

PIERO DI VONA  
Studi sull'ontologia di Spinoza.  
Parte II. "Res" ed "ens".  
La necessità. Le divisioni  
dell'essere

Firenze, La Nuova Italia, 1969  
(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università  
degli Studi di Milano, 50)

*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

L

SEZIONE A CURA  
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

15

PIERO DI VONA

STUDI SULL'ONTOLOGIA  
DI SPINOZA

PARTE II

"RES" ED "ENS" - LA NECESSITÀ  
LE DIVISIONI DELL' ESSERE



LA NUOVA ITALIA EDITRICE  
FIRENZE

## DIRITTI RISERVATI

---

1<sup>a</sup> edizione: maggio 1969

*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 del Consiglio Nazionale delle Ricerche (Gruppo di Studio sulla filosofia del Cinquecento e del Seicento nei suoi rapporti con la scienza).*

Printed in Italy

---

© Copyright 1969 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

*A mia madre*



*Giunto con questo terzo volume alla conclusione delle mie ricerche sul pensiero di Spinoza e sulla scolastica dell'età post tridentina, desidero ringraziare di cuore il Prof. Mario Dal Pra per l'incoraggiamento ed i consigli datimi in tanti anni di studio, e per aver reso possibile la pubblicazione dei miei libri.*





## INDICE - SOMMARIO

INTRODUZIONE . . . . .	Pag. 1
CAPITOLO I - NUOVI STUDI SUI CONCETTI DI “RES” E DI “ENS” . . . . .	Pag. 3
1. - Origini del predominio del concetto di <i>res</i> in Spinoza . . . . . »	3
2. - <i>Res</i> ed <i>esse</i> in Spinoza: fonti . . . . . »	11
3. - L'analogia di proporzionalità della <i>res</i> in Spinoza e nella scola- stica cartesiana . . . . . »	13
4. - L'analogia in Spinoza: riassunto dei risultati della parte I . . . . . »	14
5. - Gaetano e Ferrariensis: precisazioni . . . . . »	15
6. - Ordine dei problemi sulla analogia in Spinoza . . . . . »	17
7. - L'analogia da Diego Mas a Francisco Zumel . . . . . »	17
8. - L'analogia da Diego de Zuñiga a Gabriel Vazquez . . . . . »	20
9. - L'analogia in Pedro Hurtado de Mendoza . . . . . »	25
10. - Dottrine tradizionali sull'analogia tra il XVI ed il XVII secolo: i Conimbricensi, Rubio, F. de Araujo, Eustachius a S. Paulo . . . . . »	29
11. - L'univocazione dell'ente nella prima metà del Seicento: Arriaga, Oviedo, Mastrio . . . . . »	33
12. - L'analogia nella prima metà del Seicento: dai Complutensi ad F. Soares Lusitanus . . . . . »	40
13. - Univocità ed analogia dell'essere in A. B. de Quiros . . . . . »	48
14. - L'analogia nella scolastica calvinistica olandese . . . . . »	54
15. - Conclusioni sulla posizione di Spinoza . . . . . »	61
16. - Analogia ed univocità nella scolastica riformata tedesca . . . . . »	62
17. - L'analogia di proporzionalità geometrica in Spinoza e le sue ori- gini . . . . . »	64
18. - Risultati generali del nostro studio sull'analogia dell'essere in Spinoza . . . . . »	72
19. - Ente e <i>Chymaera</i> nei <i>Cogitata Metaphysica</i> e nella scolastica della Controriforma . . . . . »	73
20. - Ente reale ed ente di ragione nei <i>Cogitata Metaphysica</i> e nella scolastica barocca . . . . . »	78

21. - La critica dei termini <i>Ens, Res, aliquid</i> nell' <i>Ethica</i> . . . . .	Pag. 87
22. - La sinonimia dei termini <i>Ens, Res, aliquid</i> nella scolastica seicentesca e in Spinoza . . . . .	» 90
23. - L'ente reale in Spinoza e nella scolastica della Controriforma . . . . .	» 94
24. - L'ente reale nella scolastica riformata del Seicento . . . . .	» 109
25. - L'ente reale nella scolastica cartesiana . . . . .	» 111
26. - Giudizio conclusivo sulla dottrina spinoziana degli <i>entia realia</i> . . . . .	» 112
27. - L'idea spinoziana dell'essere alla luce delle ricerche precedenti . . . . .	» 114
CAPITOLO II - LA NECESSITA' . . . . .	Pag. 117
1. - Le proprietà positive dell'ente . . . . .	» 117
2. - La necessità nel <i>Breve Trattato</i> e nel <i>Tractatus de intellectus emendatione</i> . . . . .	» 118
3. - Le affezioni dell'ente, la necessità e la contingenza nei <i>Cogitata Metaphysica</i> . . . . .	» 120
4. - Le affezioni dell'ente, la necessità e la contingenza nella metafisica seicentesca . . . . .	» 136
5. - Svolgimento della teoria della <i>libera necessitas</i> . . . . .	» 142
6. - Necessità e contingenza nell' <i>Ethica</i> . . . . .	» 153
7. - La tradizione ebraica della necessità spinoziana . . . . .	» 157
8. - La derivazione della necessità spinoziana dalla scolastica seicentesca . . . . .	» 166
9. - Il possibile in Spinoza e nella scolastica seicentesca . . . . .	» 176
CAPITOLO III - LA DIVISIONE DELL'ESSERE NELL'OPERA DI SPINOZA . . . . .	Pag. 189
1. - Delimitazione dell'argomento . . . . .	» 189
2. - La divisione dell'essere nel <i>Breve Trattato</i> e nell' <i>Epistola IV</i> . . . . .	» 190
3. - La divisione dell'essere nel <i>Tractatus de intellectus emendatione</i> . . . . .	» 195
4. - La divisione dell'essere nei <i>Cogitata Metaphysica</i> . . . . .	» 197
5. - La divisione dell'essere nell' <i>Epistola XII</i> e nell' <i>Epistola XXXVI</i> . . . . .	» 205
6. - La divisione dell'essere nell' <i>Ethica</i> . . . . .	» 214
7. - <i>Causa sui</i> e « <i>res a Deo productae</i> » . . . . .	» 217
8. - Infinito e finito . . . . .	» 222
9. - <i>Res libera</i> e <i>res coacta</i> . . . . .	» 226
10. - Eternità e durata . . . . .	» 228
11. - Sostanza e modo . . . . .	» 243

CAPITOLO IV - LA DIVISIONE DELL'ESSERE: SPINOZA E LA SCOLASTICA POST TRIDENTINA . . . . .	Pag. 251
1. - Conclusioni sulla divisione dell'essere nell' <i>Éthica</i> . . . . .	» 251
2. - Le origini scolastiche della divisione spinoziana dell'essere: Fon- seca e Suarez . . . . .	» 257
3. - La scolastica riformata tedesca ed olandese . . . . .	» 272
4. - Jacob Martini . . . . .	» 281
5. - La scolastica cattolica del Seicento . . . . .	» 286
6. - Cartesio e Clauberg . . . . .	» 295
7. - I modi in Spinoza e nella scolastica barocca . . . . .	» 297
8. - Conclusione generale sulla divisione spinoziana dell'essere . . . . .	» 310
<i>Indice dei nomi</i> . . . . .	Pag. 315
<i>Indice dei principali termini scolastici</i> . . . . .	» 319



## INTRODUZIONE

L'edizione dell'opera di Spinoza da noi usata in questa parte II della nostra opera è la medesima usata nella parte I: SPINOZA, *Opera*, herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winters, 4 volumi, 1924. Nelle citazioni quest'edizione è indicata con la sigla O., alla quale segue un numero romano indicante il volume, e dei numeri arabi, indicanti per ordine la pagina e le righe. Per il *Breve Trattato*, alla citazione del manoscritto piú antico facciamo sempre seguire, separandola con una sbarra, la citazione dei luoghi corrispondenti della redazione del Monnikhoff data nell'appendice critica del volume I dell'edizione Gebhardt. Nelle citazioni latine omettiamo gli *Apices* conservati dal Gebhardt.

Parecchi anni sono trascorsi dalla pubblicazione della parte I della nostra opera. Questo ritardo nella pubblicazione della parte II è dovuto alla necessità nella quale ci siamo trovati di estendere le nostre ricerche a tutta la scolastica post tridentina, non solo riformata, ma anche cattolica. La profonda unità che caratterizza la metafisica scolastica post tridentina, al di là delle divisioni e delle lotte religiose, e la larga conoscenza della scolastica cattolica nella cultura olandese del XVII secolo, ci hanno imposto il confronto tra le dottrine di Spinoza e tutte le principali e piú note espressioni dello spirito scolastico post tridentino, cattoliche e riformate. Sicché il quadro storico presentato da questa parte II della nostra opera è alquanto piú ampio di quello offerto dalla parte I. Abbiamo creduto necessario completare ed arricchire la maggior parte delle ricerche svolte nel capitolo III della parte I scrivendo un nuovo capitolo, il I della parte II.

In particolare, poiché nella parte I abbiamo sostenuto che i concetti spinoziani di *res* e di ente reale implicano la conservazione della nozione di analogia, e siamo noi a dover portare la responsabilità di questa tesi storiografica, abbiamo ritenuto doveroso giustificare in modo esauriente questa nostra convinzione. A tale scopo abbiamo raccolto ed interpretato tutti i fatti intellettuali che dimostrano che la dottrina dell'*analogia entis*

fu conservata nella cultura filosofica del XVII secolo, tanto cattolica quanto riformata. Questo studio delle condizioni storiche che diedero impulso al formarsi delle dottrine spinoziane della *res* e degli enti reali conferma e giustifica, a nostro parere, la tesi storiografica da noi sostenuta nel capitolo III della parte I.

Negli anni che sono seguiti alla pubblicazione della parte I di quest'opera la letteratura spinoziana si è arricchita di nuove pubblicazioni delle quali abbiamo tenuto il debito conto. Sono soprattutto da segnalare l'interpretazione dovuta allo Zac che ricostruisce il pensiero di Spinoza alla luce dell'idea della vita <sup>1</sup>, e l'interpretazione quantitativa, materialistica e sensistica del pensiero spinoziano delineata nei volumi dello Hubbeling e del De Deugd <sup>2</sup>.

Il lettore vorrà scusarci dei frequenti rimandi alla parte I e ad altri nostri lavori di argomento spinoziano, i quali hanno lo scopo di evitare inutili ripetizioni delle vedute da noi già espresse in passato.

---

<sup>1</sup> ZAC S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

<sup>2</sup> HUBBELING H. G., *Spinoza's Methodology*, Assen, van Gorcum, 1964. DE DEUGD C., *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, Assen, van Gorcum, 1966.

## CAPITOLO I

### NUOVI STUDI SUI CONCETTI DI “RES” E DI “ENS”

SOMMARIO: 1. Origini del predominio del concetto di *res* in Spinoza. — 2. *Res ed esse* in Spinoza: fonti. — 3. L'analogia di proporzionalità della *res* in Spinoza e nella scolastica cartesiana. — 4. L'analogia in Spinoza: riassunto dei risultati della parte I. — 5. Gaetano e Ferrariensis: precisazioni. — 6. Ordine dei problemi sulla analogia in Spinoza. — 7. L'analogia da Diego Mas a Francisco Zumel. — 8. L'analogia da Diego de Zuñiga a Gabriel Vazquez. — 9. L'analogia in Pedro Hurtado de Mendoza. — 10. Dottrine tradizionali sull'analogia tra il XVI ed il XVII secolo: i Conimbricensi, Rubio, F. de Araujo, Eustachius a S. Paulo. — 11. L'univocazione dell'ente nella prima metà del Seicento: Arriaga, Oviedo, Mastrio. — 12. L'analogia nella prima metà del Seicento: dai Complutensi ad F. Soares Lusitanus. — 13. Univocità ed analogia dell'essere in A. B. de Quiros. — 14. L'analogia nella scolastica calvinistica olandese. — 15. Conclusioni sulla posizione di Spinoza. — 16. Analogia ed univocità nella scolastica riformata tedesca. — 17. L'analogia di proporzionalità geometrica in Spinoza e le sue origini. — 18. Risultati generali del nostro studio sull'analogia dell'essere in Spinoza. — 19. Ente e *Chymaera* nei *Cogitata Metaphysica* e nella scolastica della Controriforma. — 20. Ente reale ed ente di ragione nei *Cogitata Metaphysica* e nella scolastica barocca. — 21. La critica dei termini *Ens, Res, aliquid* nell'*Ethica*. — 22. La sinonimia dei termini *Ens, Res, aliquid* nella scolastica seicentesca e in Spinoza. — 23. L'ente reale in Spinoza e nella scolastica della Controriforma. — 24. L'ente reale nella scolastica riformata del Seicento. — 25. L'ente reale nella scolastica cartesiana. — 26. Giudizio conclusivo sulla dottrina spinoziana degli *entia realia*. — 27. L'idea spinoziana dell'essere alla luce delle ricerche precedenti.

1. - A p. 270 della parte I di quest'opera concludevamo le nostre ricerche col rilievo che la dottrina della *res* è la sola vera dottrina di metafisica generale, concernente l'essere come tale, che si trovi nell'opera di Spinoza. E il motivo da noi addotto era che la teoria spinoziana degli *entia realia* della parte V dell'*Ethica*, presuppone il concetto di eternità, e perciò il concetto stesso di Dio, dal quale viene ad essere ricavata. Pertanto, il nostro primo compito è di chiarire come e per che via il concetto di *res* poté acquistare codesto predominio sul concetto di ente nel pensiero di Spinoza.

Riteniamo che la confluenza di due ben diverse correnti del pensiero moderno possa spiegare nelle sue radici storiche questa fondamentale posizione di Spinoza. La prima di esse è la logica umanistica, e con più precisione la dottrina dei *transcendentia* sostenuta da Lorenzo Valla nelle *Dialecticae Disputationes*. La seconda è questa stessa dottrina come si configura nel *Tractatus de Transcendentibus* del tomista Crisostomo Javelli.

Lorenzo Valla comincia col ricordare che i *transcendentia* non sono generi, « sed supra omnium generum sunt dignitatem potestatemque », e che se ne enumerano sei: « Ens, aliquid, res, unum, verum, bonum ». Essi sono concepiti come

altiora principia, & velut principum principes, & quasi (ut istis videtur) quidam imperatores ac reges: quia singula praedicamenta sunt ens, sunt aliquid, sunt res, sunt unum, sunt verum, sunt bonum.

Ora, Valla fa subito valere il concetto che uno solo di questi termini debba ottenere il primato su tutti gli altri: « Iam primum, non plures esse debere Imperatores ac reges, sed unum: vel sua sponte manifestum est », ed avvalorata i suoi detti con una citazione omerica. Onde egli si mette subito ad indagare quale tra tutti questi termini sia l'imperatore ed il re.

I peripatetici, se si concedesse loro di fare la scelta, non esiterebbero certo a conferire all'ente la suprema dignità: « hoc enim semper in ore habent, hoc velut talo (qui multa latera habet) utuntur & ludunt ». Ma per Valla

ex his sex, quae nunc quasi de regno contendunt, non aliter, res erit rex, quam Darius Hystaspis filius, futurus rex erat ex illis sex Persis, qui regnum sorti permisere.

Rispetto agli altri quattro termini la questione posta non lascia adito al dubbio:

An non aliquid alia res significat? unum, una res, verum, vera res, aut veritas, quae etiam res est? bonum, bona res, sive bonitas vel probitas, quae & ipsa res est?

Che, invece, l'ente possa ottenere il primato, ha maggiore apparenza di verità. Lorenzo Valla intende, dunque, mostrare il vizio nascosto di tale scelta. La sua concezione viene compendiata da lui stesso col dire che, al pari degli altri quattro termini, *ens* significa « ea res quae est ».

Il problema ha un ampio sviluppo letterario, del quale riterremo



i punti salienti e dotati di valore speculativo. Valla nota che *ens* per sua natura è un participio che tuttavia può divenire nome. Riprova l'uso di *existens* in luogo di questo participio: « Imperiti pro hoc solent uti existens: quid hoc verbum significet nescientes ». Siccome poi *ens* per risoluzione è *id quod est*, ed *id quod est* è « ea res quae est », Valla osserva che tale espressione è propria di Dio solo, del quale il *Genesi* dice al maschile « is qui est, misit me: quia deus tantum proprie est, cui caetera comparata proprie & vere non sunt ». Al pari di *ens*, il termine *res* conviene anch'esso a Dio: « Nam deum esse rem etiam omnes theologi confitentur ». Valla giunge a reputare sconveniente l'uso del termine *ens* per un'altra *res* che non sia Dio: « Itaque quum de alia re, quam de deo dicitur, quod sit ens, inepte dicitur ».

La conclusione di tutto questo discorso è che la controversia sul regno, di cui parliamo, debba cessare « quoniam Darij nostri equus hinnivit, non servi astutia, sed rationis & dei nutu ». Pertanto, « caetera quinque aliquid ens unum verum bonum, ut quinque Persae fecerunt, descendant ab equis, & res quod est e sex, prona adorent ». Dopo avere dottamente discusso i molti significati del termine *res*, Valla annota: « Neque mirandum est, tot significata unam vocem habere specialia, cum omnia significata generaliter contineat ». Poiché ha molto discusso dei primi tre termini, i quali « quasi eiusdem sunt naturae », egli si ritiene obbligato a non far torto agli ultimi tre: l'uno, il vero e il bene,

eo quidem magis quod contumeliosi in ea videmur fuisse, quibus transcendendi dignitatem denegavimus: sed nemo contumeliam ei facit, cui honorem negat iusto maiorem. Quanquam nescio, an tribuerim maiorem iusto: quod haec aequare visus sum illi aliquid, quod nihil habet repugnans, nisi ipsum nihil<sup>1</sup>.

