant, & postea eam ipsi existentem praebebunt »⁴.

Ricordiamo subito al lettore che abbiamo già indicato in Gabriele Vazquez ed in Frank Burgersdijck le fonti della definizione spinoziana dell'esistenza contenuta nei *Cogitata Metaphysica*. Noi l'abbiamo trovata anche in Bartolomeo Mastrio. Ma è sommamente improbabile che Spinoza ne conoscesse l'opera. Il fatto, però, che tale definizione sia nell'opera di un gesuita, di un calvinista e di uno scotista attesta la sua diffusione nel Seicento.

Chiediamoci ora chi fossero coloro che non ammettevano alcuna distinzione tra l'essenza e l'esistenza, o che, se pur la riconoscevano, confondevano l'essenza con l'idea o con la potenza. Si discute evidentemente della distinzione nelle creature, perché tutti ammettevano l'identità reale dei due termini in Dio. Solo chi è convinto che Spinoza fosse inesperto del pensiero scolastico può reputare priva di senso la domanda da noi fatta. Ora, lo stesso S. von Dunin Borkowski che, a cagione del-

¹ SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. I, p. 238, 8-16.

² SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. I, p. 238, 17-30.

³ SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. I, p. 239, 20-26.

⁴ SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. I, p. 239, 27-33.

l'esempio della statua, reputa popolare ed errato il modo con cui Spinoza espone la distinzione, ha però riconosciuto che egli era in qualche modo a conoscenza della profondità della posizione tomistica¹. Contro questo critico reputiamo che Spinoza avesse una buona conoscenza della scolastica. Alcuni critici autorevoli sono con noi².

Se Spinoza non scrisse a caso, ma con coscienza di causa, allora il lettore non deve fare altro che ripercorrere gli « status quaestionis » seicenteschi per ottenere una precisa risposta. L'autore cui questi attribuiscono la negazione della distinzione nelle creature è con certezza uno solo: Pedro Hurtado de Mendoza. Ed a lui appunto può attribuirsi la confusione dell'essenza con l'onnipotenza divina. Assai più dubbiosa è l'attribuzione della confusione tra l'essenza e l'idea, perché la definizione dell'« esse ideae » dei *Cogitata Metaphysica* è già spinoziana, e non può essere riferita agli autori del suo tempo.

Spinoza rifiuta di discutere la definizione dell'essenza e dell'esistenza. Eppure nella pagina precedente ne aveva pur dato una sua definizione. Curiosa situazione. Ma essa s'illumina quando leggiamo il passo con il quale Hurtado de Mendoza introduce la disputa. Questi dice che l'essenza è il concetto obbiettivo appreso quando formiamo il concetto di qualcosa. Poi dice subito che l'esistenza « idem est quod essentia », come dimostrerà nel seguito della disputa. L'esistenza è da lui intesa « pro illa ratione, per quam res sunt extra causas in rerum natura, sive actu ». Infine, Hurtado conclude queste spiegazioni introduttive dicendo:

De quibus longam, & mille difficultatibus plexam disputationem nobis dant obscuri Philosophi, nodum in scirpo quaerentes, & ingenij specie, obtenebrantes ea quibus ab ipsa natura lumen affulget³.

Nel capitolo VI della parte I dei *Cogitata Metaphysica*, a proposito del vero e del falso, anche Spinoza usa contro gli avversari l'espressione « nodum passim in scirpo quaerentes »⁴.

¹ S. VON DUNIN BORKOWSKI S. J., *Spinoza*, Band III: *Aus den Tagen Spinozas*, Teil II: *Das neue Leben*, Münster i. W., Aschendorff, 1935, p. 109.

² MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, p. 92, n. 1; S. VANNI ROVIGHI, *L'ontologia spinoziana nei "Cogitata Metaphysica"*, in « Rivista di Filosofia Neoscolastica » LII (1960), p. 409.

³ *Universa Philosophia* a R. P. PETRO HURTADO DE MENDOZA Valmasedano e S. J., Nova Editio, Lugduni, sumpt. Ludovici Prost Haeredis Roville, 1624, p. 826 c. 2.

⁴ SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. I, p. 247, 7-11.

È, dunque, assai probabile che Hurtado de Mendoza sia l'avversario criticato da Spinoza nei *Cogitata Metaphysica*. Non contestiamo la possibilità di trovare fonti concorrenti con quella da noi indicata. Ma bisognerà che in esse ricorrano più e meglio tutte le circostanze che abbiamo addotto confrontando il testo dei *Cogitata Metaphysica* con quello di Hurtado de Mendoza.

Veniamo all'*Ethica*. La questione ha in questa notevole importanza. In primo luogo, Spinoza pone tra gli assiomi della parte I proprio la argomentazione di cui s'è servito nei *Cogitata Metaphysica* per sostenere la distinzione nelle creature. È l'assioma VII: « Quicquid, ut non existens, potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam »¹. L'assioma è usato nella dimostrazione della proposizione XI della parte I per stabilire quella prova ontologica dell'esistenza di Dio per la quale Spinoza è rimasto celebre nella storia della prova medesima².

In secondo luogo, Spinoza stabilisce con la proposizione XXIV della parte I che « rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam ». La dimostrazione si vale del semplicissimo rinvio alla definizione della *causa sui*. Nel corollario della proposizione ancora una volta Spinoza argomenta che sia che le « res » esistano, sia che non esistano, ogni volta che consideriamo con attenzione la loro essenza, scopriremo che non implica né esistenza né durata³.

La dottrina della distinzione dell'esistenza dalla essenza nelle cose altre da Dio ha una sua tradizione storica in tutto il pensiero di Spinoza. Le più chiare indicazioni della dottrina sono contenute nei seguenti luoghi: nel *Breve Trattato*, quando si discorre della volontà umana; nell'*Epistola IV* a proposito del rapporto tra la definizione e l'esistenza; nel *Tractatus de intellectus emendatione*, ove si distinguono le leggi eterne da cui dipendono le essenze dall'ordine delle esistenze; in qualche altro passo dei *Cogitata Metaphysica*, uno dei quali sostiene la accennata dottrina del *Tractatus de intellectus emendatione*; nell'*Epistola X* sempre a proposito del rapporto tra la definizione e l'esistenza; nell'*Epistola XII* a proposito dei modi; nell'*Epistola XXXIV*, ove parlando della dimostrazione dell'unità di Dio Spinoza dice ad Hudde: « Hoc ipsum antehac aliter demonstravi, distinctionem Essentiae, & Existentiae adhibendo »; nel *Tractatus Politicus*, ove essa diventa il fon-

¹ SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. II, p. 47, 2-3.

² SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. II, p. 52, 26-29.

³ SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. II, p. 67, 11-25.

damento metafisico del diritto di natura, come osservammo nell'introduzione¹.

Questi sono i dati essenziali della questione. Spinoza si differenzia nettamente da Cartesio e da tutta la scolastica seicentesca perché non imposta mai la questione alla maniera di Suarez e di tutti quelli che ne subirono l'universale influenza: cioè se l'esistenza si distingue dall'essenza attuale. La distinzione di quest'ultima dall'esistenza non è mai affermata da Spinoza, né da lui messa in causa. Al contrario, è della definizione dei modi che egli chiede se includa l'esistenza; è dell'essenza per sé sola considerata, e non in quanto data in natura, che egli domanda se si distingue dall'esistenza. Nel *Tractatus Politicus* è l'essenza ideale a distinguersi dall'esistenza. Perciò, tutto fa credere che per Spinoza la distinzione tra l'essenza e l'esistenza è in effetto una distinzione tra due diversi stati dell'essenza: quello dell'essenza inclusa negli attributi divini, e quello dell'essenza data in atto in natura. In questo modo di vedere il problema consiste la consapevole divergenza di Spinoza da quasi tutti gli autori del suo tempo. Da esso si potrebbe certo inferire con verosimiglianza che Spinoza fosse un fautore della distinzione reale tra l'esistenza e l'essenza. In realtà, quest'ultimo problema si presenta in Spinoza con caratteri assai più complessi di quel che si potrebbe supporre dal suo modo di impostare la questione.

Chiediamoci, infatti, che genere di distinzione Spinoza abbia ammesso tra l'esistenza e l'essenza. L'argomentazione da lui usata potrà anch'essa far credere che egli sostenga la distinzione reale. Ai tempi di S. Tommaso d'Aquino essa poteva avere questa portata. Ma non ai tempi di Spinoza. Il lettore ha veduto che essa è usata da tutti coloro che ammettono la distinzione, sia in senso reale, sia in senso modale, sia nel senso della distinzione di ragione, raziocinata o raziocinante. L'argomento di Spinoza non parla a favore di nessuna di queste forme della distinzione perché ai suoi tempi è comune a tutti. Esso ci dice che si dà una distinzione, non quale si dia.

L'opinione di Wolfson che per Spinoza l'esistenza sia un accidente dell'essenza alla maniera di Avicenna e di Mosé Maimonide, non è sostenibile né nel senso dell'accidente fisico, né nel senso dell'accidente logico. Non nel primo, perché Spinoza proprio nei *Cogitata Metaphy-*

¹ SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. I, pp. 81, 4-7, 10-13/579; 241, 23-242, 4; 269, 29-34. Vol. II, pp. 25, 28-26, 2; 34, 8-15; 36-37. Vol. III, p. 276, 13-20. Vol. IV, pp. 13, 3-7; 47, 6-17; 54, 8-15, 26-32; 180, 29-31.

sica, prima di introdurre la questione dei quattro *esse*, respinge gli accidenti e ammette i soli modi. Non nel secondo, perché nel *Breve Trattato* Spinoza respinge la dottrina aristotelica della definizione¹. Nessuno dei testi di Spinoza citati da Wolfson dà qualche fondamento alla sua opinione. L'argomentazione spinoziana viene certo da Avicenna e da Alfarabi, ma ai tempi di Spinoza era comune a tutte le tendenze.

A questo punto si penserà che l'esistenza delle cose altre di Dio è, come queste, un modo. Spinoza stesso nell'*Ethica* connette la natura dell'esistenza attribuita alle cose singolari con la derivazione di queste ultime da Dio in infiniti modi². L'argomentazione è speciosa, ma chi ci ha seguito non tarderà a scoprirne il carattere illusorio. Dal fatto che l'esistenza del modo sia modale, e quella della sostanza sostanziale, non segue affatto che l'esistenza si distingua come un modo dall'ente modale di cui è l'esistenza. Questi due punti sono da tenere ben distinti. Il primo di essi non tocca la questione, la quale non mette certo in dubbio che ogni entità debba avere l'esistenza a sé stessa proporzionata. Ciò è presupposto. Ma si tratta poi di sapere in che rapporto stia l'esistenza con l'entità cui è proporzionata. Ora, la derivazione da Dio della esistenza come modo non dice nulla circa la relazione che l'esistenza ha con la natura di cui è l'esistenza.

Infine, Rivaud e Gilson hanno sostenuto che la definizione stessa dell'esistenza data da Spinoza nei *Cogitata Metaphysica* implica l'identità della essenza con l'esistenza³. La tesi è certo avveduta e ben argomentata, e consente in più di non opporre Spinoza a Cartesio su questo punto. Ma la realtà è tutt'altra. Spinoza distingue l'esistenza, definita come l'essenza attuale creata, dalla essenza come è data negli attributi divini. Questo egli intende per distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle creature. Quand'anche poi si concedesse la tesi del Rivaud e del Gilson, si tratterebbe pur sempre di sapere in che senso quella identità è da intendere, se nel senso suareziano della distinzione di ragione raziocinata, come sembra volere il Gilson, o nel senso della distinzione di ragione raziocinante degli scolastici più radicali. Da questo dipende, infatti, la valutazione della posizione storica di Spinoza nella disputa,

¹ H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol. I, pp. 124-126. Cfr. SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. I, pp. 46, 6-25/551; 236, 31 - 237, 5.

² SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. II, p. 127, 14-24.

³ É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 159-162.

allo stesso modo che per Cartesio. Ora, gli argomenti addotti da Spinoza non permettono di decidere questo punto. Né la dottrina spinoziana delle distinzioni offre sufficienti indizi per risolvere la questione.

A quest'ultimo proposito pensiamo che una circostanza sia decisiva. Sia nei *Cogitata Metaphysica*, sia nell'*Ethica* Spinoza è in possesso di una dottrina sulle distinzioni, e ne fa uso. Ma non l'ha mai applicata al punto che ci interessa.

Veniamo alle conclusioni, delle quali tutte le ricerche precedenti possono essere considerate come una preparazione. Codeste ricerche ci permettono di stabilire con rigore quando la distinzione tra l'esistenza e l'essenza delle creature non dà un fondamento sufficiente per sostenere la trascendenza di Dio. È certo che le sole metafisiche seicentesche che non fondano la trascendenza di Dio sulla distinzione, sono quelle che sostengono la distinzione di ragione raziocinante tra l'esistenza e l'essenza delle creature. Ora, la sola dottrina contro la quale Spinoza prese partito, è quella che nega la distinzione. Spinoza non ci ha detto quale distinzione egli ammetta, né ha preso posizione circa la distinzione di ragione raziocinata o raziocinante, come fece Cartesio. Ma, ciò nonostante, sia nei *Cogitata Metaphysica*, sia nell'*Ethica* la distinzione tra l'esistenza e l'essenza separa l'essere di Dio dall'essere delle creature e dei modi. I *Cogitata Metaphysica* contrappongono Dio, la cui essenza è inconcepibile senza l'esistenza, alle creature, la cui essenza può essere pensata senza l'esistenza. L'*Ethica* dimostra la distinzione nelle « res a Deo productae » con la definizione della « causa sui ». Pertanto, non sappiamo quale distinzione Spinoza ammettesse tra l'esistenza e l'essenza delle « res a Deo productae »; ma sappiamo con certezza che per lui la distinzione, di cui si parla, fonda la differenza ontologica tra le « res a Deo productae » e Dio.