I metafisici post tridentini sia cattolici, sia protestanti, non dimenticarono la riduzione dei termini trascendentali alla sola *res*, dovuta a Lorenzo Valla, e non mancarono di farne la critica. Così, questa si trova presso il domenicano spagnolo Diego Mas, autore di una *Metaphysica Disputatio de Ente, et eius proprietatibus*, la quale ebbe due edizioni a Colonia nel 1616 e nel 1623, ed era a quel tempo molto ricercata, come attesta l'editore tedesco Butgenius. Mas, quando pone la questione del

<sup>1</sup> LAURENTII VALLAE *Opera*, Basileae, apud Henricum Petrum, 1540, *Dialecticarum Disputationum Liber I*, pp. 646-648. Sulla *res* ed i trascendentali in Valla vedi VASOLI C., *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, « Invenzione » e « Metodo » nella cultura del XV e del XVI secolo, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 47-48.

numero dei *transcendentia*, dopo avere ammesso che questo « non satis constat apud Philosophos », a cagione delle loro diverse e molto discrepananti opinioni, ricorda per prima proprio la concezione del Valla:

Laurentius Valla lib. 1. suae Dialecticae, unum solum Transcendens, rem, scilicet, agnovit. Verum haec sententia quam sit falsa, ex eo constare poterit, quia transcendentia sunt quaedam attributa universa, quae de rebus omnibus praedicantur: at non solum res, verum etiam Unum, Verum, Bonum, dicuntur de rebus omnibus, quare praeter rem, plura alia erunt constituenda<sup>2</sup>.

Suarez, a sua volta, attesta che molti ritenevano che la *res* fosse un predicato piú essenziale dello stesso *ens*. Infatti, dopo avere ricordato che le passioni dell'ente sembrano essere cinque, osserva:

In contrarium autem est, quia neque illa omnia possunt habere rationem passionis et praeter illa possunt alia a nobis excogitari. Primum probari potest ex dictis, quia res solum dicit de formali rei quidditatem, et ratam seu realem essentiam entis; unde multi censent magis essenziale praedicatum esse rem quam ipsum ens<sup>3</sup>.

Infine, Cristoforo Scheibler, che è tra i piú autorevoli metafisici protestanti del XVII secolo, pone anch'egli la questione del numero dei *transcendentia*, ed ammette che i sei tradizionali lo siano. A suo giudizio, a torto se ne diminuisce il numero, sicché osserva: « Non igitur probo, quod Valla lib. I. Dial. solum REM facit Transcendens »<sup>4</sup>.

La tradizione umanistica del primato della *res* era ben viva tra i maggiori metafisici post tridentini. Non è strano, dunque, che essa sia pervenuta fino a Spinoza. Si deve, d'altra parte, rilevare che l'asserzione di Valla, per la quale i teologi riconoscono che Dio è *res*, ha un sicuro fondamento, sicché il lettore dovrà guardarsi dall'attribuire ad ignoranza, o a barbarie, il fatto che sia l'umanista, sia Spinoza, abbiano applicato il termine *res* a Dio. Infatti, nonché altri, lo stesso S. Tommaso d'Aquino

---

<sup>2</sup> *Metaphysica Disputatio de Ente, et eius proprietatibus, quae communi nomine inscribitur, De Transcendentibus*, in cinque Libros distributa, Auctore R. P. F. DIDACO MASIO O. P., Coloniae, apud Conradum Butgenium, 1616, p. 6. Vedi anche la dedica dell'editore. Sulle edizioni tedesche dell'opera vedi WUNDT MAX, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1939, p. XVIII.

<sup>3</sup> SUAREZ FRANCISCO, *Disputationes Metafísicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. I, 1960, p. 464 (D. III, s. II, n. 1).

<sup>4</sup> CHRISTOPHORI SCHEIBLERI *Metaphysica*, Genevae, ex Typographia Jacobi Stoër, 1636, p. 45.

parla di Dio come *res* nell'opuscolo *De ente et essentia*, che era molto studiato nel Seicento non solo dai metafisici cattolici, ma anche da quelli protestanti e calvinisti, come per esempio Cornelio Martini e Bartolomeo Keckermann. In esso S. Tommaso, proprio mentre dimostra la distinzione reale dell'essenza e dell'esse nelle sostanze separate, ripetutamente indica Dio col termine *res*:

Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate. Nisi forte sit aliqua res cuius quiditas sit ipsum suum esse. Et hec res non potest esse nisi una et prima... Si autem ponatur aliqua res que sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens... Unde relinquatur quod talis res que sit suum esse non potest esse nisi una.

E l'indica ancora col termine *res* mentre, proprio appoggiandosi alla distinzione reale, ne prova l'esistenza necessaria:

Et quia omne quod est per aliud reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res que sit causa essendi omnibus rebus ex eo quod ipsa est esse tantum<sup>5</sup>.

La concezione di Valla sopravvive nell'età post tridentina non solo grazie a questa tradizione polemica, ma anche per l'influenza positiva e formatrice da essa esercitata su almeno uno tra i metafisici di quest'epoca. Questi è l'eremita agostiniano Diego de Zuñiga. Senza assumere la posizione radicale di Valla circa la *res*, l'ente ed i trascendentali, Zuñiga seppe servirsi bene delle dottrine dell'umanista italiano per riportare la metafisica allo studio dei soli problemi che concernono le *res*. Per Zuñiga la filosofia prima deve occuparsi dei « communissima, & amplissima genera, quae amplexu suo caetera complectuntur ». Ciò premesso, è ben chiaro che in essi « id quod est primum habet locum: ex eo enim quod res sit, alia ei ascribuntur. Cui enim non est nihil convenit ». La metafisica ha per oggetto l'*id quod est*. E perciò Zuñiga respinge tutti quegli svolgimenti della metafisica scolastica che concernono il concetto di ente. Tali questioni paiono a lui grammaticali e dialettiche, e non metafisiche. La metafisica non deve occuparsi dei nomi, ma delle *res*; non di ciò che l'animo concepisce, ma delle cose che sono:

Quare quae animo concipiuntur nihil ad metaphysicam pertinent, sed ea modo, quae sunt. Quare non quid animis insidet, quando ens nominamus, neque quid significet ens, sed de qua re inducamus sermonem, declarare debemus.

<sup>5</sup> Le « *De Ente et Essentia* » de S. THOMAS D'AQUIN par M.-D. Roland-Gosselin O. P., Paris, Vrin, 1948, pp. 34-35.

Zuñiga mette in rilievo anche la maggiore ampiezza e ricchezza di significato che hanno il termine latino *res* ed il termine castigliano *cosa* rispetto al termine *ens*. Ma preferisce indicare la realtà concreta usando quell'espressione, la quale già per Valla risolveva nei suoi termini il concetto di ente, e che insieme veniva compendiata dalla voce *res*. Questa espressione è *id quod est*. Zuñiga osserva che « nihil autem magis, quam id quod est cadit in propriam cuiuscunque rei naturam ». Onde egli respinge la questione « utrum rem in effectu esse, ab eius essentia naturae distinguatur ». Infatti, ciascuna « res » per lui « in effectu est per illud esse, quod antequam esset ad ejus naturam pertinebat, serpit enim quod est per res universas, neque sine illo reperiri, neque intelligi possunt ».

Anche Zuñiga, dopo avere trattato « de eo quod est », viene a discorrere degli « alia non minus longe lateque diffusa, res, aliquid, unum, verum, bonum ». Ma la posizione che assume è rigorosamente conseguente con quella assunta a proposito dell'*ens*. Alla sobrietà con la quale Aristotele discorre dei trascendentali Zuñiga contrappone la selva delle inani e confuse questioni elevate dai metafisici posteriori, solleciti più del senso dei nomi che delle nature reali. Dei sei *amplissima rerum genera* costoro parlano, discutono e trattano solo per la ragione che « in omnium ore haec amplissima verba sint ». Ma, quando si va al fondo dei loro ragionamenti, ci si accorge che un tanto diluvio di questioni e di argomentazioni non conduce ad una comprensione maggiore di quella degli uomini comuni. Zuñiga stabilisce contro questi metafisici, anzitutto, un'assoluta e completa identità di significato tra *res* ed *ens*. Per lui

res nihilo plus affert, quam id quod est: sed est synonymum entis idem prorsus, & eadem ratione qua ens significans. Quare omnia, quae de eo quod est, superiori capite diximus, in illud conveniunt.

In secondo luogo, gli altri quattro trascendentali « non res varias declarant, sed varias eius quod est in animis hominum notiones, atque tractationes ». Quindi, la loro differenza è solo nei concetti, mentre il loro significato è identico in realtà. Questo è appunto comportato dal carattere trascendentale dell'*id quod est* che è diffuso « per universam rerum naturam », e non può non spettare e non convenire a qualunque cosa <sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> DIDACI A STUNICA Eremitae Augustiniani *Philosophiae Prima Pars*, Toleti, apud Petrum Rodriguez, 1597, pp. 4 v. col. 1 - 6 v. col. 1.

In conclusione, pur nei precisi limiti indicati, la dottrina di Zuñiga sulla *res*, l'ente ed i trascendentali ci sembra largamente influenzata dall'umanesimo, e dalle idee di Valla. Il concetto di ente scade di valore in Zuñiga come in Valla, e al suo posto Zuñiga pone l'*id quod est*, così come Valla aveva posto la *res*. Inoltre, la sinonimia tra *res* ed *ens* in Zuñiga è radicale e priva di attenuazioni. L'agostiniano non menziona affatto la distinzione fatta dai metafisici a lui contemporanei, che pur sostenevano la sinonimia della *res* con l'ente. Questi mettevano pur sempre in luce che *res* significa soprattutto l'essenza. Zuñiga ammette una differenza di concetti tra gli altri trascendentali e l'*id quod est*, ma non tra questo, l'ente e la *res*. In questo fatto ci sembra che sia da ravvisare ancora una volta una precisa, anche se limitata, influenza di Valla su Zuñiga.

Oltre alla vivace tradizione umanistica della *res*, bisogna ricordare che il tomista domenicano Crisostomo Javelli nel suo *Tractatus de Transcendentibus*, proprio quando si occupa della *res* pone la classica questione della distinzione dell'essenza dall'esistenza. Egli distingue, certo, la *res* dall'*ens* perché « *ens sumitur ab esse, Res autem ab essentia* ». Quindi, *ens* si dice « *de ente reali, & de ente rationis* », mentre la *res* dei soli *entia realia* che soli « *habent essentiam vel quidditatem* ». Ma, premesso ciò, è proprio a proposito del trascendentale *res* che viene posta la suddetta questione: « *Investigandum est ergo qualiter se habeat essentia, a qua sumitur res, ad esse, a quo sumitur ens* ». Alla fine della discussione, dopo avere stabilito la distinzione reale dell'esistenza dall'essenza, Javelli conclude: « *Haec de re ut est transcendens dicta sint* ». Poi affronta un'ultima obiezione, la quale è che, se si ammette la distinzione reale, *ens* e *res* debbono anch'essi distinguersi realmente, perché il primo deriva da *esse* ed il secondo da *essentia*. Questo, però, contraddice la dottrina dei trascendentali i quali non si distinguono realmente dall'ente. Javelli ammette che *ens* e *res* nelle creature si distinguano realmente « *quantum ad id, a quo nomen imponitur* ». Ma nega che per questo si distinguano realmente « *transcendenter sumpta* ». Tale conseguenza già si dimostra falsa perché « *in latitudine entis & rei invenitur gradus, id est ens divinum, in quo non distinguuntur realiter esse & essentia* ». In secondo luogo,

licet ens imponatur ab esse, sive ab actu essendi, & res ab essentia, sive a quidditate, tamen utrumque quantum ad id, cui nomen imponitur, significat id, quod est, ex consequenti tam ens nominaliter

sumptum, quam res, idem significant, diversa tamen ratione sumpta a diversis, a quibus nomen imponitur, quae sunt esse & essentia<sup>7</sup>.

Crisostomo Javelli fa prevalere la considerazione dell'« id, cui nomen imponitur » rispetto all'« id, a quo nomen imponitur » nello stabilire la relazione trascendentale della *res* con l'*ens*. E per conseguenza la *res* viene a significare lo stesso dell'*ens nominaliter sumptum*, ossia l'*id, quod est*. Ma siccome per Javelli l'*ens* si distingue dalla *res* anche perché esso si dice « de ente reali, & de ente rationis »; e, d'altra parte, solo gli enti reali che posseggono essenza e quiddità, possono dirsi *res*, si comprende con chiarezza che per Javelli proprio e soltanto nella *res* venga ad attuarsi la relazione trascendentale dell'*esse* e dell'*essentia*. Tanto più in quanto per lo stesso Javelli l'ente comune all'ente reale ed all'ente di ragione è un concetto equivoco che ha una mera « unitatem vocis ».

Da questi principi della dottrina di Javelli concernente la *res*, e dal valore preminente che aveva assunto per lui nella trattazione della distinzione dell'esistenza dall'essenza, ci sembra chiaro che si dovesse pervenire al primato del concetto di *res* in metafisica. Un simile atteggiamento di pensiero poteva ben essere condiviso da Spinoza, che anche lui reputava equivoca la divisione dell'ente in ente reale ed ente di ragione.

Il lettore non deve meravigliarsi di questo accostamento di Spinoza a Javelli a proposito del concetto di *res*. Consideri che Javelli ebbe una efficacia determinante nella formazione della metafisica tedesca del secolo XVII. Egli lasciò una indelebile impronta sul più famoso scritto di Cornelio Martini, destinato ad avere un duraturo successo tra i metafisici della Riforma. Nella *Metaphysica Commentatio* Cornelio Martini, per tacer d'altro, riporta la dottrina di Javelli sulla equivocità della divisione dell'ente in ente reale ed ente di ragione; riproduce quasi alla lettera il concetto dell'ente reale, che Javelli aveva preso a sua volta da Hervaeus; e del pari la identità della *res* con l'ente reale di cui abbiamo parlato sopra<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> JAVELLI CHRYSOSTOMI *Tractatus de Transcendentibus*, in *Totius Philosophiae Compendium*, Lugduni, apud haeredes Jacobi Iuntae, tomus I, 1563, pp. 460 col. 1, ll. 45-56, col. 2, ll. 1-8; 466, col. 1, ll. 12-18; 467, col. 1, ll. 36-54. Cfr. del medesimo *Quaestiones super duodecim Metaphysices Aristotelis libros, ibidem*, p. 710, col. 1, ll. 75-79.

<sup>8</sup> *Metaphysica Commentatio* concinnata a Clarissimo Philosopho CORNELIO MARTINI, Argentorati 1616, pp. 14-15, 34.

2. - Dobbiamo ora discutere l'identità della *res* con l'*esse* in Spinoza. Nelle pp. 178-180 e 258-259 della parte I della nostra opera escludemmo che l'*esse* spinoziano significasse l'atto dell'esistenza alla maniera del tomismo, e lo collegammo con la dottrina di Heereboord che l'intende sia come *esse essentiae*, sia come *esse existentiae*, e dà al primo dei due sensi valore principale col farne l'atto dell'ente reale. Sostenevamo, inoltre, nelle pp. 257-262 che Heereboord avesse derivato la sua concezione dell'ente reale come costituito dall'*esse essentiae* dalla dottrina di Suarez che fa dell'*ens nominaliter sumptum* l'ente reale che è oggetto della metafisica.

Pur confermando il fondamentale accordo di Heereboord con Suarez nello stabilire che l'ente reale è tale per la sua essenza, e non per l'esistenza in atto, ci sia lecito correggere ed integrare nei suoi punti particolari la concezione dell'*esse* propria di Heereboord, la quale secondo noi ha avuto importanza nel determinare il senso dell'*esse* spinoziano.

Il Wundt reputa che il concetto di *esse* non sia stato davvero spiegato dai metafisici tedeschi del secolo XVII<sup>9</sup>. Nelle pagine della parte I della nostra opera, citate sopra, vedemmo che almeno Heereboord indicò chiaramente che l'*esse* è l'atto dell'ente, e come *esse essentiae* l'atto dell'ente reale. Pur accordandosi con Suarez nel definire in ordine all'essenza l'ente reale, Heereboord congloba in tutta la sua concezione dell'*esse* teorie che provengono da diverse dottrine metafisiche della scolastica moderna e medievale.

Quando Heereboord ci dice che l'*esse* ha tre sensi: l'*esse essentiae*, l'*esse existentiae*, e quello che sta *pro veritate propositionis*, egli riprende la tripartizione tomistica dell'*esse* propria del *De ente et essentia*, non direttamente, ma con ogni probabilità attraverso il teologo tomista spagnuolo Francisco Zumel. Heereboord ricava da Zumel anche il concetto di creazione, mediante il quale distingue la funzione che ha l'*esse existentiae* rispetto all'*esse essentiae*. Egli attinge ancora da Zumel la concezione del Gaetano, per la quale l'ente reale può essere definito o in contrapposizione all'ente fittizio, fatto dall'intelletto, o in contrapposizione al non esistente<sup>10</sup>. Zumel è una fonte citata da Heereboord a

<sup>9</sup> WUNDT MAX, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1939, p. 179.

<sup>10</sup> Cfr. i concetti ed i testi di Heereboord esposti o riportati a p. 259 della parte I della nostra opera con il seguente luogo dell'opera *De Deo eiusque operibus, Commentaria in Primam Partem S. Thomae Aquinatis*, tomus I, Auctore F.

proposito della disputa sulla eternità delle essenze. Dalla trattazione di Zumel Heereboord ha desunto le dottrine indicate concernenti l'esse. La generale influenza del *De ente et essentia* di S. Tommaso sul concetto di esse nella metafisica tedesca è stata riconosciuta dal Wundt.

Quanto all'uso del termine *esse* fatto da Heereboord per indicare tanto l'*esse essentiae*, quanto l'*esse existentiae*, crediamo che le sue origini siano spiegate pienamente da un secondo autore, cui il professore di Leyda si riporta nel disputare sull'eternità delle essenze. Questi è il metafisico e teologo francescano Martino Meurisse. Il quale premette al proprio chiarimento del concetto di essenza che *esse* all'infinito significa *ipsum actum essendi*. In tale senso « esse idem est re & ratione ac existere ». Ma siccome bisogna guardare non solo alla *vis* di una dizione, bensì anche all'uso, è necessario ricordare che l'*esse* pei filosofi e gli antichi teologi non significa *ipsum actum essendi*. Al contrario, esso è inteso come « indifferens ad esse essentiae, esse existentiae, esse substantiae, & esse propositionale ». La tradizione cui si riferisce Meurisse è quella dello scotismo e del nominalismo francescano <sup>11</sup>. Meurisse

---

FRANCISCO ÇUMEL Palentino, Cum privilegio Salmanticae excudebat Petrus Lassus, 1595, p. 190 col. 1: « triplex est esse. Aliud est esse essenziale & quidditativum, aliud esse existentiae, aliud vero quod significat veritatem propositionis & connexionem: quae connexio fundamentaliter est in se, formaliter autem in intellectu. Et hoc esse potest attribui rebus simplicibus, imo etiam potest attribui complexis. Quarto observa, quod esse existentiae, duo facit respectu esse essentiae. Primum est, constituere esse essentiae in actu, quod antea erat in potentia: unde homo antequam existat, est in potentia obiectiva ens quidem potenziale, non actuale. Secundum, quod efficit esse existentiae, est quod essentia sit ens creatum. Nam antequam existat, est ens creabile, & non creatum: nam creatio terminatur ad quidditatem sub existentia. Unde ens reale prima divisione partitur in ens increatum, quod habet esse per suam essentiam, & ens creatum, quod habet esse non per suam essentiam: sed per existentiam, quae est accidentalitatis essentiae. Caietanus cap. 4. de ente et essentia q. 6. advertit, quod est memoriae commendandum ens reale bifariam usurpari. Uno modo, ut distinguitur contra ens fictitium & fabricatum ab intellectu: itaque quicquid non est fictitium, aut fabricatum ab intellectu; ens reale vocari potest. Alio modo sumitur, ut distinguitur contra non existens ». Ma cfr. i contemporanei *Scholastica Commentaria in universam Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae*, Auctore R. F. DOMINICO BAÑEZ Mondragonensi, O. P., Venetiis, Apud Petrum Mariam Bertanum, 1602, p. 283 A-C, ove è esposta con quasi le stesse parole sia la tripartizione tomistica dell'esse, sia la definizione del rapporto creativo dell'*esse existentiae* rispetto all'*esse essentiae*, sia la divisione dell'ente reale in increato e creato, sia la definizione dell'ente reale dovuta al Gaetano.