5. — Bisogna ricordare la posizione assunta da Cartesio di fronte al problema di Dio per comprendere la posizione prudente da lui tenuta nel problema della distinzione dell'esistenza dall'essenza nella creatura. Il volo d'aquila dal *cogito* a Dio è interamente fondato sul valore ontologico dell'idea della perfezione. Le prove cartesiane dell'esistenza di Dio, per tale presupposto, sono tutte di natura ontologica. Se cade il passaggio dall'idea innata della perfezione all'essere dell'ente perfettissimo, che è un passaggio ontologico, tutta la teologia naturale cartesiana perde ogni appoggio, con imponenti ripercussioni negative per la conoscenza del mondo esterno e per la stessa fisica. Ma, proprio per questa

condizione speculativa del cartesianesimo, un punto in apparenza molto modesto, qual è quello di cui ci occupiamo, diventa di capitale importanza. La prova ontologica, per la sua origine storica e per la sua stessa natura, comporta che solo nell'idea di Dio possa attuarsi l'identità immediata dell'essenza con l'esistenza¹. Il che significa che in tutti gli esseri che non sono Dio l'essenza deve distinguersi dall'esistenza. Se, invece, si può provare che nelle creature l'essenza e l'esistenza non si distinguono, e sono una sola *res*, allora la prova ontologica non prova più nulla perché prova troppo. Infatti, ciò che dovrebbe valere per Dio solo, varrebbe anche per la più modesta delle creature, che pur avrebbe una realtà ed una attualità identiche con la sua essenza. E perciò Cartesio fu costretto a non spingersi al di là di Suarez nell'analisi della struttura entitativa della creatura. La distinzione di ragione razionata tra l'esistenza e l'essenza della creatura poté essere ancora accolta da lui, ma solo e proprio perché essa garantiva un fondamento *in re* alla distinzione dei due termini.

Lo stesso si deve dire per Spinoza. Egli può sfidarci a pensare che Dio non esista solo perché ha preliminarmente stabilito che alla natura della sostanza compete d'esistere. È questo che rende assurdo applicare a Dio la regola per la distinzione dell'essenza dall'esistenza contenuta nell'assioma VII. E come prova che « *rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam* »? Con l'appellarsi alla definizione I. Proprio perché ha presupposto il valore ontologico della nozione di *causa sui*, Spinoza deve distinguere l'essenza e l'esistenza degli esseri altri da Dio, e può soggiungere nel corollario della proposizione XXIV della parte I dell'*Ethica* che tutte le volte che consideriamo l'essenza delle *res* altre da Dio, scopriamo che essa non implica né esistenza né durata.

6. — L'aver spiegato l'atteggiamento di Cartesio e di Spinoza a proposito della distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle creature con i problemi posti dal valore della prova ontologica dell'esistenza di Dio, ci porta a fare del tutto naturalmente un più ampio discorso sullo spirito della scolastica della Controriforma. Noi non possiamo fare qui la

¹ Si ricordi come risponde S. Anselmo all'argomento dell'isola contrappostogli da Gaunilone: « *Fidens loquor quia, si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens praeter "quo maius cogitari non possit", cui aptare valeat connexionem huius meae argumentationis: inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdemam* », in S. ANSELMI, *Monologion et Proslogion, accedunt Gaunilonis pro Insipiente et Anselmi responsio*, Padova, Cedam, 1951, p. 108, n. 3.

storia completa del problema di Dio nella scolastica dell'età barocca; ma possiamo dare alcune precise indicazioni sullo spirito con cui il problema fu veduto e trattato.

Nonostante le diversità di procedimento e l'apparente impersonalità del metodo spinoziano, sia Cartesio, sia Spinoza sono accomunati dall'aver fatto del problema filosofico di Dio un problema di esperienza interiore. Cartesio fonda le sue prove sulla idea innata della perfezione. Spinoza è anche lui convinto che vi sia un'intima unione tra l'idea di Dio e la mente, che giustifica la ricerca della beatitudine e fa che nel sapiente la coscienza di sé si immedesima con la coscienza di Dio¹. Così, nella sua filosofia tutto si salda e si sostiene insieme: il valore ontologico dell'idea di Dio comporta la distinzione dell'esistenza dall'essenza nei modi, e insieme, grazie al suo carattere innato, fonda la possibilità della beatitudine.

Tutt'altro è l'atteggiamento degli scolastici sia della Controriforma, sia della Riforma. Noi non abbiamo certo il diritto di dubitare della pietà di tanti uomini che impiegarono la loro vita militando nell'una o nell'altra confessione durante l'età delle guerre di religione. La coscienza è un limite della storia, e noi non pretendiamo di superarlo. Ma gli scolastici di questa età hanno preteso di istituire un discorso scientifico intorno a Dio, ed è del loro atteggiamento di metafisici e di scienziati dell'ontologia che dobbiamo discorrere.

Ora, non c'è dubbio che, a considerare le cose da questo punto di vista, Pascal avesse ragione di considerare mondano il loro atteggiamento. Il Dio di questi metafisici non si rivela nell'intimo della coscienza. Al contrario, è un impersonale oggetto di scienza, di cui si esaminano e si dibattono le condizioni a cui è dato stabilirne l'esistenza, e gli attributi e le proprietà ontologiche che ad esso competono. Non è certo il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.

E questo è ancora il meno. L'atteggiamento dei metafisici seicenteschi nei confronti del problema di Dio è il risultato di una complessa meditazione e di un'ardua costruzione speculativa. Questi uomini non avrebbero mai ammesso il valore del volo d'aquila cartesiano dal *cogito* a Dio. Per essi era assurdo pretendere di discorrere su Dio prima di avere stabilito che cosa è l'essere, quali sono le sue condizioni, quale la sua struttura, quali e quante sono le sue proprietà e le sue divisioni.

¹ SPINOZA, *Opera*, ediz. GEBHARDT, vol. II, pp. 127-129, 6; 227, 3 - 228, 21; 234, 19 - 235, 10; 308, 13-28.

Basta addentrarsi in una sola di queste dispute per sentirsi lontani dalla meta della teologia naturale. Si esamini il dibattito sul concetto formale ed obbiettivo di ente. Questo decide della univocazione o della analogia dell'ente. Ma in esso è assai difficile prendere un partito sicuro che sia davvero al riparo da obiezioni perentorie e riconosciute per tali. E così dall'una all'altra disputa, finché si giunge ad occuparsi di Dio, ma allora si ha tutta la consapevolezza che, qualunque discorso si faccia, esso dipende da tali e tante difficili condizioni di ontologia da doverlo intraprendere con tutte le cautele, e con la certezza che a qualunque conclusione si giunga, questa sarà comunque di difficile verifica secondo i principi della metafisica. In definitiva, è una faccenda da esperti della ontologia. Non c'è posto in essa non pure per semplici credenti, ma nemmeno per credenti dotati di cultura religiosa.

Forse era inevitabile che in un periodo di durissime lotte religiose divenisse tanto difficile anche il discorso filosofico che ognuna delle parti rivolgeva all'altra. Ma è indubbio che col caricarsi di tante pretese e presupposizioni di rigore e di validità scientifica, la metafisica dell'età barocca perse quasi del tutto ogni vera efficacia apologetica. In essa la vera profondità religiosa fu scarsa o assente. Il suo procedimento si fece talmente impersonale ed oggettivo, ed il suo oggetto, l'ente, venne considerato con tanta astrattezza, che essa poté essere utilizzata anche da chi, per avventura, non fosse punto credente. Nell'uso che farà Spinoza di questo possente strumento apprestato dalla scolastica barocca diverrà affatto evidente il distacco della metafisica e dell'ontologia dalla religione, e dalla teologia, ed il suo essere a disposizione di chiunque sapesse servirsene per fini non più religiosi e non più teologici. Vista alla luce di tali dirette conseguenze, che, come sempre accade nella storia, sono eteronome rispetto ai fini propostisi dagli agenti, la scolastica della Controriforma, e della Riforma, appartiene anch'essa, e di pieno diritto, al ciclo dell'età moderna.