<sup>11</sup> F. M. MEURISSE Royensis Ordinis Minorum Doctoris et Professoris Theologi Parisiensis, *Rerum Metaphysicarum Libri Tres, Ad mentem Doctoris Subtilis*, Parisiis, apud Dionysium Moreau, 1623, p. 165 col. 1-2: « ideo ex usu Philosophorum & veterum Theologorum praesertim nostrorum Richardi, Scoti, Ocham, de



è uno scotista posteriore a Suarez e ne ha subito l'influenza. Ma è certo nella tradizione storica da lui indicata che bisogna cercare l'origine del significato che attribuiscono al concetto di *esse* Heereboord e Spinoza. Un significato che è ben distinto dall'*actus essendi* tomistico, come abbiamo veduto.

3. - Nelle pp. 194-205 della parte I della nostra opera esponemmo il concetto che la analogia di proporzionalità costituisce la verità fondamentale e prima del concetto spinoziano di *res*. E a p. 198 facemmo notare che la dottrina della proporzionalità della *res*, mediante la contrapposizione di questa al nulla, si trova anche in Clauberg. Ora, è importante ricordare che non solo nella *Ontosophia* di Clauberg, ma anche nel *De Initiis Primae Philosophiae* del cartesiano olandese Lamberto van Velthuysen, che Spinoza ben conosceva, troviamo una simile concezione della *res*. Essa è ricavata dagli stessi presupposti cartesiani dei diversi gradi di realtà, e della contrapposizione della realtà al nulla, di cui si serve Spinoza nei suoi *Principia Philosophiae Cartesianae* per giungere a stabilirla. Lamberto van Velthuysen espone la dottrina della proporzionalità della *res* nella sezione X del *De Initiis Primae Philosophiae*, la quale reca il titolo: « De ente in genere ». Dopo avere dichiarato che « strictior & propria entis usurpatio est, cum aliquid positivum denotat », van Velthuysen sviluppa ed illustra questo concetto con la dottrina dei gradi della realtà<sup>12</sup>. Questa costituisce, pertanto, una dottrina

---

Bassolis, & Gabrielis, esse non sumitur communiter ad significandum ipsum actum essendi, sed ut est indifferens ad esse essentiae, esse existentiae, esse subsistentiae, & esse propositionale, ut loquuntur Gabriel & Bassolis in 3. dist. 6. & quidem esse essentiae, apud illos, significat gradum essendi; esse existentiae non gradum solum, sed & actum essendi; esse subsistentiae gradum existendi incommunicabiliter; & esse propositionale complexionem praedicati cum subiecto in aliqua propositione. Et secundum hanc distributionem, esse essentiae, ens, & essentia non differunt etiam nisi in modo concipiendi, inquit Scotus noster in 3. dist. 6. q. 1. Et quemadmodum esse essentiae hoc pacto significat tantum gradum essendi, & non actum; sic & ens & essentia, sed variis rationibus grammaticalibus, unum scilicet in concreto, & aliud in abstracto. Et hinc orta est illa duplex significatio huius vocis ens, qua nimirum primo significat, ut participium ipsum actum essendi quatenus formatur a verbo, *esse*, secundum vim suam spectato, & qua secundo significat ut nomen, gradum essendi, quatenus formatur a verbo, *esse*, ex usu Philosophorum determinato, & applicato ad esse essentiae ». Questo doppio significato fu già riconosciuto da Alessandro di Hales.

<sup>12</sup> LAMBERTI VELTHUYSII, Ultrajectini, *De Initiis Primae Philosophiae*, in *Operum Pars Secunda*, Rotterodami, Typis Reineri Leers, 1680, pp. 875 col. 1 - 876 col. 1: « Quamvis autem *ens* hac significatione sumptum, sit aliquid *positivum* &

di metafisica generale comune alle principali ontologie seicentesche di derivazione cartesiana. Non fu una nostra bizzarria attribuirlo a Spinoza, e riconoscere in essa la principale dottrina concernente l'essere come tale che si trovi nella sua opera. Il confronto con van Velthuysen e con Clauberg, i cui trattati sono entrambi anteriori ai *Cogitata Metaphysica*, prova del pari che non fu nostro arbitrio attribuire a Spinoza la concezione della analogia di proporzionalità della *res*. Questa teoria rappresenta, invece, uno dei principali strumenti speculativi, con il quale Spinoza, van Velthuysen e Clauberg interpretarono ed unificarono, ciascuno nella propria guisa, le non molte dottrine cartesiane concernenti la realtà in genere.

Nelle pagine già citate della parte I della nostra opera, tutte le volte che se ne diede l'opportunità, indicammo la stretta relazione che Spinoza stabilisce tra il grado di perfezione e la necessità di una *res*. Questo è il modo a lui peculiare di configurare la concezione della proporzionalità del concetto di *res*. Tale modo distingue Spinoza dagli altri due metafisici cartesiani. Il lettore ricordi a proposito del discorso che abbiamo fatto che il valore analogico della teoria cartesiana dei gradi di realtà è ammesso nell'*Index Scolastico-Cartésien* del Gilson, da noi citato nella nota 101 delle pp. 207-208 della parte I della nostra opera.

4. - Nelle pp. 249-252 della parte I della nostra opera abbiamo sostenuto che il concetto degli *entia realia*, che Spinoza ricava dall'eternità divina nella proposizione XXX della parte V dell'*Ethica*, ha una analogia che è principalmente di attribuzione estrinseca, e secondariamente di proporzionalità. Pertanto, concludevamo nelle pp. 269-271 che tale proprietà degli *entia realia* fosse dovuta al fatto che il loro concetto era ricavato dal concetto di Dio, diversamente da quello della *res*. Il quale

---

reale, in omni tamen ente non est par & aequalis realitas: in *substantia* enim plus realitatis percipimus quam in modo; in ente *physico* plus realitatis est quam in ente *moralis*. Et res quae existit plus realitatis habet, quam ea quae non existit: & ea quae existit *per se*, plus realitatis continet: quam ea, quae ad existendum alterius ope indiget. Et quo res minus realitatis possidet, eo plus de nihilo participat: quemadmodum res quo plus realitatis possidet, eo est perfectior: & ideo illa res tantum perfectissima est, quae *formaliter* aut *eminenter* possidet, quicquid idea rei positivae concipi potest; idque lumine naturali notum est... & in tantum plus de nihilo participat accidens quam substantia, quatenus illud substantia indiget ad sui existentiam: quemadmodum propter eandem rationem ipsa substantia creata de nihilo participat, quia increata indiget ad subsistendum & existendum: illa enim ἀντάρχεια, & qua Deus sibi sufficit ad subsistendum, nulli creaturae communicata fuit ».

ultimo, essendo dell'ordine dell'assioma e della definizione, aveva una analogia di sola proporzionalità. Quanto alle fonti della analogia del concetto di *res*, e del concetto degli *entia realia*, pur riportandoci alle grandi dottrine del Gaetano, del Ferrariensis, di Pedro de Fonseca e di Suarez, ce ne servimmo solo allo scopo di spiegare meglio le dottrine, speculativamente molto più modeste, cui facemmo risalire l'informazione diretta di Spinoza sull'analogia. L'interpretazione spinoziana di alcune teorie cartesiane, le *Logiche* di Bartolomeo Keckermann e di Clauberg, la brevissima discussione della *Logica di Portoreale*, alcune dottrine di Adriano Heereboord, questo fu lo scarso materiale storico, del quale ci servimmo nelle pp. 219-225 e 253-257 della parte I per spiegare la posizione di Spinoza concernente l'analogia dei concetti di *res* e di ente reale. Una critica storica divenuta con S. von Dunin Borkowski sommamente diffidente sul valore della conoscenza del pensiero scolastico avuta da Spinoza, e la difficoltà stessa dell'argomento, ci costrinsero alla cautela ed alla modestia nel collegamento storico di Spinoza con il pensiero scolastico post tridentino e medievale. Pur con mezzi tanto modesti cercammo di fare intendere il contrasto completo nel quale sta Spinoza rispetto a Suarez sulla nozione dell'analogia. Infatti, Spinoza accolse tanto l'analogia di proporzionalità, quanto l'analogia di attribuzione estrinseca, che furono entrambe respinte da Suarez.

La maggiore esperienza personale che abbiamo acquistato in questi anni di studio nel campo della scolastica post tridentina, sia cattolica sia riformata, e l'aver gettato nella parte I i fondamenti della nostra interpretazione delle dottrine spinoziane sulla *res* e sull'ente, ci impongono l'obbligo di chiarire con ampiezza, ed in modo veramente esauriente, il collegamento del pensiero di Spinoza con la scolastica dell'età barocca sul problema dell'analogia. Non può certo trattarsi di fare la storia completa delle dispute scolastiche sul valore dell'analogia svoltesi dopo il concilio tridentino. Per questo occorrerebbe scrivere un'opera libera dall'impegno di spiegare soprattutto la posizione di Spinoza. Si deve, invece, fare la storia dello svolgimento e dell'andamento generale della disputa, cogliendo quei momenti essenziali che permettono di spiegare come nel tempo che immediatamente precedette l'attività di Spinoza, venissero sostenute dottrine sull'analogia assai vicine a quella che reputiamo sua.

5. - Nelle pp. 210-211 della parte I indicammo le linee più generali della dottrina sull'analogia esposta dal Gaetano nello scritto *De*

*Nominum Analogia*. La teoria di questo scritto, per la netta preferenza in esso accordata all'analogia di proporzionalità, che sola viene considerata una vera e propria analogia, si prestava assai più di altre dottrine del Gaetano su questo argomento a chiarire la concezione spinoziana della *res*. Nelle altre sue opere, ed in genere nelle applicazioni della dottrina, il Gaetano è meno radicale, ma perciò stesso meno utile per il nostro scopo. Così nei *Commentaria in De ente et essentia* egli divide i termini analoghi in analoghi d'attribuzione e di proporzionalità: « Nota secundo quod duplicia sunt analogata: quaedam secundum determinatam habitudinem unius ad alterum; quaedam secundum proportionalitatem ». E vuole che tra Dio e le creature, a cagione dell'infinita distanza che li separa, si dia soltanto un'analogia di proporzionalità, mentre tra la sostanza e l'accidente si darebbe una analogia sia d'attribuzione sia di proporzionalità<sup>13</sup>. Sebbene la dottrina del Gaetano sia più complessa di quella del suo celebre scritto *De Nominum Analogia*, essa rimase viva nel pensiero post tridentino, ed ha importanza storica per questa nostra ricerca, soprattutto per la prevalenza accordata all'analogia di proporzionalità.

Quanto alla dottrina di Francesco de Silvestri, detto Ferrariensis, sostenemmo nelle pp. 211-214 della parte I che per lui l'analogia di proporzionalità rientrasse nell'analogia *unius ad alterum*, e che nel caso di Dio e delle creature l'analogia di proporzionalità dovesse configurarsi anche come analogia di attribuzione. Dopo la pubblicazione della parte I della nostra opera abbiamo potuto vedere il lavoro dello Hegyi, nel quale si sostiene che l'analogia *proportionis* costituisca per il Ferrariensis l'ultimo fondamento dell'analogia *proportionalitatis*. Non ci è risultato del tutto chiaro che cosa lo Hegyi intenda sostenere. Trattando, poi, della analogia in Gaetano, lo Hegyi asserisce che l'esclusivo valore attribuito alla proporzionalità nel rapporto tra Dio e le creature, mette in contrasto il Gaetano con lo stesso S. Tommaso, oltre che col Ferrariensis. Egli vede risultare questa posizione del Gaetano da una molto angusta concezione dell'analogia di attribuzione come « analogia attributionis externa ». Contro il Gaetano lo Hegyi sostiene che l'analogia dell'essere è fondata sulla attribuzione intrinseca, la quale include e

---

<sup>13</sup> THOMAE DE VIO, CAIETANI O. P. *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, Taurini, Marietti, 1934, pp. 36-38.

spiega la proporzionalità<sup>14</sup>. A noi sembra che in questa interpretazione lo Hegyi sia largamente influenzato da una prospettiva suareziana.

6. - Chiariti questi preliminari, tratteremo tre punti: quali fossero le principali dottrine concernenti l'analogia nella seconda metà del secolo XVI; quale fu lo svolgimento della disputa sull'analogia dopo Suarez e fino al tempo di Spinoza; infine, come e per che via l'analogia di proporzionalità propria nel periodo post tridentino venne a configurarsi come una proporzionalità geometrica. Lo svolgimento dei primi due punti potrà spiegare la conservazione dell'analogia in Spinoza, tanto nel senso dell'attribuzione estrinseca degli enti reali rispetto a Dio, quanto nel senso della proporzionalità della *res* e degli enti reali. Il terzo punto darà ragione del carattere particolare che assume in Spinoza, ed in alcune sue fonti, la proporzionalità del concetto di *res*.

7. - Le dottrine di Fonseca e di Suarez furono già esposte nelle pp. 214-219 della parte I. Ci rimane da indicare brevemente, e per ragioni di completezza, quale fosse la posizione dei principali autori della scolastica post tridentina che scrissero dopo Fonseca e prima di Suarez. La prima e più importante osservazione che dobbiamo fare è che, per quanto concerne il rapporto tra Dio e le creature, i grandi tomisti spagnuoli della seconda metà del XVI secolo, sia i domenicani Bañez e Mas, sia il mercedario Francisco Zumel, sostennero una dottrina dell'analogia simile a quella di Fonseca. Essi non citano Fonseca, ma al contrario si appoggiano ad autorità diverse. Nondimeno, come Fonseca sostengono tutti e tre che tra Dio e la creatura l'analogia è insieme di attribuzione estrinseca e di proporzionalità.

Bañez si riporta con brevità alla dottrina di Domingo Soto<sup>15</sup>. Zumel stabilisce con un'ampia discussione la dottrina, polemizzando sia con-

<sup>14</sup> HEGYI JOHANNES 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, pp. 99-105, 138-141.

<sup>15</sup> *Scholastica Commentaria in universam Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae*, tomus primus, Auctore R. F. DOMINICO BAÑES Mondragonensi, O. P., Venetiis, Apud P. M. Bertanum, 1602, pp. 392-398. A p. 398 A dice: « Hac ergo solutione reiecta notandum est primo, quod haec nomina duplici analogia dicuntur de Deo & creaturis, ut advertit magister Soto in Antepredicamentis. Altera est proportionalitatis, quae in hoc consistit quod sicut se habet perfectio divina v. g. sapientia ad Deum, ita creata perfectio se habet ad creaturam. Altera est attributionis per ordinem ad unum exemplar, ad unum efficiens, & ad unum finem ».

tro l'univocazione scotistica, sia contro coloro che negano che l'ente sia analogo per attribuzione. Nel discorrere dei fondamenti dell'analogia egli concede al Gaetano che « analogia proportionis, seu proportionalitatis, sola est exacta analogia: caeterae vero sunt improprie & abusive ». Ma nell'applicare la dottrina al concetto di ente, sostiene che esso è analogo in entrambi i significati indicati:

Ens utroque modo est analogum, tum respectu Dei & creaturarum; tum etiam respectu substantiae creatae & accidentis, & respectu accidentium diversorum praedicamentorum. Et est quidem analogum non solum analogia proportionis, sed etiam analogia attributionis.

L'analogia d'attribuzione tra Dio e le creature è *unius ad alterum*, e non *duorum ad tertium*. La principale argomentazione che Zumel adduce a sostegno dell'analogia di proporzione del concetto di ente è che « ut Deus se habet ad suum esse; sic proportione quadam se habet ad suum esse, substantia creata: imo quo pacto se habet substantia creata ad suum esse, ita & accidens ». Ed il medesimo si può dire per i generi diversi degli accidenti. Quanto alla analogia d'attribuzione tra Dio e la creatura, Zumel, come Fonseca, la fonda sulla dipendenza della creatura da Dio come causa esemplare, efficiente e finale:

Adeo nanque intrinseca & essentialis est universis entibus creatis dependentia a Deo, tanquam a primo exemplari efficienti, & fine: ut sine tali dependentia, quatenus entia sunt, intelligi non possint.

Ora, si deve rilevare con cura che, quando Zumel difende il valore della analogia d'attribuzione per Dio e le creature, mentre mette bene in rilievo il carattere estrinseco di questa attribuzione, asserisce del pari che il trattato del Gaetano *De Nominum Analogia* sostiene l'analogia dell'ente sia per attribuzione sia per proporzionalità. Zumel si domanda, poi, quale sia il fondamento della duplice analogia, e quale delle due convenga per prima all'ente. Quanto al primo punto, egli ripete che l'entità divina « a qua creaturae omnes dicuntur entia extrinseca denominatione, ut a primo fine, primo efficiente, & primo exemplari » fonda la analogia d'attribuzione. Mentre l'analogia di proporzione ha per fondamento il « modum habendi formaliter, atque essentialiter entitatem; qui est idem quodammodo in omnibus entibus ». Ma quanto al secondo punto, la risposta di Zumel è la medesima che trovammo in Fonseca. A prima vista l'analogia di proporzione sembra antecedere per natura quella di attribuzione. Questo è per lo più vero quando si confrontano le creature tra loro, ma non lo è più quando le creature vengano confron-

tate con Dio. Giacché è proprio l'attribuzione e la dipendenza da Dio che, senza nulla presupporre, elargisce alle creature la loro entità. Zumel conclude del tutto alla stessa maniera di Fonseca:

Igitur dicendum est, aut hasce analogias in ente esse simul natura: vel quod probabilius est, analogiam attributionis praecedere analogiam proportionis. Quia ex ratione essendi, quam res creatae varie accipiunt a Deo, nascitur earum proportio & inter ipsas, & cum ipso Deo<sup>16</sup>.