7. — Ad illustrare meglio questo nostro discorso valga qualche esempio. Quali sono gli oggetti del trattato di Diego Mas, uno dei primi e dei più esemplari nella lunga serie di ontologie che produrrà l'età barocca? L'ente, l'essenza e l'esistenza, l'uno, il vero ed il bene. Di Dio si discorre indubbiamente, ma per stabilire difficili punti di ontologia. Lo stesso si può dire per l'immenso trattato del teatino Zaccharia Pasqualigo, posteriore di un cinquantennio. Si faccia il confronto con il *De ente et essentia* di S. Tommaso d'Aquino. In questo la dimo-

strazione dell'esistenza di Dio rimane il cardine intorno al quale ruota tutto ciò che si dice dell'ente e dell'essenza. Dei cinque libri del trattato di Mas nessuno ha per oggetto Dio.

Suarez, a sua volta, impiega tutta la prima parte delle *Disputationes Metaphysicae* a discutere dell'ente, dei suoi principi e dei suoi attributi. Con la *Disputa XXVIII*, la prima della seconda parte, discute la divisione dell'ente. Nella *Disputa XXIX* tratta infine il problema della esistenza di Dio, e nella *XXX* la teologia naturale. Al principio della *Disputa XXIX* egli dichiara:

Et quamvis Deum non in se, sed ex effectibus cognoscamus ratione naturali, prout nunc loquimur, nihilominus ad instituendam hanc disputationem de Deo sufficere existimo ea praemisisse quae in communi de ente et de prima entis divisione et de causis et effectibus tractavimus.

Queste sono le condizioni necessarie e sufficienti del discorso. Esse sono tutte ardue, come sa chi conosce Suarez, ma non sono poi nemmeno tutte quelle che si potrebbero pretendere dovendosi procedere « ex effectibus ». Esse in ogni caso bastano perché tutta la prima parte delle *Disputationes Metaphysicae* sia chiamata in causa come condizione del discorso filosofico su Dio.

Stabilito questo primo punto, il lettore s'attenderà che si passi subito a dimostrare che Dio esiste. Invece, Suarez ci spiega prima di tutto perché la sua divisione dell'ente rende insostenibile la tesi di Pietro d'Ailly per il quale Dio non si può dimostrare. Quindi egli si chiede « quo medio » si debba dimostrare l'esistenza di Dio, se questo debba essere fisico o metafisico. Quanto abbiamo detto crediamo che basti a caratterizzare tutto un atteggiamento fatto insieme di sommo rigore e di somma cautela¹.

Prendiamo la *Metafisica* di Pedro Hurtado de Mendoza, una delle più ardue di tutto il suo secolo. Alla fine, dopo la trattazione dell'ente di ragione, la *Disputa XX* s'occupa « De Deo Optimo Maximo ». Nella sezione I consacrata alla esistenza di Dio il tono e lo stile dell'autore muta all'improvviso. All'analisi acuta e sottile dei principi dell'ontologia, subentra l'esortazione ed il procedimento apologetico:

¹ F. SUAREZ, *Disputationes Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. IV, 1962, pp. 243-245.

Heu pudor nominis humani! quot hominum excordium millia per impietatem, sacrilegium, blasphemiam: per insensibilem stuporem, & stoliditatem, Deum suis linguis abnegarunt, earumdem motorem, artificem, autorem.

Tutto il discorso che svolge Hurtado si mantiene retorico e predicatorio, anche nella parte che pretende alla dimostrazione. Egli ci dà senza dubbio un esempio veramente bello ed insigne di oratoria religiosa barocca. Ma nella sezione II, che s'occupa del concetto quidditativo di Dio, il discorso diventa di nuovo serrato, rigoroso, sottile¹. Al metafisico Hurtado de Mendoza interessa stabilire con rigore il concetto di Dio assai piú che dimostrarne con rigore l'esistenza. È un insigne esempio della scarsa profondità religiosa della metafisica seicentesca.

Si dirà che Suarez ed Hurtado de Mendoza sono gesuiti. Si ascolti allora il francescano Martino Meurisse che divenne vescovo. Nella terza parte del suo trattato, brevissima in paragone delle altre due, dedicate alle questioni piú generali ed astratte, dopo avere posto la questione: « quae & quot sint partes entis, & quomodo ad Metaphysicam spectent? », ed avere richiamato la divisione dell'ente in finito ed infinito, egli osserva:

Nihilominus imprimis de Ente infinito nihil dicemus, quia illud sufficiens est, quod per se consideretur ab aliqua una scientia totali, puta Theologia naturali, prout naturaliter attingi potest: Ad quam quidem tamen non possumus pervenire propter nostram coniunctionem cum materia, pro hoc statu. Quare ea quae de Deo naturaliter scire possumus, tractantur communiter in Theologia supernaturali, quippe in qua lumen fidei iuvat ad illa capescenda².

Dunque, non possiamo fare della teologia naturale perché l'anima è unita con la materia, ossia perché siamo uomini.

Abbiamo veduto nel corpo del libro che Rodrigo de Arriaga, Cancelliere dell'Università di Praga, per il suo modo di concepire la distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza, giustificava l'atteggiamento speculativo di chi dubita dell'esistenza di Dio. Per Arriaga Dio può

¹ *Universa Philosophia* a R. P. PETRO HURTADO DE MENDOZA Valmasedano e S. J., Nova Editio, Lugduni, sumpt. Ludovici Prost Haeredis Roville, 1624, pp. 957-963.

² F. M. MEURISSE Royensis O. M., *Rerum Metaphysicarum Libri Tres*, Ad mentem Doctoris Subtilis, Parisiis, apud Dionysium Moreau, 1623, p. 486 c. 1. Cfr. la voce Meurisse nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

essere concepito come possibile senza che perciò lo si debba concepire come esistente. Il metafisico calvinista Paul Voet, risoluto avversario dei gesuiti, ha notato e criticato proprio per questa ragione la dottrina di Arriaga sulla distinzione ¹.

In realtà, l'atteggiamento di Arriaga non era casuale, ma era connesso con tutto il suo modo di intendere la metafisica. Egli afferma, certo, che l'oggetto formale adeguato della metafisica è l'« ens ut sic, & etiam prout contractum ad ens immateriale, sive abstrahens a materia, sive divinum sive creatum ». Onde Dio e gli angeli rientrano in tale oggetto, e non l'anima che non è del tutto separata dalla materia. E dice anche che la conoscenza dell'ente come tale è ordinata alla conoscenza di Dio. Ma nel tirare le conclusioni, di fatto Dio e gli angeli vengono rigettati da lui, ed attribuiti alla teologia:

non est animus in praesenti de Deo, & Angelis disputare, id enim ad Theologos rejicimus, &, Deo ipso dante, primo Thomo in I. Partem de illis agam: solum ergo agemus de ente ut sic, eius passionibus, & illius divisione in decem Praedicamenta; tandem nonnulla de ente rationis, vero enti contrario perstringemus.

Questo non è certo un mero atteggiamento psicologico, e nemmeno una questione di gusto intellettuale, ma una impegnativa e precisa decisione speculativa ².