Non è certo questo il luogo per esporre con la dovuta larghezza la dottrina di Diego Mas. Di lui, tuttavia, quando si consideri la sua dottrina nei momenti fondamentali e conclusivi, si può dire che asserisca valida universalmente l'analogia dell'ente sia per attribuzione sia per proporzione. Vogliamo dire che secondo Mas l'ente è analogo in entrambi questi modi sia rispetto all'ente reale ed all'ente di ragione, sia rispetto a Dio ed alle creature, sia rispetto alla sostanza ed all'accidente. Infatti, per l'ente di ragione Mas sostiene che anch'esso è ente intrinsecamente e per la sua essenza. Quanto a Dio ed alle creature, anche secondo Mas, l'analogia d'attribuzione che loro compete è « unius ad alterum; quia creaturae per attributionem ad Deum sunt & dicuntur entia ». Codesta attribuzione è insieme « ab uno exemplari, ab uno efficiente, & ad unum finem ». Tra Dio e le creature non si dà, però, analogia d'attribuzione *ab uno subiecto*, e perciò l'analogia di Dio e delle creature si distingue da quella della sostanza e dell'accidente. Contro Egidio Romano che reputò valida la sola analogia d'attribuzione tra Dio e le creature, Diego Mas sostiene che rispetto a Dio ed alle creature l'ente è analogo anche per proporzione. Se fosse valida la sola analogia di attribuzione, le creature sarebbero enti *extrinseca denominatione*. Tale è, infatti, la legge dell'analogia di attribuzione, che solo in uno degli analogati il significato si dia per essenza, mentre negli analogati secondari esso è solo per denominazione estrinseca. Ma, detto delle creature, questo è assurdo, perché esse sono « formaliter, & secundum essentiam entia ».

Anche Mas pone la questione quale delle due analogie che valgono per Dio e per le creature anteceda l'altra. Egli risponde con nettezza: « analogiam secundum attributionem priorem esse natura, analogia pro-

---

<sup>16</sup> *De Deo eiusque operibus, Commentaria in Primam Partem S. Thomae Aquinatis*, tomus primus, Authore F. FRANCISCO CUMEL Palentino, Cum privilegio Salmanticae excudebat Petrus Lassus, 1595, pp. 289 col. 2 - 297 col. 2.

portionis ». Mas argomenta che le creature debbono avere in sé l'esse prima d'essere paragonate con altro. Ora, l'esse l'ottengono « per analogiam secundum attributionem », mentre grazie all'analogia di proporzione sono paragonate con altro. Circa il fondamento delle due analogie, la sua risposta è quella che abbiamo già veduto in Zumel. Per l'analogia di proporzione è il

modum habendi formaliter, & secundum essentiam rationem entis, quae ratio quodammodo est eadem in omnibus entibus, in analogia vero secundum attributionem, fundamentum esse divinam entitatem, a qua creaturae omnes extrinseca denominatione dicuntur entia, ut a primo efficiente, exemplari, & fine.

Siccome per S. Tommaso la sostanza è causa efficiente, finale e materiale degli accidenti, da ciò deriva che l'analogia d'attribuzione tra la sostanza e gli accidenti sia *ab uno principio, ad unum subiectum, e ad unum finem*. Anche per gli accidenti, come per le creature, si deve dire che essi sono « secundum essentiam, & formaliter entia ». Perciò, tra essi e la sostanza deve darsi anche l'analogia di proporzione <sup>17</sup>.

8. - Al volgere del secolo, tra gli ultimi anni del Cinquecento ed i primi del Seicento, sopravvenne un mutamento nella comprensione speculativa dell'analogia. Si elaborarono nuovi modi di giustificare l'analogia dell'essere, diversi da quelli sostanzialmente concordi che si sono veduti sopra. Si affermò, inoltre, una tendenza che riportava la dottrina dell'analogia dalla metafisica alla logica, e la considerava attinente allo studio dei nomi e dei concetti, e non delle *res*. Infine, la teoria del Gaetano continuò ad essere sostenuta da alcuni autori appartenenti a diversi ordini religiosi, e venne così trasmessa agli scolastici della prima metà del Seicento.

Diego de Zuñiga è avverso a quegli interpreti di Aristotele che, facendo opera di grammatici e di dialettici, piú che di metafisici, istituirono questioni e discussioni sul concetto di ente, la sua omonimia e sinonimia. Dopo avere detto che l'*id quod est* deve ottenere il primo luogo nella considerazione metafisica, Zuñiga osserva:

In qua tractatione, & materia operae praetium est considerare non recte quidam primi philosophi Aristotelis interpretes in eo expli-

---

<sup>17</sup> *Metaphysica Disputatio de Ente, et eius proprietatibus, quae communi nomine inscribitur, De Transcendentibus*, in quinque Libros distributa, Auctore R. P. F. DIDACO MASIO O. P., Coloniae, Apud Conradum Butgenium, 1616, pp. 38-154.



cando se gerere. Nam potius grammatici, vel dialectici saltem, quam metaphysici officium faciunt. Longissime enim quaestionibus quaerunt, quid animo conceptum ens, ut illi loquuntur declaret, utrum homonymum, an synonymum sit. At metaphysica non in nominum, sed in rerum cognitione versatur: in eoque a dialectica differt, quod illa de ijs, quae re consistunt, haec vero de ijs, quae mente (ut postea dicemus). Quare quae animo concipiuntur nihil ad metaphysicam pertinent, sed ea modo, quae sunt.

Proprio dalla famosa trattazione dell'analogia del libro IV della *Metafisica* Zuñiga trae motivo per rigettare le dispute sui nomi e sui significati, e per passare subito alla discussione delle *res*. Tale atteggiamento è tenuto dallo stesso Aristotele in quel luogo della sua opera: « Nam protinus ad res eius transit oratio. Ita ut loquendi potius de rebus occasionem sumpsisse videatur, quam ullam de vocibus mentionem facere ». Infatti, Aristotele ci sottopone subito il punto da cui dobbiamo partire « ut rem exponamus, quam volumus illustrare: res non uno, sed multis esse modis »<sup>18</sup>.

I problemi concernenti il concetto di ente, la sua univocità o la sua analogia, sono problemi di nomi e di significato delle parole, non questioni concernenti le *res*. Questo è il punto di vista di Diego de Zuñiga. Ora, qualunque cosa si debba pensare circa l'influenza che ottenne questo pensatore sull'età successiva, è indubbio che, a partire dal gesuita Pedro Hurtado de Mendoza, la scolastica cattolica della prima metà del Seicento trattò spesso nella logica le questioni di cui parliamo, e non più nella metafisica. Questo si nota spesso nei *Corsi Filosofici* completi che si pubblicarono a quel tempo.

I maggiori metafisici e teologi gesuiti di quest'epoca non reputarono soddisfacente la dottrina tradizionale che considerava l'ente analogo per attribuzione e insieme per proporzionalità, la quale aveva dalla sua parte anche l'autorità di Fonseca. Nelle pp. 217-219 della parte I vedemmo per quali ragioni Suarez sostituì la sua concezione della analogia dell'essere per attribuzione intrinseca sia all'analogia di proporzionalità del Gaetano, sia all'analogia di attribuzione e di proporzionalità insieme propria del Ferrariensis e del Fonseca. In quel luogo della nostra opera non dicemmo quello che ora conviene dire: La dottrina di Suarez dette certamente un grande impulso al posteriore affermarsi della dottrina scottistica e nominalistica dell'univocazione dell'ente tra i metafisici della

---

<sup>18</sup> DIDACI A STUNICA Eremitae Augustiniani *Philosophiae Prima Pars*, Toleti, apud Petrum Rodriguez, 1597, pp. 4 v. col. 1 - 5 r. col. 1.

Compagnia di Gesù. Questo ci sembra risultare con chiarezza sia dal modo con il quale Suarez espone la dottrina scotistica, sia da ciò che egli dice nel provare che la subordinazione della creatura a Dio per attribuzione intrinseca basti a stabilire una vera e propria analogia.

La premessa della univocazione scotistica, per la quale « ens immediate significat conceptum unum communem Deo et creaturis », è ammessa dallo stesso Suarez. Il quale respinge solo la conseguenza che l'ente sia univoco e non analogo. E lo fa con l'argomento che la *ratio entis* è *transcendens*, e perciò postula l'*ordo* e l'*habitudo ad unum*. Ne segue che, sebbene questa *ratio communis* sia in sé una e medesima presa in astratto ed in confuso, « nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis », come richiedono i termini univoci.

Anche la maniera con la quale Suarez confuta, dal punto di vista dell'univocità scotistica, sia l'analogia di proporzionalità, sia l'analogia di attribuzione estrinseca, consiste in un principio che è da lui medesimo ammesso: « ratio entis omnino absolute et intrinsece ac proprie concipitur in creatura ». Anche questa volta l'univocazione dell'ente è evitata da Suarez col fare valere che il nome ente implica una subordinazione necessaria di molti *ad unum*, la quale comporta una vera e propria analogia risultante *ex rebus ipsis* così subordinate in modo necessario.

Proprio questo carattere del concetto di ente viene messo avanti da Suarez quando egli giustifica il fatto che l'attribuzione intrinseca basti a fondare l'analogia:

ipsum ens, quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se et quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit nisi cum habitudine et dependentia a Deo; ergo in hoc deficit a ratione univoci, nam univocum ex se ita est indifferens ut aequaliter et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum ad inferiora descendat; ergo ens respectu Dei et creaturarum merito inter analogia computatur.

Ma, stabilito questo, Suarez non può fare a meno di soggiungere quanto segue:

Quamquam, ut verum fatear, inter eos qui admittunt unum conceptum confusum entis vix potest esse in hac quaestione dissensio de re, sed de modo loquendi; nam sine dubio habet ens magnam similitudinem cum terminis univocis, cum medio uno conceptu absolute et sine addito de Deo et creatura praedicetur.

La questione è quindi di solo nome tra Suarez e gli scotisti. La differenza tra loro è che questi ultimi sostennero l'univocazione dell'ente perché guardarono solo alla convenienza tra Dio e le creature nel concetto di ente. Mentre Suarez tiene soprattutto conto del « modus quo ratio entis in Deo et aliis reperitur », e perciò s'avvede che il concetto molto s'allontana da una vera univocazione, e fonda, al contrario, una analogia<sup>19</sup>.

Delle dottrine di Gabriel Vazquez concernenti l'analogia riterremo solo quelle utili a farci comprendere il successivo svolgimento della disputa. Anzitutto, per questo autore il significato immediato dei nomi analoghi è costituito dai loro analogati:

Sunt igitur nomina analogia, quae significant proxime ipsa analogata, licet cum aliqua inter se convenientia, & proportione, minus, scilicet, principalis analogati ad magis praecipuum: quod ideo simpliciter, & absolute tale dicitur, aliud autem, vel alia, quae analogice dicuntur ad primum, non dicuntur simpliciter talia, sed cum additamento.

Non per questo ogni analogia è metaforica, « sed minus praecipuum analogatum proprie tale est, etsi cum additamento, & attributione ad primum, & principalius ». Onde, coloro che reputano che l'accidente sia ente « extrinseca tantum denominatione, & secundarie », e che in questo stesso senso sia da dire sana la medicina, non credono per questo che questa analogia includa una metafora. Non sembra dubbio dalle discussioni svolte da Vazquez sui testi aristotelici, che l'*additamentum* per il quale gli analogati secondari si differenziano dall'analogato principale, sia un *additamentum diminuens*.

Contro tutte le scuole antiche e recenti, che sostengono l'unità del concetto significato dai nomi analoghi, e contro tutte le interpretazioni antiche e recenti di codesta unità, Vazquez sostiene che il significato immediato del nome sono gli stessi analoghi: « Nostra tamen sententia est, analogis non dari unum conceptum communem, sed ipsa proxime significari eodem nomine: id quod ex ipsa analogorum definitione constat ». Questo insegnano circa il concetto obbiettivo Gaetano, Ferrariensis e Soto con alcuni piú recenti autori. Questo è l'insegnamento del Ferrariensis e di altri ancora circa lo stesso concetto formale. Vazquez adduce le ragioni del Ferrariensis, e ne conclude: « unde analogum transcendit omnia analogata, non tamen secundum communem conceptum,

---

<sup>19</sup> SUAREZ F., *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. IV, 1962, pp. 219-240 (D. XXVIII, s. III).

sed secundum plures, quos immediate significat, & quibus solum nomen proprie commune est ».

La *transcendentia*, che serviva a Suarez per sostenere l'analogia del concetto uno dell'ente, serve ora a Vazquez per negare, in virtù dell'analogia, l'unità del concetto comune, e sostituire ad esso la pluralità dei concetti, cui è comune soltanto un nome. Per Suarez il concetto uno dell'ente era analogo perché *transcendens*. Per Vazquez l'analogo perché *transcendens* comporta non un solo concetto, ma una immediata pluralità di concetti. Nel rispondere agli avversari Vazquez osserva che l'intelletto concepisce il nome analogo sotto un concetto confuso attuale, « non quidem concipiendo unum quid eis commune, sed plura simpliciter diversa, licet cum aliqua convenientia, & proportione ». Dalla risposta da lui data ad una seconda argomentazione, risulta che la convenienza di cui discorre non è *propria, & stricta*, ma *secundum quid*. È un'attribuzione ed una proporzione *inter particularia*. Essa non è comprensibile senza ammettere l'inclusione attuale almeno confusa dei particolari nel significato analogo. Onde, dai particolari stessi non risulta più possibile astrarre *unus conceptus*.

Vazquez non ritiene possibile conservare insieme l'analogia e l'unità del concetto comune di ente. È contro questa unità che egli prende posizione nel confutare l'univocità dell'ente reale sostenuta da Duns Scoto e dagli scotisti, e insieme da tutti i *Nominales*, per testimonianza di Gabriele Biel.

Per Vazquez è vera la dottrina opposta, sostenuta dal Gaetano e da altri, per la quale non si dà un concetto comune dell'ente, e per conseguenza nemmeno la sua univocità:

Ratio ergo entis non est una communis omnibus entibus particularibus. Sic enim esset universalis, & univoca, sed sola vox est communis proxime significans decem rationes particulares praedicamentorum; substantiam quidem simpliciter, alias vero cum additamento, quia non sunt simpliciter entia, sed entis entia.

Vazquez risponde alle ragioni di Duns Scoto, che al massimo dalla sostanza e dall'accidente « solum potest abstrahi unus conceptus secundum quid », ed in ultima analisi « ideo solum erit unus conceptus secundum quid, simpliciter vero plures »<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> R. P. GABRIELIS VAZQUEZ Bellomontani, Theologi S. J., *Disputationes Metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum*, Antverpiae, apud Joannem Keerbergium, 1618, pp. 3-21. Sull'unità *secundum quid*, ma non *simpliciter*, del

9. - Colui che con piú chiarezza e vigore ha sostenuto che l'ente è analogo in virtù della sua *transcendentia*, è Pedro Hurtado de Mendoza. Abbiamo veduto che questa dottrina aveva una sua preparazione storica in Suarez. Se dobbiamo credere a Bartolomeo Mastrio, Hurtado non fu il solo sostenitore della dottrina. Questa aveva anche altri fautori, come Didacus a Jesu<sup>21</sup>.

Il problema piú arduo e meno chiarito circa l'analogia per Hurtado de Mendoza è se si diano degli analoghi in senso proprio, e in che cosa consista l'analogia. Hurtado contrappone insieme la scuola tomistica e la scuola nominalistica alla scuola scotistica:

Igitur in Thomistarum & Nominalium schola vulgo dicitur ens esse analogum substantiae & accidenti, Deo, & creaturis... Quibus, cum Scoto refragantur Scotistae, enti univocationem adscribentes.

È uno *status quaestionis* certo non comune a quel tempo. Infatti, abbiamo veduto Gabriel Vazquez richiamarsi all'autorità di Gabriele Biel, ed avvicinare i nominalisti agli scotisti a proposito del concetto di ente. Ma Hurtado de Mendoza fa vedere che l'alternativa posta dagli scotisti tra la completa identità e la completa diversità della *ratio* implicata dalla definizione dei nomi analoghi, e tra la unità del concetto e la comprensione dei suoi inferiori dissimili, vale tanto contro la dottrina tomistica dell'astrazione, quanto contro la dottrina nominalistica della percezione confusa degli individui:

Duo animadvertit, primum non effugere hanc difficultatem, qui negant obiectivas praecisiones, sed eandem vim eam habere in Thomistarum Nominaliumque sententia: nam quod Thomistis obijcitur de ratione abstracta, obijcitur Nominalibus de singularibus confuse, ut similibus cognititis, quia ultime videntur aliqua singularia in singulari, eorum differentia explicite cognita... Ratio huius est, quia ad illum conceptum confuse terminatum ad singularia ut similia, exiguntur omnino eadem, quae ad conceptum abstractivum. Unde illa quaestio utrum detur una ratio abstracta analogis? eadem est ac si a Nominalibus quaeras utrum analogae sint ita similia, ut possint cognosci ut similia, non cognita eorum dissimilitudine? quae quaestio in utraque schola eisdem rationibus est habenda.

---

concetto analogo in Vazquez insiste molto SOLANA M., *Historia de la Filosofía Española, Epoca del Renacimiento*, Madrid, tomo III, 1941, pp. 432-433.

<sup>21</sup> RR. PP. BARTHOLOMAEI MASTRII de Meldula, et BONAVENTURAE BELLUTI de Catana, O. M. C., *Philosophiae ad mentem Scoti Coursus Integer*; R. P. BARTHOLOMAEI MASTRII de Meldula O. M. C. Tomus Quartus, Venetiis, apud Nicolaum Pezana, 1708, p. 56 col. 1, n. 109.

Hurtado de Mendoza non si fa smuovere dalle argomentazioni scotistiche che fondano l'univocità del concetto di ente sull'unità del concetto comune astratto dagli inferiori. E respinge perciò tutte e due le maniere escogitate dagli scolastici per sfuggire alle conseguenze della dottrina scotistica. La prima, che sostiene che l'ente conviene in assoluto alle sole sostanze, e non agli accidenti, è giudicata da Hurtado addirittura priva di valore filosofico:

Haec sententia non videtur digna homine philosopho, impugnatur primo, quia non admittit analogiam, cuius omnia analogata intrinsece habeant rationem analogam contra communem dialecticorum ac philosophorum consensum.