L'atteggiamento di Francisco de Oviedo non è diverso, sebbene sia espresso con maggiore moderazione di Arriaga. Oviedo nega la subordinazione delle altre scienze alla metafisica, sebbene questa « agat de ente in tota sua latitudine ». Anche lui ammette che le « cognitiones entis spiritualis, & Angelorum, quorum obiecta ad Metaphysicam spectant », possono e debbono subordinarsi alla conoscenza di Dio. Ma, concesso ciò, conclude come Arriaga ³.

¹ PAULI VOET, Gisb. F., *Prima Philosophia Reformata*, Trajecti ad Rhenum, ex officina Johannis a Waesberge, Bibliopolae, 1657, p. 75.

² R. P. RODERICI DE ARRIAGA Hispani Lucroniensis e S. J., *Cursus Philosophicus*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Antonii Huguëtan, & Guilliemi Barbier, 1669, pp. 937-938, 967 c. 1.

³ *Integer Cursus Philosophicus*, Auctore R. P. FRANCISCO DE OVIEDO S. J., tomus II, Lugduni, Sumptibus Jacobi & Petri Prost, 1640, p. 261: « Si per totam latitudinem obiecti nostrae Controversiae producerentur, maiorem partem omnium quaestionum, quas exagitant Theologi sibi arriperent, quidquid enim de Deo, & de Angelis (seclusa Dei revelatione) ex principiis naturae potest deduci, ad Metaphysicam spectat. Quapropter, non nostri negotij Metaphysici est agere de Natura divina, de huius attributis, de libertate Dei, de simplicitate, seu compositione, &

Non meno interessante è la differenza speculativa che si può stabilire tra due metafisiche dovute ai carmelitani. Come rilevammo nella Introduzione, la *Metafisica Complutense*, dovuta a Biagio della Concezione, nel I libro tratta dell'ente finito, inclusi gli angeli, nel II di Dio, cioè di tutta la teologia naturale, e solamente nel III delle proprietà trascendentali dell'ente. Viceversa, la *Metaphysica* di Philippus a SS. Trinitate, che divenne generale dell'ordine, s'occupa bensì nel libro IV delle sostanze separate, e cioè degli angeli, della esistenza, della quiddità e degli attributi assoluti e relativi di Dio. Ma l'autore dice con chiarezza che la sua trattazione di questi argomenti è assai breve perché la loro perfetta trattazione spetta alla sacra teologia. Ed aveva detto già nel *Prologus* della sua *Metaphysica* che in questi medesimi argomenti è facile errare quando manca il lume della fede, onde essi sono da rimettere alla sacra teologia¹. Anche tra tomisti di rigorosa osservanza quali furono i carmelitani nel Seicento, accanto alla maniera più tradizionale di occuparsi di metafisica, che rimase di ispirazione medievale, non mancò, dunque, la maniera moderna, che ebbe la sua espressione addirittura ad opera di un generale dell'ordine. La *Metaphysica* di Philippus a SS. Trinitate segue molto da vicino, e con chiarezza di concezione, le ontologie indipendenti della sua epoca.

Se ci rivolgiamo alla scolastica riformata, avremo altri esempi del-

Angelorum locutione, & de aliis plurimis quae Theologorum libros replent. Non tamen transiliam metas, quas huius latissimae Scientiae obiectum imposuere. Sic ergo me geram. Disputabo de conceptu communi entis, de illius possibilitate, de existentia, de passionibus eiusdem, & de iis, quae his passionibus opponuntur. Tandem illud dividam in decem Praedicamenta, & singulorum naturam explicabo. Ultimo de ente rationis, prout enti reali opponitur disputationem institutam ».

¹ PHILIPPI A SS. TRINITATE, *Summa Philosophica*, Lugduni 1669, p. 609: « ... quam in quatuor libros dividemus. In primo agetur de ente eius obiecto, ac illius passionibus. In secundo de divisione eiusdem entis in tota sua latitudine in substantiam, & accidens, sive in decem praedicamenta. In tertio de compositione Metaphysica eiusdem entis, cuius partes sunt essentia, subsistentia, & existentia. In quarto agetur de primo ente, & aliis substantiis separatis; sed breviter: nam sine lumine fidei facile in his potest errari; unde ad sacram Theologiam diffusum tractatum remittimus »; p. 771: « Hactenus de obiecto totali & adaequato Metaphysicae, de eius proprietatibus, divisione & compositione egimus: superest, ut Philosophum imitati hic in fine aliquid agamus de obiecto principali, scilicet substantiis separatis; ne Metaphysica principaliori parte sui obiecti defraudetur. Si de aliis breviter, de istis brevissime pertractabitur, cum perfectus eorum tractatus ad sacram pertineat Theologiam ». Cfr. la voce Philippe de la S. Trinité nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

l'atteggiamento che veniamo illustrando. Così il calvinista Bartolomeo Keckermann afferma:

De Deo non tractat Metaphysicus quatenus Metaphysicus; quia Deus est adhuc aliquid supra Ens, atque adeo super omnem Substantiam & accidens. Metaphysicus autem praeter substantiam & accidens nihil considerat. Itaque sufficit Metaphysico considerasse dependentiam substantiae a Deo, tanquam omnium substantiarum principio & fonte ¹.

Questo modo di considerare la metafisica non era nuovo tra gli scolastici riformati. L'esclusione della teologia naturale dalla metafisica risale a Rudolf Göckel, uno degli iniziatori del movimento. Di lui il Wundt ha messo in risalto gli scopi mondani attribuiti alla *Prima Philosophia*. Questa stessa esclusione si trova in altri metafisici tedeschi del Seicento, quali Alsted e Combach. Essa perviene al suo compimento con Johannes Scharf tra i luterani. Scharf trasferisce gli oggetti religiosi fuori della metafisica, e così porta a termine una tendenza che era già nell'iniziatore della metafisica tra i luterani: Cornelio Martini ².

Infine, ricorderemo un tratto caratteristico del pensiero di Jacopo Martini. In tutti e due i suoi grandi manuali di metafisica, che sono tra i primi ed i più autorevoli prodotti dai luterani, egli definisce il finito come « quod unitate transcendentali determinatum est ». Da questo punto di vista, anche Dio, in quanto partecipe dell'unità trascendentale, viene trattato come finito da Jacopo Martini. Il quale con opportune distinzioni riesce certo a dimostrare che la suddetta considerazione non è in contrasto con l'infinita perfezione che a Dio compete. Ma ciò non toglie nulla alla subordinazione di Dio ai principi trascendentali dell'ente nella metafisica di Jacopo Martini. Dio viene trattato in dipendenza da questi ultimi in maniera non meno astratta e complessa di quella di Suarez ³.

I pochi autori di cui abbiamo trattato ci danno esempi significativi, ed insieme differenti, del modo mondano con il quale la metafisica dell'età barocca considerava Dio. Si tratta di una maniera rigorosa e prudente di discuterne l'esistenza, come in Suarez, senza che per questo si

¹ *Scientiae Metaphysicae Compendiosum Systema* a BARTHOLOMAEO KECKERMANNO in *Opera Omnia*, 1614, tomo II, p. 2015.

² MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. 57-58, 71, 83, 85, 116.