Tanto più è falsa questa dottrina, in quanto essa ammette l'analogia dell'ente per Dio e per le creature. E perciò bisognerà pur concluderne che l'ente conviene in assoluto a Dio, ed alle sostanze create solo *secundum quid*. Il che per Hurtado è affatto insostenibile.

La seconda maniera di evitare la dottrina scotistica è quella di Vazquez, e consiste nel negare che si possa astrarre il concetto di ente dalla sostanza e dagli accidenti, da Dio e dalle creature. A Vazquez, il quale argomenta che tale concetto astratto sarebbe univoco e non analogo, Hurtado risponde che proprio questo sostiene Duns Scoto, e che perciò Vazquez prima doveva provare l'analogia dell'ente, e quindi negare la univocazione dell'ente astratto. Ha ragione Suarez quando dice che bisogna prima negare l'analogia dell'ente che l'unità del concetto di ente.

Hurtado de Mendoza distingue l'astrazione degli univoci da quella degli analoghi. La prima è più perfetta della seconda,

quia ratio univoca habet duos conceptus adaequate distinctos: ad abstractionem vero analogam sufficit concipere rationem communem sine particulari, quamvis particularis non possit concipi sine communi. Itaque cognoscitur explicitè ratio entis non cognitò in particulari accidenti, vel substantia, quod est abstrahere a substantia, & accidenti.

Questa distinzione non è adeguata, ma inadeguata. Infatti, l'ente non è accidente nel suo concetto formale, mentre l'accidente è *formaliter ens*. Diversamente accade per l'*animal*. Questo non è *formaliter* razionale, come nemmeno il razionale è *formaliter animal*. Appunto perciò Hurtado sostiene che la astrazione degli univoci è più perfetta, e comporta la distinzione adeguata tra due concetti.

Questa dottrina dell'astrazione dei termini analoghi permette di com-

prendere la conclusione di Hurtado: « Datur ergo unus conceptus entis abstractus a substantia & accidenti, Deo & creaturis ». E con ciò la replica perentoria da lui data a Vazquez. Se si nega tale concetto, l'ente non sarà piú né univoco, né analogo. La dottrina per la quale l'intelletto coglie immediatamente in particolare la sostanza e l'accidente « fundat solum aequivocationem ». Nel tentativo di difendere l'analogia, Vazquez la distrugge. Non si può negare che Hurtado de Mendoza, elevando l'accusa di avere sostenuto l'equivocazione dell'ente, colga uno degli aspetti piú caratteristici ed indubitabili della teoria di Vazquez sull'analogia.

Hurtado sostiene, dunque, l'astrazione oggettiva dell'ente dai suoi inferiori, e per questo già si avvale dell'argomentazione che l'ente trascende la sostanza e l'accidente, e che perciò se ne distingue come il superiore rispetto all'inferiore, per una distinzione di ragione che basta a separare il suo concetto dai concetti dei termini ad esso inferiori.

Stabilita l'unità del concetto analogo di ente, Hurtado de Mendoza procede a dimostrare in che cosa consista questa analogia. Prima di tutto contesta che essa abbia il suo fondamento « in dependentia unius entis ab alio ». A suo giudizio, nel concetto dell'ente come tale non si scorge altro che la *ratio habendi esse*, e non già un'ineguaglianza, per cui sarebbe contratto prima dalla sostanza che dall'accidente, prima da Dio che dalla creatura: « non visis rebus, quae sunt priores, earum prioritas videri non potest ». L'ordine agli inferiori, infatti, non è contenuto nella *ratio communis* in modo formale ed esplicito, ma solo in modo materiale e confuso. Hurtado de Mendoza argomenta ancora che la dipendenza è compatibile con l'univocazione, e che perciò essa non basta a costituire l'analogia. Questo punto è svolto con larghezza e giustificato contro le possibili obiezioni.

Dopo avere criticato a lungo la dottrina che fonda l'analogia sulla dipendenza, la quale è sostenuta da molti *Recentiores* pei quali Hurtado de Mendoza manifesta un indubbio rispetto, egli ci dice finalmente che « analogia consistit in transcendentia ». Il concetto di *transcendentia* è da lui cosí definito: « Transcendentia est, quando unus conceptus communis imbibitur in omnibus differentiis, ita ut nulla sit, quin talem conceptum includat ». Egli accoglie volentieri la dottrina di altri dottori a lui contemporanei che fanno consistere l'analogia propria nella *transcendentia* perché mediante quest'ultima « facile explicatur propotionalis convenientia conceptus obiectivi ».

La dottrina di Hurtado sull'analogia di *transcendentia* è facilmente

riconducibile a quanto egli ha detto a proposito dell'astrazione dei concetti analogici. La differenza fisica comporta ed esige la distinzione reciproca tra due *res*. Invece, la distinzione metafisica non è che una conoscenza confusa, la quale può darsi « ex parte conceptus communis » senza che per questo debba darsi « ex parte conceptus particularis ». Il concetto comune dei termini trascendentali « quidditative efficitur perfectior in inferioribus quia formaliter imbibitur in illorum differentiis, ut ens in substantia ». Ora, il concetto trascendentale, quando è pensato *secundum rationem communem*, è identico, e non lascia scorgere alcuna dissomiglianza. Quando, invece, è pensato *in aliquo inferiori*, allora è *dissimilis sibi ipsi*. Da questi diversi punti di vista l'ente possiede eguaglianza ed ineguaglianza, identità e diversità,

quia ratio communis entis est aequalis in statu abstractionis, quia in illo nulla cernitur inaequalitas, sed omnia inferiora sunt similia, ut homo & leo in animali, & ratio entis particularis est inaequalis, etiam in ratione formali entis in statu contractionis: quia differentia accidentis, ut differentia, est formaliter ens, & illa est inaequalis differentiae substantiae, quae etiam formaliter est ens; ergo substantia & accidentis differunt per conceptum formalem entis contracti, & conveniunt in conceptu entis abstracti.

Da ciò risulta che la *transcendentia* fonda l'analogia, e che questa consiste in essa. Infatti, questa è proprio la differenza che sussiste tra concetto univoco e concetto analogo. L'univocazione esige non solo che nel concetto comune non appaiano dissomiglianze, ma ancora che questo stesso concetto comune « etiam in differentiis, sit idem, nec dissimilis sibi ». Essa esige ancora che la contrazione del concetto comune negli inferiori avvenga mediante un altro concetto, nel quale il concetto comune non sia incluso.

Si enim idemmet conceptus in statu abstractionis est diversus a se ipso ut est contractus: ergo non est omnino idem, sed partim idem in abstractione, & partim diversus in contractione.

Proprio questo è il carattere del concetto analogico in quanto si distingue dal concetto univoco. Ma il concetto analogico possiede tali caratteri solo come *conceptus transcendens*. Ed è quindi la *transcendentia* a fondare la sua analogia.

Hurtado de Mendoza illustra a lungo la differenza « inter conceptum transcendentem & non transcendentem », nella quale è da lui riposta la ragione intrinseca dell'analogia del concetto di ente. Hurtado riporta a Fonseca la dottrina che stabilisce questa differenza. Inoltre, re-



puta che, per il modo con il quale l'analogia dell'ente è stata da lui sostenuta, le sue conclusioni rimangano valide anche nella dottrina dei nominalisti. Osserveremo, infine, che egli respinge con fermezza la dottrina, secondo la quale per l'infinita distanza che c'è tra Dio e l'ente creato, quest'ultimo « simpliciter non est ens ». Risponde Hurtado:

Sed haec ratio, licet metaphorice concionatori deserviat, metaphysice tamen examinata nullius est momenti, quia tam proprie reperitur in homine ratio entis, quam in Deo. Non enim comparantur sicut risus pratum & homini. Pratum enim nullum habet proprie risum. Quis autem dicat hominem tam improprie esse ens, quam pratum ridere? <sup>22</sup>.

10. - Accanto a questi nuovi modi di giustificare l'analogia, tra la fine del Cinquecento ed i primi del Seicento continuò ad essere sostenuta la dottrina tradizionale di Fonseca e dei grandi tomisti spagnuoli della seconda metà del XVI secolo. Tra questi altri autori più tradizionalisti fu, però, crescente l'influsso dell'analogia di proporzionalità del Gaetano. Sicché la dottrina tradizionale ha per lo più l'effetto di portare ad una interpretazione moderata di quest'ultima.

Caratteristica, da tale punto di vista, è la posizione assunta dalla *Dialettica Conimbricense*. Questa ricava dal Gaetano la generale tripartizione degli analoghi in analoghi di ineguaglianza, di attribuzione e di proporzionalità. Questi ultimi preferisce denominarli analoghi di proporzione seguendo l'uso di Fonseca. I Conimbricensi distinguono la proporzionalità in propria ed impropria. Essi sostengono con le argomentazioni di Gaetano e di Occam il carattere estrinseco che compete alla forma negli analogati secondari dell'analogia d'attribuzione. Ma contro Occam difendono l'analogia di proporzionalità, e rifiutano di ridurla alla mera univocità. I Conimbricensi riconoscono, tuttavia, che per l'analogia di attribuzione si esige solo la relazione essenziale con l'analogato principale, e non che la forma sia denominata in modo estrinseco o intrinseco negli analogati secondari. Essi ritengono più probabile la dottrina per la quale il concetto di ente è una *ratio quaedam confusa*, e meno sostenibile la dottrina per la quale l'ente, e gli analoghi di proporzione propria, hanno un concetto obbiettivo astratto dagli inferiori ed atto ad essere conosciuto in modo distinto. Per conseguenza, pos-

---

<sup>22</sup> *Universa Philosophia* a R. P. PETRO HURTADO DE MENDOZA Valmasedano e S. J., Nova Editio, Lugduni, sumpt. Ludovici Prost Haeredis Roville, 1624, pp. 111 col. 1 - 124 col. 1.

sono giustificare la loro inclinazione a considerare estrinseca l'analogia d'attribuzione. Ma insieme si deve notare che, se essi col Gaetano considerano analoghi per antonomasia gli analoghi di proporzione, non sono tuttavia inclini a considerare abusive le altre forme dell'analogia. La piú cospicua conseguenza della dottrina da loro accettata sull'unità del concetto di ente è che per essi è ben chiaro e fermo che per avere un'analogia non basta istituire un qualunque confronto, ma si esige solo quel confronto che si dà *in natura transcendente*. Infatti, i Conimbricensi osservano:

hoc ergo differunt comparatio in natura univoca, & analogica, quod illa fiat in ratione non transcendente, haec vero maxime, quod Adversarij cum concedant in ente, non est, cur negent in principio, & ceteris analogis per proportionem <sup>23</sup>.

Anche Antonio Rubio riporta la tripartizione dell'analogia dovuta al Gaetano. Ma poi non ammette che una sola specie d'analogia: l'analogia di attribuzione. Rubio reputa che la proporzionalità non basti per sé sola a costituire una distinta specie di analogia, giacché essa si ritrova anche tra termini affatto univoci, o affatto equivoci. Ma contro Suarez sostiene che, quando si congiunga con l'attribuzione, e si riduca a questa, la proporzionalità abbia valore analogico, sebbene non *ratione sui*, ma sempre *ratione attributionis*. Rubio abbraccia l'opinione comune ai moderni, per la quale non è necessario che nell'analogia di attribuzione il concetto sia intrinseco solo all'analogato principale. Egli intende per attribuzione qualunque rapporto « unius ad alterum, vel multorum ad unum », in ordine al quale i termini secondari siano detti tali. Ed è perciò indifferente che la forma sia in tutti gli analogati, o solo nell'analogato principale.

Circa l'analogia dell'ente Rubio sostiene, invece, che l'attribuzione è intrinseca per Dio e per la creatura, per la sostanza e per l'accidente. In conformità con la sua generale dottrina sull'analogia, ammette che rispetto alla sostanza ed all'accidente, rispetto a Dio ed alla creatura, l'ente sia analogo solo per attribuzione. Possiamo concludere che Antonio Rubio, mentre si differenzia nettamente da Suarez circa la questione dell'unità del concetto di ente, si accorda sostanzialmente con lui sul problema dell'analogia dell'ente. La sola differenza è che Rubio, pur

---

<sup>23</sup> *Commentariorum Collegii Conimbricensis e S. J. In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae, Partes Duae*, Venetiis, apud Andream Baba, 1616, pp. 212A-219B.

reputando che solo l'attribuzione costituisca una vera analogia, concede che per Dio e per le creature, per la sostanza e per l'accidente, l'attribuzione si configuri anche come proporzionalità. Suarez ci sembra piú risoluto nel sostenere l'esclusivo valore dell'analogia d'attribuzione intrinseca a discapito di ogni possibile accoglimento della proporzionalità. E perciò Antonio Rubio si presta anche ad essere interpretato come l'autore di una dottrina intermedia tra quella di Suarez e quella di Fonseca<sup>24</sup>.

Piú che negli autori gesuiti, i quali spesso la congiungono con la dottrina di Fonseca, o con la dottrina di Suarez, la teoria del Gaetano trovò piú completa accoglienza tra autori di altri ordini religiosi. Francisco de Araujo, che in Ispagna fu l'alfiere della riscossa domenicana contro i gesuiti, svolse la sua notevole trattazione come un commento all'opuscolo *De Analogia Nominum* del Gaetano. Araujo è ben conscio del fatto che Gaetano è stato il primo a trattare in modo unitario tutta la materia concernente l'analogia. Sa che l'opuscolo risulta difficile ed oscuro perché opera giovanile, e si propone di chiarirne e svolgerne il contenuto, e insieme di difenderne la dottrina dalle argomentazioni piú valide elevate contro di essa dai *neoterici*. I quali, se si giudica dal *Prologus* al *Commento* di Araujo *alla Metafisica*, non pare che possano essere altri che i gesuiti.

Per Araujo la divisione dell'analogia in analogia di attribuzione e di proporzionalità, e la suddivisione di quest'ultima in propria ed impropria, sono rette ed adeguate. Il senso proprissimo e primo dell'analogia è quello della proporzionalità propria. Negli altri suoi significati l'analogia « *salvatur per posterius, & secundum quid duntaxat* ». Tale dottrina è attribuita da Araujo anzitutto al Gaetano, ma poi anche a Soto, Alberto Magno e Domenico di Fiandra. È, dunque, certo che Araujo segue un'interpretazione misurata della dottrina del *De Analogia Nominum*. Giacché riconosce come vera analogia l'analogia d'attribuzione e di proporzionalità metaforica. Araujo approva ed ammira l'ordine seguito dal Gaetano che dalla considerazione dei sensi meno veri e meno propri passò a quello vero e proprissimo, affinché potesse meglio accertare la natura e le condizioni dell'analogia.

---

<sup>24</sup> R. P. ANTONII RUVIO Rodensis, Doctoris Theologi, S. J., *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam: una cum dubiis & quaestionibus hac tempestate agitari solitis*, Coloniae Agrippinae, Apud Ioannem Crithium, 1621, pp. 148 col. 1 - 176 col. 1.

Contro Suarez Araujo sostiene che l'analogia, la cui « ratio intrinsece, & absque metaphora salvatur in suis analogatis », è, come tale, di proporzionalità. Egli distingue con rigore l'analogia di attribuzione dall'analogia di proporzionalità metaforica, e rifiuta perciò di ridurre con Suarez la prima alla seconda. Contro Fonseca questo domenicano argomenta in modo davvero sottile e squisitamente metafisico. A suo giudizio, Fonseca ammette che l'analogia in genere si divida *ex aequo*, e quasi in modo univoco, in analogia di attribuzione ed analogia di proporzionalità. Questo acerrimo avversario dei gesuiti ha trovato, dunque, la maniera di respingere Fonseca nella mera univocazione dell'ente. Poiché secondo lui Fonseca tratta l'analogia come un genere univoco rispetto alle sue due specie, e con ciò finisce col subordinare l'analogia all'univocità. Araujo ha buon gioco a sostenere che la divisione dell'analogia in genere non è univoca, ma anch'essa analogica, e naturalmente secondo un'analogia di proporzionalità. Col che ottiene anche di confermare il primato della proporzionalità sull'attribuzione. Solo l'analogia di proporzionalità per Araujo è veramente media tra gli univoci e gli equivoci. L'analogia di attribuzione, invece, è più vicina all'equivocità che all'analogia vera e propria.

Araujo conferma il valore di tutte le proprietà assegnate dal Gaetano all'analogia di attribuzione, compresa quella per la quale questa analogia è di denominazione estrinseca. Lo stesso giudizio viene dato da lui per le proprietà dell'analogia di proporzionalità considerate dal Gaetano. Araujo tratta, quindi, l'analogia dell'ente, e, come ci si poteva aspettare da tutta la sua trattazione dell'analogia, stabilisce con i tomisti, col Gaetano e con Fonseca, che essa è duplice: di attribuzione estrinseca e di proporzionalità propria. Il senso assoluto dell'analogia che si dà tra Dio e le creature, tra la sostanza e gli accidenti, è l'ultimo, di proporzionalità propria. Per ciò che Araujo ha detto in precedenza, l'analogia d'attribuzione intrinseca, sostenuta da Suarez, è da considerare affatto fittizia<sup>25</sup>.

Anche Eustachius a S. Paulo, il cui manuale fu tanto apprezzato da Cartesio, accolse come valide tanto l'analogia d'attribuzione, quanto l'analogia di proporzionalità, sia in sede logica, sia in sede metafisica. La

---

<sup>25</sup> *Commentariorum in Universam Aristotelis Metaphysicam Tomus Primus*, Autore Fr. FRANCISCO ARAUXO, Burgis et Salmanticae, ex Officinis Typographicis Ioannis Baptistae Varesij, & Antoniae Ramirez Viduae, 1617, pp. 433 col. 1 A - 497 col. 1 C.

sua trattazione è molto limpida, ma priva di pregi speculativi. La fortuna avuta da Eustachius a S. Paulo presso Cartesio ci induce, tuttavia, a ricordare la teoria in lui sostenuta<sup>26</sup>.

11. - Al principio del Seicento l'analogia dell'ente era fortemente sostenuta nella scolastica cattolica con dottrine sia nuove sia tradizionali. Nei decenni successivi, mentre le maniere tradizionali di difendere l'analogia venivano accolte dalle grandi trattazioni dei tomisti domenicani e carmelitani, proprio dalla critica interna delle dottrine nuove sull'analogia, alcuni autori della Compagnia di Gesù furono condotti a rivalutare in modo radicale l'univocità dell'ente.