³ JACOBI MARTINI, *Exercitationum Metaphysicarum Libri Duo*, Wittembergae 1615, pp. 364-368; *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae*, Wittembergae 1615, pp. 619, 637-639, 696-697.

respinga la teologia naturale dalla metafisica. Oppure, si decide piú nettamente di fare questa separazione, e di restituire alla teologia sovrannaturale l'intera teologia naturale. O ancora, si trova la maniera di considerare Dio subordinatamente ai principi trascendentali della ontologia. In ogni caso, il risultato e l'atteggiamento fondamentali sono gli stessi. In essi si esprime lo spirito di indipendenza della ontologia seicentesca dalla teologia, e la sua estraneità allo scopo di una diretta edificazione religiosa.

8. — Dopo avere messo in relazione il nostro studio col significato complessivo che si deve attribuire alla ontologia dell'età della Controriforma, ci rimane da indicare il risultato particolare che crediamo di avere conseguito con le nostre ricerche. Questo è che il tomismo non fu affatto la corrente dominante di questa età della scolastica. Al contrario, in essa tengono il campo le tendenze derivate dal nominalismo. Questa conclusione risulta proprio dall'analisi fatta sopra della dottrina dell'esistenza nell'età della Controriforma. La dottrina dell'esistenza è proprio quella che caratterizza l'ultimo fondamento, ed insieme l'originalità del tomismo a giudizio del neotomismo contemporaneo. Ora, abbiamo veduto sopra che la distinzione reale tomistica fu combattuta dai maggiori metafisici della Controriforma, che ad essa preferirono, in misura maggiore o minore, la dottrina della distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza. I medesimi sostenitori di quest'ultima teoria furono del tutto consci della sua derivazione dal nominalismo e dall'occamismo ¹.

¹ Affinché non si producano equivoci sull'esistenza di una metafisica di indirizzo nominalistico nel Seicento, precisiamo che, allo stato attuale dei nostri studi, reputiamo di poter caratterizzare come nominalistiche le metafisiche seicentesche che accolgono per intero, o almeno in parte, le seguenti dottrine: 1) l'univocità dell'ente; 2) la negazione della « transcendentia entis »; 3) la considerazione dell'ente come un genere; 4) la distinzione di ragione tra l'esistenza e l'essenza della creatura; 5) l'appartenenza di Dio al predicamento della sostanza. Queste dottrine si trovano tutte in Rodrigo de Arriaga. Hurtado de Mendoza accetta solo le ultime due. Francisco de Oviedo accoglie la prima, la quarta e la quinta. Antonio Bernaldo de Quiros ammette la prima, la seconda e la quarta. Altri autori partecipano con maggiori cautele a questo mondo di pensieri. Così, il francescano e scotista John Ponce accoglie per intero il primo punto. Circa il terzo, lo reputa per lo meno sostenibile, e afferma che l'appartenenza ad un genere: l'ente, possa convenire a Dio per rimozione delle imperfezioni finite. Circa il quarto punto, presenta la distinzione formale scotistica in un modo che, come abbiamo veduto, a qualche contemporaneo poté sembrare una vera distinzione di ragione. Suarez accetta con nettezza il solo quarto punto. Pur non sostenendo l'univocità dell'ente, elabora una dottrina

Dobbiamo osservare, inoltre, che tutti i maggiori tomisti dell'età della Controriforma intesero la distinzione reale come distinzione « ut res a re ». Ora, gli storici odierni del pensiero medievale sono soliti fare risalire questa dottrina non a S. Tommaso d'Aquino, ma ad Egidio Romano¹. Sicché, anche per questo verso, si arriva alla nostra conclusione. I tomisti stessi della Controriforma seguono una dottrina dell'esistenza che non è quella di S. Tommaso.

Infine, non si può nascondere che il vero pensiero di S. Tommaso d'Aquino sulla esistenza, nell'età della Controriforma fu argomento di aspra controversia tra gesuiti e domenicani. Un punto di questa disputa è certo. Furono alcuni gesuiti, quali Gabriele Vazquez, Antonio Rubio e Pedro Hurtado de Mendoza, a mettere in circolazione l'interpretazione moderna della distinzione reale tomistica, come viene oggi presentata con grande apparato critico dagli storici del tomismo. Il rifiuto di attribuire a S. Tommaso la concezione della esistenza come una « res » e come un accidente distinto dell'essenza, sia pur in senso logico, l'avvicinare in maggiore o minore misura la sua posizione alla distinzione di ragione, è un tratto significativo della interpretazione del tomismo dovuta ai gesuiti radicali nella età della Controriforma. Anche da quest'ultimo punto di vista, il tomismo attribuito alla scolastica della Controriforma deve almeno essere un oggetto di discussione, e non può servire a caratterizzarla senza rigorosa critica, e senza una precisa distinzione da ciò che oggi si intende per tomismo.

dell'analogia che molto vi si avvicina. Pur non ponendo Dio in un predicamento della sostanza univoco con quello delle sostanze finite, lo pone in un predicamento della sostanza analogo con queste ultime. Per tutti questi autori rimandiamo alla seconda parte dei nostri *Studi sull'ontologia di Spinoza*, che è in preparazione. Per la posizione di Ponce si veda il *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer*, Lugduni, Sumpt. I. A. Huguetan, & M. A. Ravaud, 1659, pp. 890-902.

¹ É. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1947, pp. 546-547; *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1947, pp. 512-513; M. DE WULF, *Storia della Filosofia Medievale*, versione italiana di V. Miano, Libreria Editrice Fiorentina, 1945, vol. II, pp. 261-264.

INDICE DEI NOMI

INDICE DEI NOMI

- ACHILLINI A.: 50, 101, 102, 173, 179.
AGOSTINO: 115, 120, 138, 161, 221, 274.
ALAMANNI C.: 123, 133-136, 211.
ALBERTINI F.: 93, 94-109, 123, 158, 164, 165, 168, 172, 180, 183, 213, 214, 216, 219, 223, 224, 226, 233, 234, 241, 261, 267, 268, 273, 276, 279.
ALBERTO MAGNO: 30, 39, 49, 97, 146, 151, 172, 190, 223, 273.
ALESSANDRO DI HALES: 19, 22, 30, 34, 50, 87, 101, 102, 104, 108, 109, 125, 126, 127, 146, 168, 173, 177, 183, 208, 240, 243, 261, 268.
ALFARABI: 97, 146, 168, 172, 223, 240, 270, 271, 285, 291, 299.
ALGAZALI: 146.
ALSTED J. H.: 71, 81-84, 308.
AMBROGIO DA CALEPIO: 115.
AMICUS F.: 225, 273, 279.
ANTONIO ANDREAS: 30, 50, 78.
ANSELMO D'AOSTA: 112, 142, 271, 301.
AQUARIUS M.: 30, 34, 145, 172.
ARAUJO F. DE: 123.
ARISTOTELE: 1, 2, 14, 15, 19, 44, 77, 112, 138, 142, 145, 146, 151, 161, 239, 271, 286.
ARRIAGA R. DE: 4, 136, 153, 184-195, 212, 217, 221, 224, 225, 232, 233, 235, 236, 237, 240, 241, 251, 252, 255-257, 260, 261, 266, 267, 268, 270, 272, 273, 274, 276, 277, 281, 282, 293, 294, 305-306, 309.
AUREOLO P.: 22, 33, 39, 50, 112, 146, 173, 221, 240, 241, 268, 274.
AVERROÈ: 15.
AVERSA R.: 5, 136, 137-156, 158, 161, 164, 168, 173, 180, 181, 183, 233, 236, 237, 240, 241, 243, 251, 258, 260, 261.
AVICENNA: 15, 49, 60, 85, 97, 126, 143, 146, 168, 172, 190, 223, 240, 270, 272, 273, 286, 298, 299.
BACONE F.: 6.
BAÑEZ D.: 13, 20-24, 25, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 47, 48, 49, 57, 68, 69, 83, 116, 117, 121, 129, 135, 143, 144, 145, 146, 148, 155, 168, 169, 170, 172, 182, 193, 196, 198, 203, 206, 208, 210, 211, 217, 226, 240, 259, 264, 268.
BASILIO LEGIONENSIS: 216, 272.
BELLUTO B.: 242, 252, 261, 263.
BIAGIO DELLA CONCEZIONE: 4, 135, 136, 171, 184, 195, 207-211, 212, 229, 230, 231, 240, 244, 256, 259, 266, 279, 307.
BIEL G.: 16, 22, 33, 37, 39, 50, 66, 101, 102, 108, 120, 130, 146, 151, 173, 208, 221, 236, 240, 264, 268, 274.
BOEZIO S.: 27, 65, 102, 146, 172, 285, 287, 291.
BONAVENTURA DA BAGNOREA: 65, 121.
BURGERSDIJCK F.: 71, 90-92, 295.
BURMAN: 292, 293.
BUTGENIUS C.: 30.
CAMPANELLA T.: 284-292, 294.
CANO M.: 25, 29, 34.
CAPREOLO G.: 11, 14, 17, 20, 21, 22, 23, 26, 28, 30, 32, 33, 34, 37, 39,