Tra questi ultimi, Rodrigo de Arriaga si spinse ben oltre la dottrina sostenuta dai medesimi scotisti seicenteschi, perché giunse a respingere apertamente la *transcendentia* dell'ente. Arriaga espone la dottrina dei termini analoghi propri ed impropri, e considera propri gli analoghi di ineguaglianza, che però sono affatto univoci, e gli analoghi di proporzionalità. Impropri sono gli analoghi metaforici e gli analoghi d'attribuzione. Egli pone la questione se si diano degli analoghi propri. Per tutta la trattazione dell'analogia rinvia a Suarez e ad Hurtado de Mendoza.

Arriaga dice subito, proprio al principio della discussione, che la cosiddetta analogia dell'ente non è stata chiarita a sufficienza, e che essa è piuttosto una equivocazione o una univocità. Della sua dottrina noi riterremo solo gli elementi più utili e caratteristici, senza pretendere di trattarne con completezza.

Vazquez e Fonseca, seguendo Gaetano, reputarono che fosse contraddittorio ammettere un concetto comune obbiettivo dell'ente, perché, se questo si desse, sarebbe univoco. Questa non è una difficoltà per Arriaga, aperto fautore dell'univocità dell'ente. Ma la conseguenza ricavata da Fonseca e da Vazquez, neppure si può dire vera, perché è negata da molti. Nemmeno è vero che l'ente sia formalmente incluso nelle differenze, al punto da non poterne essere separato. Arriaga precisa con energia che la separazione, di cui qui si discorre, non è reale, ma soltanto mentale: « Solum ergo debes tibi persuadere, hanc praeci-

---

<sup>26</sup> *Summa Philosophiae quadripartita, De rebus dialecticis, moralibus, physicis, & metaphysicis*, auctore FR. EUSTACHIO A SANCTO PAULO, ex congregatione Fuliensi, ordinis Cisterciensis, Coloniae, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzneri, 1616, *Pars Prima Dialecticae* pp. 18-21; *Quarta Pars Summae Philosophiae, Prima Pars Metaphysicae*, pp. 14-16.

sionem nihil aliud esse, quam ens cognosci sine differentiis: & hoc dicimus separari per intellectum ens a differentiis ». L'ente potrà, dunque, essere concepito senza le differenze, sebbene queste non lo possano senza l'ente. Arriaga sostiene così che tra l'ente e le differenze sussiste lo stesso rapporto che c'è tra un termine univoco ed i suoi inferiori, come tra *animal* ed *homo*. Con Suarez ed Hurtado de Mendoza egli ammette, in conclusione, che si possa astrarre il concetto di ente dalle differenze.

Dopo avere sostenuto l'unità del concetto astratto di ente, Arriaga, in accordo con Hurtado e con molti altri gesuiti recenti, prova che la partecipazione del concetto di ente mediante un ordine di dipendenza, non è sufficiente a fondare l'analogia. Infatti, la *ratio entis*, pensata in astratto, non significa alcuna dipendenza. S'aggiunga che l'*ens ut praecisum* viene conosciuto solo « secundum rationem convenientiae, non vero secundum rationem differentiae ». Ad Hurtado de Mendoza Arriaga contesta, invece, che Fonseca fosse un sostenitore dell'analogia dell'ente per *transcendentia*. Fonseca sostenne solo l'analogia d'attribuzione, e riconobbe che, se il concetto di ente fosse *unus praecisus ratione*, esso sarebbe univoco. Questo è a favore di Arriaga, e contro Hurtado de Mendoza. Con il quale Arriaga riconosce che la questione è più di nome che di sostanza. Giacché, una volta che si sia stabilito che c'è una differenza vera e reale tra alcuni predicati comuni, chiedersi poi, se, a cagione di questa differenza, alcuni di essi siano da chiamare univoci, e alcuni altri analoghi, « quaestio est de voce ». La questione ha, tuttavia, qualche consistenza reale, quando la si mette in rapporto con la definizione dell'analogia accolta da tutti.

Perciò, contro l'analogia di *transcendentia* sostenuta da Hurtado de Mendoza, Arriaga osserva che l'ente non può essere reso né diverso né più perfetto dalle differenze, perché queste non spettano al suo concetto. Non è quindi vero che l'ente sia diversificato da sé medesimo nelle differenze. Esso lo è, ma da qualcos'altro che non appartiene al suo concetto. Arriaga osserva ancora che i due stati d'astrazione e di contrazione sono tra loro ripugnanti, onde non possono essere congiunti insieme nel concetto di ente, come pretende Hurtado de Mendoza. E perciò, anche ad ammettere la *transcendentia entis* alla maniera di Hurtado, non ne segue che l'ente sia analogo. Conclude Arriaga:

ergo vox haec semper est univoca, quod enim per alias voces diversas, & conceptus illis respondentes postea significetur differentia, non facit ipsum ens diversum, ut per se patet.

Nel polemizzare contro la difesa fatta da Oviedo dell'analogia di *transcendentia* di Hurtado, Arriaga precisa ancora una volta che la questione tra lui ed Hurtado è « de nomine, quia de re in ea transcendentia entis iam convenimus pro praesenti quaestione ». Che poi Hurtado « vocet ens eam ob causam analogum, nos vero id negemus, quaestio est de nomine ». Ma nel seguito Arriaga conclude che, altrettanto bene che l'*animalitas* dalla razionalità, l'ente può « praescindi formaliter a differentiis »; e che perciò « absolute ens non esse magis transcendens, quam alias rationes superiores; & consequenter, neque ex hoc capite illud posse ullo modo dici analogum ». Alla obiezione che contro l'opinione comune non vi saranno più *praedicata transcendentia*, Arriaga risponde:

Admitto nunc sequelam. Fateor tamen, posse dici transcendentia, eo quod sint universalissima: in omnibus enim entibus reperiuntur, quod non habent alia genera inferiora. Respectu autem suorum inferiorum, non magis transcendens est ratio entis, quam animalis respectu suorum differentiarum.

Arriaga ammette che si può concepire un predicato particolare senza sapere ancora se sia un vero ente. L'univocazione dell'ente per lui è completa e rigorosa. Nessuna delle ragioni addotte per provare l'analogia dell'ente vale più per questo che per le altre ragioni comuni che da tutti sono dette univoche. « Ideo concludendum censeo, ens ut sic esse omnino Univocum ». Non ci sono analoghi propri, di proporzione o di ineguaglianza, ma solo impropri, di attribuzione o metaforici. La dottrina di Arriaga è sostenuta dalla scuola scotistica e dai nominalisti. Arriaga riproduce lo *status quaestionis* di Fonseca. Ricorda che quest'ultimo ammette l'univocazione dell'ente, quando questo sia concepito come astratto dagli inferiori, e che Hurtado de Mendoza concede che vi sono molti predicati comuni in modo univoco a Dio ed alle creature.

Arriaga mette in guardia il lettore dal credere che chi sostiene l'univocità dell'ente renda le creature eguali a Dio. Ripete che la questione è *de nomine*. Nessuno nega che la *ratio entis* sia contratta in Dio mediante una differenza infinitamente più perfetta che nella creatura. Nessuno nega che Dio sia indipendente dalla creatura, e che questa dipenda da Dio. Nessuno, del pari, che alcuni predicati distano più di altri *a ratione communi*. Così, la sostanza è più vicina all'ente che l'*animal*, e questo più del *rationalis*. Ed è una questione *de nomine* stabilire se per questa differenza nella contrazione, o per questa maggiore distanza,

l'ente sia da dire analogo o no. Per Arriaga è la *praecisio entis* a postulare l'univocazione. E se egli non si accoda alla dottrina comune, come dovrebbe fare in una questione *de solo nomine*, questo avviene perché l'analogia è più comune solo tra i tomisti, mentre scotisti e nominalisti stanno per la dottrina di Arriaga. Questi concede al massimo che l'ente è analogo per una analogia di ineguaglianza, la quale non è rigorosa.

La conclusione ultima di Arriaga è che l'ente non è altro che un genere, al pari di *animal*. L'ente lo sarebbe anche se trascendesse le differenze, purché fosse univoco: « quod ulterius suadetur absolute ex dictis *Sectione praecedenti*, in qua reieci transcendentiam entis, erit ergo absolute & simpliciter genus, non secus quam animal, vivens, &c. ». Arriaga adduce a proprio sostegno il Damasceno che fa della sostanza un genere comune a Dio ed alla creatura <sup>27</sup>.

Non meno risoluto di Arriaga nel sostenere l'univocazione dell'ente è Francisco de Oviedo, anche se non si spinge fino a negarne la *transcendentia*. Egli espone con cura la divisione degli analoghi seguendo le trattazioni di Gaetano e di Hurtado de Mendoza, e rigetta la distinzione ammessa da molti tra analoghi propri ed impropri. Anche Oviedo intende dimostrare che la *transcendentia* e la dipendenza dell'ente non ne impediscono l'univocazione al creato ed all'increato, alla sostanza ed all'accidente. Contro Arriaga egli ammette la *transcendentia entis* sia rispetto a tutti gli inferiori diretti, sia rispetto alle differenze, la quale fu insegnata da Hurtado de Mendoza e da quasi tutti i dottori, come si può vedere in Suarez.

Con Duns Scoto e gli scotisti, con Capreolo, Javelli e Soto, con Suarez, Hurtado de Mendoza, Arriaga e quasi tutti i *recentes*, Oviedo ammette che si dia un concetto di ente comune all'ente creato ed all'increato, alla sostanza ed all'accidente. La dottrina opposta è sostenuta da Gaetano, Ferrariensis, Fonseca, Vazquez e dai tomisti in genere. La tesi di Oviedo è la seguente:

Ens in tota sua latitudine potest cognosci confuse per conceptum quemdam non discernentem inter substantiam & accidens, inter ens creatum & increatum: ergo potest cognosci conceptu quodam, ex vi cuius dicatur unum commune entibus particularibus.

---

<sup>27</sup> R. P. RODERICI DE ARRIAGA Hispani Lucroniensis e S. J., *Cursus Philosophicus*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Antonii Huguetau, & Guilielmi Barbier, 1669, pp. 179-187.



L'unità di tale concetto è quella di un universale. L'uomo ed il cavallo sono conosciuti « conceptu quodam confuso, & universali » perché hanno connotati comuni e simili. Del pari, Dio e l'ente creato, la sostanza e l'accidente, hanno connotati comuni pei quali sono conosciuti. Potranno perciò essere conosciuti con una cognizione che conferisce loro l'unità di un universale, « cum haec unitas tantum consistat in cognitione ex vi cuius singularia omnia repraesentantur per connotata similia, & omnibus communia ».

Gli avversari cercano di confutare la dottrina accolta da Oviedo mediante la *transcendentia entis*. Ma Oviedo ribatte che le differenze non possono essere separate dall'ente, mentre questo può essere separato dalle differenze: « non enim haec separatio est physica, sed intentionalis ». Non pochi, d'altra parte, ammettono l'unità della *ratio entis* nello stato d'astrazione. Negano, però, che essa sia univoca a cagione della dipendenza con la quale viene partecipata. Oviedo espone e confuta questa dottrina seguendo Hurtado de Mendoza, il quale a buona ragione osserva che « ratio illa communis abstracta » è indifferente alla dipendenza ed alla indipendenza. Dipendenza e contrazione dell'ente, soggiunge Oviedo, non impediscono l'univocazione dell'ente. Per lui l'ente *aeque immediate* si contrae, come per differenze opposte, all'ente increato ed all'ente creato, senza che l'una contrazione anteceda l'altra e sia presupposta all'altra. E lo stesso si verifica per la contrazione dell'ente alla sostanza ed all'accidente creati.

Oviedo passa ad esporre l'analogia di *transcendentia* di Hurtado de Mendoza, e la confutazione fattane da Rodrigo de Arriaga. Egli ribatte punto per punto le ragioni di Arriaga. Nondimeno, reputa che la *transcendentia* di Hurtado non impedisca l'univocazione dell'ente, perché questa esige solamente l'assoluta identità della *ratio* considerata *in statu praecisionis*. Come conseguenza di tutte queste discussioni, Oviedo asserisce che l'unità del concetto astratto di ente comporta la sua univocazione. La dottrina da lui sostenuta è di Duns Scoto e degli scotisti, e tra i nominalisti ha dalla sua Occam, Gabriele Biel, Gregorio da Rimini ed Arriaga. Hurtado de Mendoza non ne è lontano perché ammette che vi sono molti concetti univoci comuni a Dio ed alle creature.

Oviedo conclude la disputa con la critica delle obiezioni residue. Una deve essere messa qui in chiara luce: la confusione della creatura con Dio imputata ai sostenitori dell'univocità dell'ente. Oviedo è preciso e duro sia nell'esposizione, sia nella risposta:

Prima obiectio ex terrore tyronibus incusso peti solet, putant enim nonnulli authores oppositae sententiae minus religiose de Deo philosophari, quando eum cum creatura confundimus, & rationem communem utrique damus, cum inter creaturas, & Creatorem infinita intercedat distantia. Ratio ista propter speciem religionis, & observantiae, quam prae se fert posset movere nonnullum rem non percipientem, non tamen virum mediocriter Metaphysicae principiis instructum.

Dio e la creatura, infatti, sono entrambi enti. Dio è l'ente semplicissimo, perfettissimo ed infinito. La creatura è l'ente finito, partecipato, dipendente e defettibile. Tutto ciò rimane integro sia che si affermi, sia che si neghi l'univocazione dell'ente,

cum unitas, quam Deo tribuimus communem cum creatura, illi sit valde extrinseca, orta tantum ex imperfecto nostro cognoscendi modo, qui Numen illud infinite perfectum ut est in se in hac vita nequit attingere propter illius excellentiam, propriamque imbecillitatem, ac proinde illud cum creaturis confuse cognoscit, quod asserere non est minus religiose de Deo loqui, sed debita humilitate de imbecillitate nostri intellectus sentire.

Circa l'autorità di Aristotele, arrecata dai fautori dell'analogia, Oviedo sostiene che la questione per Aristotele stesso non ebbe tanta importanza da non lasciare libero il giudizio altrui. Quindi, « volo Aristotelis pace, dicere ens esse univocum propter rationes supra datas ». Quanto all'autorità di S. Tommaso, Oviedo le contrappone quella del Damasceno <sup>28</sup>.

In conclusione, per Francisco de Oviedo l'univocità dell'ente non annulla né la *transcendentia* dell'ente medesimo, né l'aseità di Dio, e la dipendenza della creatura da Dio. La separazione metafisica di Dio dalle sue opere rimane integra. La dottrina di Oviedo rispecchia un atteggiamento di modestia intellettuale, ed è priva della pretesa di innalzare la creatura fino a Dio.

Nell'edizione da noi utilizzata del *Cursus Philosophicus* di Arriaga, questi ribatte con energia le argomentazioni di Oviedo a favore della analogia di *transcendentia* di Hurtado de Mendoza. Arriaga osserva che Oviedo, tolta la difesa da lui fatta della dottrina di Hurtado, per il resto usa dei suoi medesimi argomenti per asserire l'univocità dell'ente. Il fondamento di Oviedo è quello stesso di Arriaga: « ad univocationem sufficere, quod ens sit omnino idem in statu abstractionis ».

---

<sup>28</sup> *Integer Cursus Philosophicus* Auctore R. P. FRANCISCO DE OVIEDO S. J., Lugduni, Sumptibus Petri Prost, 1640, tomus II, pp. 262 col. 2 - 274 col. 2.

Per valutare la dovuta portata storica della dottrina di Arriaga e di Oviedo sull'univocazione dell'ente, occorre ricordare che il maggiore scotismo seicentesco vide in esse una tesi estrema. Valga l'opinione che se ne formò Bartolomeo Mastrio, il quale reputò che l'autentica univocazione attribuita all'ente da Duns Scoto e dalla sua scuola fosse compatibile con una certa analogia. Pertanto, Arriaga ed Oviedo sono per lui assertori di una mera univocazione dell'ente senza alcuna commistione di analogia, che essi attribuiscono a torto a Duns Scoto ed alla scuola scotistica. Mastrio riconosce, tuttavia, che la dottrina di Arriaga e di Oviedo ebbe per autore Francesco de Mayronnes.

Mastrio distingue quattro gradi di univocazione. Il primo richiede che la *ratio communis* si partecipi agli inferiori con un medesimo modo d'essere, un medesimo ordine essenziale, ed un medesimo grado di perfezione essenziale. È il modo con cui la specie si comunica agli individui. Quando delle tre condizioni indicate, si verificano solo le prime due, si ha il secondo grado di univocazione. L'esempio è dato dall'*animal* che è partecipato con un grado più perfetto dall'uomo che dal cavallo. Quando sussiste solo la prima condizione indicata, si ha il terzo grado di univocazione. È il caso del numero rispetto ai suoi inferiori. Infine, quando nessuna delle tre condizioni si verifica, e rimane solo l'unità della ragione comune, si ha il quarto grado di univocazione, e questo è quello che vale per l'ente rispetto a Dio ed alla creatura. La *ratio entis* si ritrova *vere* in Dio e nella creatura, ma con un diverso modo d'essere (infinito ed indipendente; finita e dipendente), con un diverso ordine (prima è essenzialmente in Dio, poi nella creatura), con un diverso grado di perfezione (Dio è più perfetto della creatura). Ora, la sola condizione necessaria ed assoluta per l'univocazione, è l'unità della ragione comune. Le altre condizioni sono richieste solo per avere un più perfetto e completo grado di univocazione.

Ciò premesso, per Mastrio tra l'averne una medesima *ratio* corrispondente ad un nome comune, e il non averla, non c'è medio termine, sicché gli analoghi debbono sempre coincidere o con gli equivoci, o con gli univoci. Una analogia pura è impensabile. Sicché da tutto questo viene la soluzione di Mastrio, che è la seguente:

Dicendum est pro resolutione quaesiti ens reale ad Deum, & creaturam, substantiam, & accidens non esse aequivocum, sed analogum univocum, analogum scilicet analogia attributionis, cum qua consistit univocatio.