- 40, 41, 49, 50, 51, 59, 60, 65, 85, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 104, 116, 121, 138, 139, 143, 145, 158, 161, 164, 168, 172, 173, 190, 198, 203, 208, 216, 224, 233, 264, 268, 270, 271, 273.
- CARTESIO R.: 5, 6, 123, 124, 284, 292-294, 298, 299, 300-301, 302.
- CICERONE: 115.
- COMBACH J.: 71, 84-85, 308.
- COMPTON CARLETON Th.: 263, 266-270, 273, 277.
- CONIMBRICENSIS: 226, 273.
- DE WULF M.: 310.
- DEZA D.: 32, 34.
- DOMENICO DI FIANDRA: 30, 32, 33, 34, 102, 145, 172, 208, 210, 216, 240, 273.
- DUNIN BORKOWSKI S. von: 295-296.
- DUNS SCOTO G.: 13, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 30, 33, 34, 37, 39, 40, 49, 51, 52, 58, 62, 65, 66, 78, 83, 95, 96, 97, 98, 102, 109, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 138, 139, 140, 143, 144, 146, 158, 169, 170, 172, 182, 198, 213, 216, 221, 223, 224, 226, 229, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 243, 250, 261, 267, 268, 271, 273, 285, 286, 290, 291.
- DURANDO DI S. PORCIANO: 13, 16, 22, 23, 25, 30, 33, 37, 39, 50, 66, 101, 102, 103, 104, 108, 120, 122, 146, 151, 173, 178, 198, 208, 240, 264, 274, 288, 290.
- EGIDIO ROMANO: 14, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 35, 38, 39, 40, 49, 65, 68, 97, 100, 102, 108, 136, 145, 158, 165, 168, 172, 190, 196, 216, 223, 233, 270, 271, 273, 310.
- ENRICO DI GAND: 13, 17, 26, 33, 34, 37, 49, 50, 51, 58, 65, 66, 68, 78, 97, 98, 100, 101, 102, 106, 138, 139, 143, 144, 146, 148, 158, 161, 165, 172, 183, 202, 204, 223, 226, 233, 234, 237, 240, 261, 270, 273, 291.
- EPICURO: 30.
- EUSTACHIUS A. S. PAULO: 123-124.
- FABER (Fabri) F.: 233, 237, 241, 258.
- FASOLI G.: 223, 270.
- FERRARIENSIS (Francesco de Silvestri): 11, 17, 22, 24, 30, 33, 34, 39, 40, 49, 65, 102, 103, 108, 116, 145, 161, 172, 182, 183, 198, 203, 208, 211, 216, 240, 259, 261, 264, 268, 273.
- FIRPO L.: 290.
- FONSECA P. DE: 13, 14, 16-20, 23, 29, 34, 38, 43, 47, 50, 59, 61, 69, 71, 77, 81, 86, 87, 88, 93, 105, 109, 116, 117, 121, 132, 142, 146, 150, 151, 158, 161, 164, 172, 203, 216, 217, 223, 226, 233, 241, 268, 271, 273, 279.
- FRANCESCO DE MAYRONNES: 234, 242, 259.
- GAETANO (Tommaso de Vio): 11, 17, 21, 22, 23, 26, 30, 31, 33, 34, 37, 39, 40, 49, 60, 64, 65, 72, 73, 74, 95, 96, 97, 100, 102, 103, 104, 107, 108, 116, 121, 125, 127, 129, 143, 145, 146, 150, 155, 161, 163, 164, 165, 168, 172, 180, 182, 190, 198, 203, 204, 206, 208, 216, 223, 236, 237, 240, 244, 246, 264, 268, 270, 271, 273, 289, 291.
- GALLEI G.: 5.
- GAUNILONE: 301.
- GERARDO DEL CARMELO: 50.
- GIACON C.: 11, 70.
- GILLIUS C.: 198, 273.
- GILSON É.: 1, 68-70, 124, 136, 292-293, 299.
- GIOVANNI DE BASSOLES: 126, 127, 128, 129, 130, 131, 243.
- GIOVANNI DI GAND: 50.
- GIOVANNI DI HALES: 50.
- GIOVANNI DI JANDUN: 30, 146, 151, 172.
- GIOVANNI DI S. TOMMASO: 135, 136, 184, 195-207, 209, 211-212, 217, 244, 245, 256, 274.
- GIOVANNI XXII (G. d'Euse): 30.

- GÖCKEL R.: 308.
 GOFFREDO DI FONTAINES: 50.
 GRANADO G.: 225, 273, 282.
 GREGORIO DA RIMINI: 32, 50, 66, 101, 102, 173, 179, 240, 268.
 GREGORIO DI VALENZA: 13, 36-38, 39, 44, 47, 68, 77, 115, 173, 208, 216, 217, 225, 240, 264, 268, 272, 273.
 HEEREBOORD A.: 77, 124.
 HEGYI J.: 11.
 HERICE V.: 216, 272.
 HERRERA F. DE: 234.
 HERVAEUS (Hervé de Nédellec): 16, 22, 33, 37, 50, 66, 78, 95, 100, 101, 102, 138, 146, 151, 158, 161, 168, 173, 183, 208, 224, 261, 264, 271.
 HOBBS Th.: 8.
 HUDDE G.: 297.
 HURTADO DE MENDOZA P.: 36, 47, 93, 94, 109-122, 123, 133, 136, 137, 141, 142, 146, 151, 156, 158, 164, 173, 184, 185, 189, 195, 199, 214, 215, 217, 221, 224, 225, 227, 232, 233, 235, 236, 237, 240, 241, 251, 262, 267, 268, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 281, 293, 296-297, 304-305, 309, 310.
 HUS G.: 110.
 ILARIO, santo: 146.
 JACCHAEUS G.: 71, 89-90, 91, 92.
 JAVELLI C.: 2, 22, 30, 31, 33, 34, 49, 65, 72, 143, 145, 168, 172, 240, 264, 273.
 JELLES J.: 8.
 KECKERMANN B.: 71, 77, 80-81, 83, 308.
 LEDESMA P. DE: 206, 210, 211, 240, 259.
 LEIBNIZ G. W.: 5.
 LUCREZIO: 30.
 LYCHETUS (F. Lichitto): 50, 58, 96, 97, 126, 128, 158, 177, 213, 221, 235, 241, 243, 261, 274.
 MARTINI C.: 44, 71, 72-75, 76, 77, 78, 80, 83, 308.
 MARTINI J.: 71, 77-79, 81, 308.
 MARTINON G.: 272, 273.
 MAS D.: 2, 3, 13, 29-36, 47, 135, 136, 143, 145, 155, 156, 211, 240, 303, 304.
 MASTRIO B.: 5, 147, 150, 175, 228, 232-262, 263, 295.
 MERSENNE M.: 124.
 MEURISSE M.: 123, 124-133, 137, 228, 233, 237, 259, 260, 261, 305.
 MOLINA L. DE: 13, 36, 38-41, 43, 47, 48, 60, 93, 116, 117, 143, 144, 145, 146, 148, 168, 172, 198, 202, 203, 208, 216, 217, 226, 236, 240, 241, 268, 273, 279, 292.
 MOSÉ MAIMONIDE: 298.
 MURCIA DE LA LLANA F.: 43.
 NAZARIUS G. P.: 198, 208, 210, 240.
 NETTER WALDENSIS T.: 36, 51, 95, 213.
 NIFO A.: 22, 50.
 OCCAM G.: 13, 96, 112, 271.
 ORAZIO: 47.
 OVIEDO F. DE: 4, 136, 153, 184, 213-223, 227, 232, 233, 236, 237, 240, 241, 251, 255, 261, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 279, 281, 293, 306-307, 309.
 PASCAL B.: 302.
 PASQUALIGO Z.: 4, 5, 136, 137, 156-183, 233, 236, 237, 240, 241, 242, 251, 257, 260, 261, 291, 303.
 PATRIZI F.: 2.
 PERERIO B.: 2, 8, 13-16, 32, 34, 47, 68, 84, 86, 87, 115, 146, 173, 217, 225, 240, 268, 273.
 PETRUS NIGER: 34.

- PHILIPPUS A SS. TRINITATE: 171, 263-266, 307.
 PICO DELLA MIRANDOLA G.: 2, 30.
 PIETRO D'AILLY: 304.
 PIO V (M. Ghislieri): 30.
 PLATONE: 146, 285, 290, 291.
 PONCE J.: 228-232, 234, 236, 237, 241, 279, 309, 310.
 PORFIRIO: 73.
 QUIROS A. B. DE: 8, 263, 270, 275-283, 309.
 RADA G. DE: 233.
 RICCARDO DE MEDIAVILLA (Middleton): 65, 68.
 RIPA R.: 129.
 RIVAUD A.: 299.
 RUBIO A.: 115, 117, 173, 199, 217, 226, 240, 268, 273, 310.
 SALAS G. DE: 282.
 SCHARF J.: 308.
 SCHEIBLER C.: 71, 77, 85-89.
 SCHULLER G. H.: 5.
 SMISING T.: 233, 237, 241.
 SOARES F.: 9, 133, 263, 270-275, 277, 281.
 SOLANA M.: 16, 19.
 SONCINAS (Paolo Barbo): 14, 17, 22, 24, 30, 33, 34, 49, 51, 65, 95, 100, 102, 116, 138, 142, 143, 145, 158, 161, 164, 168, 172, 182, 190, 203, 208, 211, 216, 224, 236, 240, 243, 246, 259, 264, 268, 271, 273.
 SOTO D.: 22, 23, 25, 29, 34, 39, 50, 65, 66, 116, 146, 172, 203, 208, 226, 241, 273.
 SPINOZA B.: 1, 5, 6, 7, 8, 10, 67, 90, 92, 123, 124, 184, 213, 284, 294-300, 301, 302, 303.
 SUAREZ F.: 3, 4, 11, 16, 17, 23, 29, 31, 36, 39, 42, 43, 44, 47-65, 67, 68, 69, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 108, 109, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 129, 131, 132, 137, 139, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 154, 155, 156, 158, 161, 164, 168, 170, 171, 173, 174, 177, 180, 181, 183, 190, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 204, 205, 208, 209, 211, 213, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 247, 250, 252, 256, 258, 259, 260, 261, 264, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 281, 282, 290, 292, 293, 298, 301, 304, 305, 308, 309-310.
 TARTARETUS P.: 96, 158, 213, 241, 246.
 TELLEZ B.: 184, 223-227, 228, 232, 270, 271, 273, 277.
 TIMPLER C.: 71, 75-76, 77, 78, 79, 80, 81.
 TOLEDO F. DE: 225, 273.
 TOMMASO D'AQUINO: 9, 11, 14, 15, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 49, 60, 64, 65, 68, 72, 73, 74, 77, 78, 84, 97, 100, 102, 104, 109, 112, 114, 115, 116, 117, 133, 136, 138, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 155, 159, 161, 168, 172, 174, 177, 183, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 209, 229, 240, 243, 261, 264, 265, 268, 270, 271, 273, 282, 285, 286, 289, 291, 298, 303, 310.
 TOMMASO D'ARGENTINA: 30, 65.
 TROMBETTA A.: 18, 20, 30, 34, 241, 242, 244, 246, 257, 259.
 TSCHIRNHAUS E. W. von: 5.
 URBANO V (G. Grimoard): 30.
 VALLA L.: 2, 7, 47, 115.
 VANNI ROVIGHI S.: 296.
 VAZQUEZ G.: 36, 42, 43, 44, 65-68, 91, 92, 109, 115, 116, 117, 121, 127, 130, 136, 146, 173, 197, 198, 204, 213, 216, 217, 223, 225, 227, 232, 233,

- 234, 235, 236, 239, 240, 264, 267, 271, 272, 273, 292, 295, 310.
- VEZZOSI A. F.: 156.
- VITORIA F. DE: 25, 29, 34.
- VOET P.: 306.
- VULPES A.: 233, 235.
- WERENBERG J.: 71, 79-80, 85.
- WOLFSON H. A.: 298-299.
- WUNDT M.: 2, 8, 30-31, 35, 71-72, 75, 79, 80, 124, 137, 296, 308.
- WYCLEFF J.: 36, 51, 95, 96, 100, 110, 139, 159, 213.
- ZABARELLA J.: 73, 75, 76.
- ZAC S.: 6, 9.
- ZIMARA M. A.: 30.
- ZUMEL F.: 13, 20, 25-29, 33, 34, 35, 36, 47, 51, 57, 135, 145, 172, 196, 203, 208, 211, 212, 224, 226.
- ZUÑIGA D.: 42, 43, 44-47, 117, 198, 284.

Stampato nel settembre 1968
presso la Tipografia Editoriale
Vittore Gualandi di Vicenza