Mastrio sostiene, infatti, che l'univocazione dell'ente per Duns Scoto è una univocazione imperfetta, la quale è compatibile con una certa analogia: quella di attribuzione. Questo viene provato da Mastrio col dire che Dio è ente per essenza, e la creatura per partecipazione. Inoltre, mostrando che l'« esse quod est commune Deo, & creaturae », ha in Dio e nella creatura un diverso modo di essere, un diverso ordine essenziale, e un diverso grado di perfezione essenziale, come sopra si diceva. Questo stesso si può provare per la sostanza e per l'accidente. L'analogia che conviene all'ente insieme con una univocità imperfetta, per Mastrio è di attribuzione per intrinseca convenienza della forma in tutti gli analogati, e per partecipazione e dipendenza di uno di essi dall'altro<sup>29</sup>.

12. - Le dottrine sull'univocità dell'ente sostenute da alcuni gesuiti rimangono tra le manifestazioni della tendenza più radicale dell'ontologia seicentesca. Ma esse non esprimono affatto l'opinione più comune e più diffusa tra i metafisici del tempo. Al contrario, la dottrina dell'analogia continua ad essere insegnata in grandi opere, e, come si è potuto vedere a proposito di Mastrio, finisce con l'influenzare anche il maggiore scotismo. I suoi sostenitori non possono essere considerati dei semplici ripetitori, giacché non mancano di arricchire la dottrina tradizionale per qualche importante rispetto, oppure di esporla in modo personale.

La *Dialettica Complutense* cerca di adunare in una sintesi unitaria tutta la tradizione tomistica concernente l'analogia. Essa tratta la dottrina sotto il suo aspetto logico, e, definito questo, pone il problema metafisico dell'analogia dell'ente. In sede logica, la *Dialettica Complutense* aderisce nei punti essenziali alla dottrina del Gaetano, mentre si manifesta indipendente da lui in sede metafisica.

Per la *Dialettica Complutense* il Gaetano, grazie all'aureo libretto *De Analogia Nominum*, fu colui che comprese appieno sia il concetto dell'analogia, sia il pensiero di Aristotele e di S. Tommaso sulla questione. Dal Gaetano ricevettero la dottrina Nazarius, Araujo e Zardus. Gli altri tomisti cui la *Dialettica Complutense* si riporta sono Do-

---

<sup>29</sup> RR. PP. BARTHOLOMAEI MASTRII de Meldula, et BONAVENTURAE BELLUTI de Catana, O. M. C., *Philosophiae ad Mentem Scoti Coursus Integer*; R. P. BARTHOLOMAEI MASTRII de Meldula O. M. C. Tomus Quartus, Venetiis, apud Nicolaum Pezana, 1708, pp. 54 col. 2 - 60 col. 2, 62 col. 2 - 63 col. 1.

menico di Fiandra, Domingo Soto, Diego Mas e il Ferrariensis. Essa proporrà la dottrina di tutti questi autori, la quale è comunemente accolta nella scuola tomistica, e quindi si sforzerà di dimostrarla dai suoi fondamenti.

Gli analoghi di ineguaglianza non sono considerati come analoghi veri e propri. La vera analogia si divide in analogia di attribuzione o di proporzione, e in analogia di proporzionalità. Per questa divisione la *Dialettica Complutense* rimanda ad Aristotele, a S. Tommaso ed al Gaetano. Del quale ultimo accoglie la concezione che l'analogia di proporzionalità propria è *multo nobilior* rispetto alla analogia di attribuzione. La *Dialettica Complutense* giungerà a concludere che solo un termine analogo per proporzionalità propria può essere medio nella dimostrazione, e non un termine analogo per attribuzione o per proporzionalità metaforica. Viene accettata come corretta la trattazione del Gaetano concernente le condizioni dell'analogia di attribuzione e dell'analogia di proporzionalità. Per la prima viene messo in rilievo il suo carattere estrinseco. Questo carattere non impedisce che l'accidente sia un vero ente. L'estrinsecità dell'attribuzione significa solamente che l'ente, considerato come analogo di attribuzione, è in modo estrinseco nell'accidente. Quanto alla seconda, viene considerata valida la sistemazione data da Araujo alla dottrina del Gaetano. Del tutto in accordo con quest'ultimo è la spiegazione dell'unità proporzionale che hanno gli analogati nell'analogia di proporzionalità.

La *Dialettica Complutense* espone la dottrina di Suarez e di Rubio che conferisce carattere intrinseco, e non solo estrinseco, all'analogia di attribuzione, e valore soltanto metaforico all'analogia di proporzionalità. Per dare una soluzione rigorosa a queste ultime questioni, e confermare la verità della dottrina tomistica contro Suarez e contro Rubio, la *Dialettica Complutense* reputa necessario esporre i concetti matematici di proporzione e di proporzionalità, e mostrare come essi possano essere trasposti con rigore dalla quantità e dai numeri alle *res*. Questo aspetto della dottrina, degnissimo di rilievo, sarà da noi trattato più oltre, insieme con altre teorie di quei tempi, che dimostrano come nella scolastica della Controriforma si formò e si mantenne l'interpretazione della dottrina logica e metafisica dell'analogia mediante la matematica e la geometria euclidea. Essa venne accolta anche da alcuni scolastici calvinisti olandesi e trovò, infine, espressione in alcuni importanti testi di Spinoza. Per ora basti ricordare il risultato di queste speculazioni della *Dialettica Complutense*.

La conclusione cui questa perviene è la conferma del carattere estrinseco dell'analogia di attribuzione negli analogati secondari. La divisione di Suarez e di Rubio per la quale l'analogia di attribuzione è intrinseca o estrinseca, viene dichiarata fittizia. L'attribuzione intrinseca di Suarez viene criticata in accordo col Gaetano. Si osserva che il fatto che le creature siano enti in modo intrinseco dà solo un fondamento materiale alla denominazione di ente presa nel senso dall'analogia di attribuzione. La *Dialettica Complutense*, rifacendosi ad Araujo, arriva a sostenere che quest'ultima analogia implica l'identità tra l'analogo di attribuzione e l'analogato principale. Onde l'ente significa in modo intrinseco solo l'entità increata.

A questo rafforzamento del carattere esteriore dell'analogia di attribuzione negli analogati secondari, corrisponde una risoluta critica della caratteristica pretesa suareziana di ridurre l'analogia di proporzionalità alla univocità:

Nam certe ratio illa peccat non distinguens radices seu principia, unde sumuntur, & supra quae fundantur proportionalitas, & univocatio: neque attendens, quam sint inter se diversae, etiam si in eisdem rebus inveniantur.

Infatti, la *Dialettica Complutense* per la convenienza univoca ritiene sufficiente la convenienza generica in un grado comune, mentre per l'analogia esige in più almeno la considerazione delle differenze prime che si danno in quel grado comune generico. Può ben darsi analogia senza che ci sia convenienza generica, sul solo fondamento delle differenze prime.

Quanto all'analogia dell'ente, la *Dialettica Complutense* ricorda la dottrina di Suarez che stabilisce solo una analogia di attribuzione tra Dio e le creature, tra la sostanza e l'accidente. Ricorda ancora che per Gaetano l'ente è analogo di proporzionalità propria per Dio e per la creatura, mentre è analogo di attribuzione e di proporzionalità propria per la sostanza e per l'accidente. Contro Suarez, ma insieme con consapevole divergenza anche dal Gaetano, la *Dialettica Complutense* stabilisce che tanto per Dio e per la creatura, quanto per la sostanza e per l'accidente, l'ente è analogo insieme di attribuzione e di proporzionalità. Questa è la dottrina comune dei tomisti, come attesta Araujo. La *Dialettica Complutense* rimanda, inoltre, a Zanardus, Nazarius e Mas per entrambi i punti; ed allo stesso Gaetano, al Ferrariensis ed a Domenico di Fiandra per il secondo punto, concernente la sostanza e l'accidente.

Il *transcendens* viene distinto dall'univoco, il quale non si predica delle differenze. Per conseguenza, l'univocazione scotistica è intesa dalla *Dialettica Complutense* come una negazione della *transcendentia entis*. Infine, ai moderni (nessuno dei quali è tomista) che chiedono se l'analogia sia causata dalla dipendenza, o dalla *transcendentia*, si risponde che l'analogia di attribuzione è causata dalla sola dipendenza, mentre quella di proporzionalità propria lo è dalla sola *transcendentia*<sup>30</sup>.

La dottrina della *Dialettica Complutense* è accolta dal posteriore tomista carmelitano, e generale dell'ordine, Philippus a SS. Trinitate. Il quale, contro l'analogia di sola attribuzione di Suarez, e contro l'analogia di sola proporzionalità propria tra Dio e le creature sostenuta dal Gaetano, ammette con Diego Mas e con i Complutensi tutte e due le analogie:

Respondeo dicendum, quod ens est Analogum utraque analogia, scilicet attributionis & proportionalitatis propriae, respectu entis realis & rationis. 2. Etiam respectu Dei & creaturarum. 3. Denique respectu substantiae & accidentis.

Philippus a SS. Trinitate tratta con ampiezza e dottrina l'analogia, e non manca di affermare che l'analogia di proporzionalità propria è più nobile delle altre. L'attribuzione ha carattere estrinseco nelle creature rispetto a Dio, e negli accidenti rispetto alla sostanza, senza che le une e gli altri cessino per questo d'essere veri enti. Infine, anche Philippus a SS. Trinitate sostiene che l'analogia di attribuzione è cagionata dalla dipendenza, mentre quella di proporzionalità propria lo è dalla *transcendentia*<sup>31</sup>.

Non si può evitare di menzionare il francescano italiano Raffaele Aversa, col quale la bimillennaria dottrina della *analogia entis* perviene, forse, alla sua più radicale e comprensiva affermazione. Questo autore, infatti, pretende di tenere unite tutte le dottrine che erano sostenute al suo tempo. Si deve, tuttavia, riconoscere che la sua teoria è dotata di chiarezza ed efficacia dimostrativa.

Aversa pone, anzitutto, la questione dell'univocità dell'ente, e per risolverla distingue i sensi della univocazione. L'ente non è univoco, se questo significa che esso « ab inferioribus perfecte praescindit », ed im-

<sup>30</sup> *Collegii Complutensis Disputationes in Arist. Dialecticam*, Lugduni, Sump-tibus Ioannis-Amati Candy, 1651, pp. 164-173, 182-185 col. 2.

<sup>31</sup> PHILIPPI A SS. TRINITATE *Summa Philosophica*, Lugduni 1669, pp. 621 col. 2 - 623 col. 1, 626 col. 1 - 629 col. 2.

porta un concetto perfettamente uno. Nemmeno è univoco nel senso che esso abbia una tale natura che « aequè primo sua inferiora respiciat ». Neppure si può dire che l'ente sia univoco inteso « pro eo quod in praedicamentis disponitur & collocatur ». L'ente non è né *univocum praedicamentale*, né *genus praedicamentale*. Quando l'univocazione sia intesa in quest'ultimo senso, l'ente è, anzi, da annoverare tra i *praedicata transcendentia*.

C'è, infine, ancora un senso dell'univocazione:

Univocum sumi potest pro omni eo quod sub uno nomine dicit unum conceptum ex parte rei significatae, pluribus quidem communem, sed sive perfecte sive imperfecte praescindentem.

In tale senso, Aversa concede che l'ente reale è univoco, e può essere detto un genere, non però l'ente preso come comune anche all'ente di ragione. Per questo significato secondo Aversa manca, infatti, un concetto comune. Il motivo della sua ammissione della univocità dell'ente reale nel senso anzidetto è questo:

Ostensum enim est sub nomine entis significari conceptum quandam, qui dicitur de substantia & accidenti, Deo & creaturis, omnibusque entibus realibus saltem cum imperfecta praecisione rationis.

Aversa reputa che la sua dottrina sulla univocazione dell'ente consenta di conciliare tutti i testi di Aristotele che trattano dell'argomento. Ciò accade, però, in quanto sotto l'univocazione definita alla maniera di Aversa si raccolgono « omnia quae dicunt unum conceptum communem, licet imperfecte praescindentem », e sotto l'equivocazione « omnia quae secundum idem nomen expresse dicunt plura sine ulla unitate conceptus communis ». In tale senso ampio dell'univocazione non c'è ragione di respingere l'analogia dell'ente. E, infatti, Aversa nonché rigettarla, l'accoglie e la ritiene valida in tutti i suoi possibili significati.

Aversa anche questa volta riassume con chiarezza e brevità lo *status quaestionis*, e risolve la questione distinguendo le varie accezioni dell'analogia. La sua classificazione dell'analogia in sede metafisica è quella del Gaetano arricchita dalla dottrina di Suarez. V'è anzitutto l'analogia di ineguaglianza, che per i più non si distingue dall'univocità. Ora, c'è un senso lato della ineguaglianza, che concerne tutti i termini che hanno sotto di sé delle specie di perfezione ineguale, senza però determinare la qualità di tale ineguaglianza. Ma c'è anche un senso più speciale per i termini che hanno sotto di sé delle specie



tali modo inaequales, quod una dicat dependentiam essentialem ab alia, & natura communis ad eas descendat per prius, & posterius, contrahatur ad unam speciem per dependentiam essentialem ab alia.

Codesta analogia si contrappone al terzo senso dell'univocazione « quae dicebat naturam, aequae primo & in hoc sensu aequaliter respicientem sua inferiora ». In questo modo è chiaro che l'ente è un analogo di ineguaglianza, perché si determina come accidente mediante la dipendenza essenziale dalla sostanza, e come creatura mediante la dipendenza essenziale da Dio.

Anche l'analogia d'attribuzione può essere presa in due significati. In uno *magis presse*, quando la forma è intrinseca nel solo analogato principale, e per denominazione estrinseca negli analogati secondari. In un altro *magis ample*, quando si considera solo l'ordine « unius analogati ad aliud », sia che questo si verifichi per denominazione estrinseca, sia che la denominazione sia intrinseca in tutti gli analogati. La sola condizione sufficiente di questa analogia è la partecipazione e la dipendenza *unius ab alio*. Il senso più ristretto dell'analogia di attribuzione si distingue dall'analogia di ineguaglianza. Il più ampio, invece, comprende in sé quest'ultima.

Ora, secondo Aversa l'ente è analogo in entrambi i sensi della analogia di attribuzione, anche se il senso più ampio è il principale. Infatti, gli accidenti e le creature hanno la loro intrinseca ed essenziale entità distinta da quella della sostanza e di Dio. Ma si può anche ammettere che l'accidente sia denominato dall'entità della sostanza, perché è « aliquid substantiae: & ut sic ens dicetur analogum attributionis per denominationem extrinsecam ». Per Aversa non è incongruo che l'analogia di attribuzione si trovi in entrambi i suoi modi nelle medesime cose. Al contrario, ben notò S. Tommaso che le creature sono dette buone sia intrinsecamente per la propria bontà, sia estrinsecamente grazie alla bontà divina.

In terzo luogo, gli analoghi di proporzione sono di due specie. Alcuni sono detti in modo proprio di uno degli analogati, e in modo metaforico dell'altro. Alcuni sono detti, invece, in modo proprio di tutti gli analogati « secundum quamdam similitudinem & proportionem ». L'ente può essere detto « analogum proportionalitatis » in senso proprio, e non metaforico, per gli accidenti e per la sostanza, per le creature e per Dio.

Anche a proposito dell'analogia, come già a proposito della univocità, Aversa reputa che la sua dottrina concili i testi di Aristotele sul-

l'argomento, e insieme ne sia confermata. Infine, Aversa, come già aveva fatto Fonseca, si chiede quale analogia *prius conveniat enti*. Fonseca supponeva o che attribuzione e proporzionalità fossero *simul natura*, oppure che piuttosto precedesse l'attribuzione, perché è la dipendenza da Dio che fonda la proporzionalità nelle creature. Ma Aversa è dell'avviso che l'analogia d'attribuzione anteceda nell'ordine della causalità, e che, invece, *ordine communitatis* anteceda la proporzionalità, giacché « ens est in omnibus primum & communissimum praedicatum ». Onde la creatura in tal senso è ente prima che dipenda da Dio, così come Dio e la sostanza sono enti prima d'essere « a se & per se ». Infine, tra le due analogie di attribuzione antecede nell'ordine della causalità quella che è per convenienza intrinseca <sup>32</sup>.

A noi sembra chiaro che Aversa poté sostenere l'analogia dell'ente in tutti i significati proprio perché ammise l'astrazione imperfetta del concetto di ente. L'ammissione di uno dei sensi dell'univocità gli diede il modo di estendere al massimo il valore dell'analogia dell'ente. Perciò abbiamo creduto di dovere esporre al lettore la sua dottrina. Essa piú di ogni altra dimostra che dopo Suarez il concetto di analogia non entrò in decadenza, nonostante che si preparasse l'avvento di teorie rigorose sostenenti l'univocità dell'ente.

La dottrina dell'analogia dell'ente non si conservò solamente nelle grandi opere del tomismo seicentesco, delle quali abbiamo dato cospicui esempi. Anche tra i gesuiti non mancarono dottori che la ripresero posteriormente ad Arriaga e ad Oviedo. In Portogallo la dottrina di Fonseca non era mai stata del tutto dimenticata, sicché proprio intorno alla metà del Seicento alcuni gesuiti portoghesi ripresero a sostenerla.

Baldassarre Tellez asserì contro il Santacruz che l'ente non è univoco, ma analogo perché è « principalius, & perfectius in Deo », mentre nelle creature « ratio entis finita est, imperfecta, & dependens a Deo ». Questo vale anche per la sostanza rispetto all'accidente. L'analogia che vale per Dio e per le creature, per la sostanza e per l'accidente è insieme di attribuzione e di proporzione. Tellez, oltre a S. Tommaso ed a Fonseca, cita in appoggio della sua tesi anche Suarez. Rileveremo, infine, che, nel dimostrare l'analogia dell'ente *secundum proportionem*, Tellez

---

<sup>32</sup> *Philosophia Metaphysicam Physicamque complectens* Auctore P. RAPHAELE AVERSA a Sanseverino, Tomus Primus, Bononiae, Ex Typographia HH. Evangelistae Ducciae, 1650, pp. 120 col. 2 - 129 col. 1.

sostiene che, sebbene tra Dio e le creature « nulla detur proportio finiti, & infiniti: datur tamen proportio entis »<sup>33</sup>.

Il gesuita lusitano Francisco Soares nella sua trattazione logica dell'analogia segue la divisione del Gaetano in analogia di ineguaglianza, attribuzione e proporzione. Come Gaetano, ma usando la terminologia di Fonseca, che preferisce il termine proporzione al termine proporzionalità, Soares divide gli analoghi di proporzione in propri ed impropri. La questione metafisica viene posta da Soares in modo separato per Dio e la creatura, e per la sostanza e l'accidente. Soares riporta la tradizione antica e moderna dell'univocità dell'ente divino e creato. Tra i nominalisti moderni cita Arriaga ed Oviedo. Egli reputa, però, più probabile la dottrina opposta, a favore della quale cita un largo numero di autori. La validità dell'analogia per Soares risulta sia dal fatto che il termine univoco prescinde dalle differenze, mentre l'ente non ne può prescindere, sia dall'ordine di anteriorità e posteriorità, dipendenza ed indipendenza, con il quale la *ratio Entis* si trova in Dio e nelle creature. Respinta anche l'equivocità dell'essere sostenuta da Mosè Maimonide e da Pietro Aureolo, col dire che Dio e creatura hanno proporzione « sub hoc nomine Ens », perché tutti e due sono enti, Soares si chiede se l'analogia tra Dio e le creature sia di attribuzione o di proporzione. Per lui si danno entrambe *sub diversa formalitate*. Infatti, l'ente è *proportionaliter* in Dio e nelle creature, e insieme l'ente creato dipende dal divino. Il medesimo viene sostenuto da Soares per la sostanza e l'accidente dopo una discussione un po' più ampia, ma condotta con le stesse argomentazioni e lo stesso procedimento<sup>34</sup>.

Anche tra i gesuiti non appartenenti ai paesi iberici la dottrina dell'analogia dell'ente ritornò in onore verso la metà del Seicento. Così, Tommaso Compton Carleton rinnovò contro l'univocità di Arriaga, e contro l'analogia di dipendenza suareziana, la dottrina di Hurtado de Mendoza sull'analogia di *transcendentia*. Compton Carleton si rifece anche a Vazquez ed a Fonseca, e reputò che lo stesso Suarez avesse finito per accogliere questa dottrina. Per Compton il punto fondamentale è che solo la *transcendentia* può rendere analogo il concetto di ente. A

<sup>33</sup> *Summa Universae Philosophiae* Authore P. M. BALTHAZARE TELLEZ S. J., Ulyssipone, apud Paulum Craesbeeck, et eius sumptibus, 1641, p. I, p. 73; p. III, pp. 19 col. 1-2.

<sup>34</sup> R. P. D. FRANCISCI SOARES Lusitani, Ulyssiponensis e S. J. *Cursus Philosophicus*, Editio altera, Eborae, ex Typographia Academiae, Tomus I, 1668, pp. 149 col. 1 - 150 col. 2; Tomus IV, 1669, pp. 18 col. 1 - 19 col. 1, 46 col. 2 - 48 col. 2.

suo giudizio, senza la *transcendentia* la *dependentia* di un ente da un altro non basta a costituire l'analogia. Contro gli avversari il concetto piú importante è che le differenze « sunt formaliter ens etiam quoad ultimum sui »<sup>35</sup>.

13. - L'univocazione dell'ente, sostenuta tanto radicalmente da Ariaga e da Oviedo, non era la dottrina dominante verso la metà del Seicento. L'analogia era sostenuta tra gli stessi gesuiti in maniere vecchie e nuove. Qualche fautore dell'univocazione dell'ente neppure mancava. Ma ciò che per noi piú conta è che il contrasto delle tendenze varie e diverse della metafisica scolastica cattolica seicentesca produsse, proprio verso la metà del Seicento, una soluzione che in sé le assommava tutte, e le riduceva all'unità. Essa è dovuta al gesuita Antonio Bernaldo de Quiros. Il quale sostiene quattro punti principali: l'univocazione dell'ente, la sua compatibilità con l'analogia di attribuzione estrinseca, la negazione della *transcendentia entis*, che con espressione audace Quiros denomina *entis intrascendentia*, la negazione che l'ente sia un genere.

Quiros è tra i piú ardui ed esperti scolastici di tutta l'età post tridentina. La sua soluzione potrà essere giudicata un equilibrio effimero tra dottrine diverse. Ma ciò non toglie che essa abbia un grande significato storico, sia generale, per la storia della scolastica barocca, sia particolare, per la storia della formazione del concetto di essere in Spinoza. Quiros, infatti, fu un suo contemporaneo. Ora, secondo la nostra interpretazione, Spinoza conservò l'analogia dell'ente e negò la *transcendentia entis*, qualora si ritenga valido il testo latino dello scolio I della proposizione XL della parte II dell'*Ethica*, e non quello dei *Nagelate Schriften*. Del quale ultimo punto discuteremo piú oltre. La nostra interpretazione può sembrare poco coerente nei suoi due punti al lettore che non abbia consuetudine con la ontologia seicentesca. Che l'analogia sia compatibile con la negazione della *transcendentia entis* si può ben discutere, e magari respingere, in sede teoretica. Ma, in sede storica, le cose stanno altrimenti, e questo è ciò che conta dal nostro punto di vista. Infatti, a metà del Seicento c'era in campo cattolico una posizione ancora piú complessa di quella di Spinoza. Essa in ogni caso implicava il mantenimento dell'analogia insieme con la piú risoluta negazione della *transcendentia entis*. Per noi sia la posizione di Quiros, sia la posizione

---

<sup>35</sup> *Philosophia Universa* Auctore R. P. THOMA COMPTONO CARLETON Cantabrigiensi S. J., Antverpiae, apud Iacobum Meursium, 1664, pp. 149 col. 1 - 156.

di Spinoza, lungi dall'essere meramente insostenibili, il che sarebbe da discutere, sono il complesso risultato storico prodotto da tutta la scolastica barocca mediante i suoi elevati dibattiti sulla natura del concetto di ente. Vale, dunque, la pena di esporre nelle sue linee più generali e semplici la dottrina di Quiros.

Secondo Quiros perché un termine sia univoco non basta una unità di similitudine. Si richiede, invece, una unità formale, come quella che occorre per una nozione universale. La principale divisione degli analoghi è in analoghi di attribuzione e di proporzione. La *ratio* significata da questi ultimi risiede in senso proprio solo in un analogato, come è chiaro dal termine *risus* detto dell'uomo e del prato. Analoghi propri sono solo quelli di ineguaglianza, la cui *ratio* conviene *proprie* a tutti i termini, *sed cum inaequalitate*. Oltre che per l'*animal* aristotelico rispetto ai suoi inferiori, questo vale per l'ente rispetto a Dio ed alla creatura, alla sostanza ed all'accidente. L'ente è ritenuto analogo « *ob inaequalitatem dependentiae, & inhaerentiae* ». Ma Quiros già insinua che questa analogia propria di ineguaglianza non si distingue dall'univocità.

La classificazione dell'analogia dovuta a Quiros già indica chiaramente la sua tendenza a subordinare l'analogia all'univocità dell'ente, senza però respingerla del tutto. La questione se l'ente sia analogo, o univoco, è da porre per l'ente inteso nella terza accezione ammessa da Quiros, e cioè preso « *pro eo, quod veram habet aptitudinem ad existendum, & oppositionem cum Chymera* ». Degli altri sensi dell'ente ammessi da Quiros discuteremo più oltre. Ora basti notare che nel senso precisato l'ente è da dire « *simpliciter univocum Deo, & creaturis, substantiae, & accidenti* » con gli scotisti, i nominalisti ed Arriaga. La prova che meglio rispecchia, nel suo punto principale, questo modo di pensare di Quiros è la seguente:

*ratio entis potest abstrahi ab omni differentia: ergo ab omni diversitate. Patet consequentia, quia omnis diversitas venit a differentiis, cum sint ratio tota differendi.*

Questa dottrina non toglie che in secondo luogo « *ens est analogum secundum quid analogia attributionis* ». Codesta analogia si dà quando un termine è denominato tale per relazione estrinseca con una forma che è in un altro termine. È il caso della medicina rispetto alla salute dell'animale. Ed è il caso della creatura, la quale « *iure potest denominari ens praecise ex respectu effectus entis Divini (quidquid sit, an alias*

secundum se sit ens) ». Per Quiros non solo « implicat concipere *esse effectum entis*, quin eo ipso etiam ut *ens* concipiatur », ma addirittura

ipsum respicere *ens* facit *ens* proprie; ideoque dicitur *analogum proprium*; sed quia tota ratio entis primo fundatur in hoc respectu, iure potest dici tota venire ab analogia; ideoque creatura vocatur *ens participatum*.

Si deve notare che l'analogia che vale per la creatura rispetto a Dio, vale anche per l'accidente modale rispetto alla sostanza. Infatti, l'accidente modale dipende essenzialmente dalla sostanza, e perciò anche « proportionate ex respectu ad illam » ha la *ratio entis*. L'analogia non vale, invece, per l'accidente assoluto rispetto alla sostanza, perché esso può esistere senza questa, e quindi non ricava la sua *ratio entis* dalla sostanza creata a titolo di effetto.

Si osservi, infine, che Quiros sostiene che « nulla ratio creaturae conveniens » sia *Deo univoca*, il che è contro Hurtado de Mendoza, sebbene Quiros non lo citi. Ogni *ratio* creaturale riceve il suo nome come una partecipazione dell'entità o dell'idea divina. Onde questo basta per asserire che si dà una « analogia in *esse rei* ». Specialmente perché questo è il comune modo di esprimersi di S. Tommaso e di Aristotele « cui in quaestione de voce standum est ». Ed è pure degno di nota che Quiros reputa che « ratio analogi secundo intentionaliter sumpta non est univoca, sed analogia respectu analogiae propriae, & impropriae ». La sua dottrina evita, dunque, anche l'inconveniente che Araujo faceva valere contro Fonseca: di concepire l'analogia come un genere univoco rispetto alle sue specie.

Il pensiero di Quiros appare con ancora maggiore chiarezza dalla sua discussione con le principali tendenze dottrinarie del suo tempo. Noi ne riferiremo i punti salienti. Quiros esamina, anzitutto, le argomentazioni arrecate da Gaetano, Fonseca, Pererio e Vazquez contro l'univocazione dell'ente. Queste argomentazioni si fondano tutte sulla impossibilità di astrarre l'ente dai suoi inferiori. L'ente è, infatti, incluso nel concetto formale delle differenze. Queste, dunque, non possono essere separate, tanto più in quanto l'ente le trascende. Alcuni *recentiores* appoggiandosi ai *Nominales* ed agli scotisti rispondono agli autori citati sopra che le differenze non includono l'ente più di quanto *rationale* includa *animal*. E cercano di provare che la differenza può essere conosciuta senza l'ente perché in ciascuna cosa l'ente e la differenza hanno rapporto con connotati diversi. Ma a Quiros questa soluzione non piace. L'ente è « maxime per se notum » senza alcuna connotazione,

altrimenti si procede all'infinito. Inoltre, non è giusto ammettere soltanto una *praecisio* mutua ed adeguata. Senza dubbio, la differenza non è espressa *explicitè* dal termine « *ens, seu aptum ad existendum* ». Ma questo non prova che essa non sia « formaliter ens, saltem implicite ». Pure la sostanza non è espressa dal termine ente, sebbene lo includa in modo implicito. Onde, la vera questione è se l'ente sia contenuto almeno in modo implicito nella differenza. Suarez, a sua volta, sostiene che l'ente trascende le differenze in modo tale che queste non aggiungono all'ente un altro concetto, ma se ne differenziano solo per una maggiore espressione del concetto di ente. Quiros confuta anche questa maniera di concepire la *transcendentia entis*, mostrando l'impossibilità di distinguere il concetto confuso dal concetto espresso.

La conclusione di Quiros è questa:

Dico differentiam entis concipi non posse sine ente non in se, & in recto imbibito; sed solum praesuppositive & in obliquo, ut implicet formari conceptum, quin licet dicat aliud ab ente semper tamen non implicite exprimat ly *aliud* cadere supra *ens*.

Questa necessità di apprendere l'ente insieme con qualunque concetto per quanto si voglia differenziale è proprio ciò che insegna Aristotele. Contro gli avversari Quiros argomenta che tutto ciò che non appare contraddittorio, appare come ente reale, sicché la differenza non può mai essere concepita senza l'ente. Nondimeno, Quiros aggiunge: « sed non ideo (hoc specialiter notandum) differentia includit ens in recto; & in se ». Infatti, per lui l'ente non separa, ma confonde, e non è mai *formaliter ratio differendi*. La differenza concerne sempre l'ente, ma non l'include *in se formaliter*.

Dunque, è con l'adiacenza dell'ente alle differenze che Quiros spiega la *transcendentia entis*, e non con l'inclusione dell'ente nel concetto formale delle differenze. Queste connotano l'ente e lo presuppongono, ma non per questo l'ente dipende da esse *in cognosci*. Le differenze non possono essere conosciute senza l'ente, ma l'ente senza le differenze lo può. La distinzione mutua non implica una dipendenza mutua nella conoscenza.

Chiarito il concetto di *transcendentia*, Quiros passa a risolvere le altre argomentazioni che si arrecano contro l'univocazione dell'ente. Questa è respinta da tutti i tomisti, e comunemente dagli stessi gesuiti. Contro di essa Suarez argomenta che la *ratio entis* in Dio è indipendente, e nella creatura dipendente, e quindi è partecipata in modo ineguale. Poiché, però, a questa dissomiglianza s'aggiunge la convenienza

risultante dalla possibilità di astrarre il concetto di ente, ne segue l'analogia. Quiros respinge con facilità questa dottrina. L'ineguaglianza di cui si discorre sta tutta dalla parte delle differenze. Se, dunque, si parla « de conceptu *entis praeciso* », che è ammesso dallo stesso Suarez, non ci sarà alcuna ineguaglianza. Questo concetto non esige d'essere in Dio piú che nella creatura, perché può essere applicato ad entrambi. Il fatto che esso si partecipi soltanto *ad inaequalia* non prova che « in illo sic uno » si dia ineguaglianza.

Lo stesso Suarez difende l'analogia dell'ente per mezzo della *transcendentia*, ed è seguito dai Conimbricensi e *fusissime* da Hurtado de Mendoza. Quiros espone con chiarezza la dottrina di quest'ultimo, e la confuta. La ragione piú chiara è che l'ente *ut abstractum* sarà pur sempre univoco, e solo *ut contractum* sarà analogo. Quiros, che fa posto anche alla analogia nella sua dottrina, dopo avere combattuto Suarez ed Hurtado, osserva: « Forte analogia probaretur melius ex transcendentia, & dependentia simul: sic *ens* erit *analogum reale*, ut ita dicam cum Suarez ». La mera dipendenza della creatura da Dio non basta a costituire l'analogia, perché essa proviene per intero dalle differenze. Ma essa mediante la *transcendentia* si perfeziona, e completa l'analogia. Perciò, come gli altri analoghi sono per così dire « analoga *nominis*, quia pendet in denominatione, ita *ens* erit *analogum reale*, quia pendet in ipso *esse entis* ».

Tralasciando la discussione di alcune dottrine meno importanti contro l'univocazione dell'ente, ci soffermeremo su quella che afferma che, se l'ente fosse univoco, sarebbe un genere. Quiros arrega le ragioni di Fonseca e di Araujo, che escludono che l'ente sia un genere. Quindi, riporta le ragioni di Arriaga che con alcuni nominalisti e scotisti accetta di considerare l'ente come un genere. Quiros sta con la dottrina piú comune, senza rinunciare per questo all'univocazione dell'ente. Quest'ultimo, infatti, non è un genere. Ma la ragione è che ogni questione concernente il genere presuppone già stabilito il senso dell'ente, che è per sé noto, e quindi antecede ogni definizione di genere e specie. Il genere significa due cose: « primum praedicari *in quid*, ut respondeat quaestioni *quid est res*: Secundo de differentibus specie ». Ora, « omnis quaestio de *quid est* supponit quaestionem *an est* sumpto *ens* quomodocumque ». Giacché, « qui enim rogat *quid est*, iam scit *esse* ».

Quiros confuta brevemente, ma con efficacia, anche le ragioni di coloro che, come Mosè Maimonide e Pietro Aureolo, sostengono la completa equivocità dell'ente. A Maimonide, per il quale tra Dio e la crea-



tura, e tra il finito e l'infinito non c'è proporzione, Quiros risponde che tra il finito e l'infinito non c'è proporzione aritmetica, ma c'è tuttavia proporzione geometrica. Ad Aureolo, per il quale, come riferisce Capreolo, l'ente significa in modo immediato le differenze, Quiros risponde, in virtù di tutta la dottrina da lui sostenuta, che ciò non è vero.

Completata la discussione, Quiros ricava le sue illazioni definitive. La prima è che l'ente, quando significa *praecise* l'attitudine all'esistenza, « praescindi potest ab inferioribus, ita ut ab illis abstrahatur unica ratio, seu conceptus tam *formalis*, quam *obiectivus* omnibus communis ». Quiros riporta la lunga serie di scotisti, tomisti e gesuiti, che accolgono questa dottrina.

La seconda inferenza è ricavata dalla dottrina sulla *transcendentia*. Quiros, infatti, afferma: « *ens* loquendo de transcendentia inclusionis, & in recto non transcendere differentias, sed ab illis ratione mutua per intellectum distingui ». È la tesi degli scotisti, e dei gesuiti Arriaga, Linze ed Izquierdo. Ma è sostenuta specialmente dagli scotisti moderni Merinerus e Ponce. Quiros adduce altri argomenti a favore della seconda illazione, oltre quelli già dati nella discussione che precede. Il suo punto di vista risulta espresso con limpidezza. La differenza « ut est ratio differendi » non include convenienza. Perciò appunto non include l'ente in modo formale: « nam in *ente* datur formaliter convenientia: ergo *ens* non transcendit formaliter; id enim intelligunt omnes per *non transcendentiam* ». Insomma, « per conceptum *ens* omnimoda, & integra convenientia abstrahitur ». Questo è il fondamento della *entis intranscendentia* di cui parla Quiros. Egli osserva ancora che la differenza, come non include le ragioni superiori generiche, così non include nemmeno l'ente. Il che è confermato dall'ultima differenza dell'individuazione, la quale non include nemmeno la specie, e perciò nemmeno l'*ens formaliter*. Però, egli sostiene sempre che le differenze sono « talitates, & modificationes *entis*, quae nisi cum adiacentia ad *ens* apprehendi non possunt ».

La terza inferenza di Quiros è che l'ente nel senso spiegato è univoco a Dio ed alle creature, alla sostanza ed all'accidente. Egli cita gli scotisti, e specialmente Merinerus e Ponce, i *Nominales* con Occam, Gabriele Biel e Gregorio da Rimini, i gesuiti Arriaga, Oviedo, Izquierdo, Santacruz e Linze. L'illazione è manifesta « si loquamur de *ente* ut abstracto, seu in ordine ad statum abstractionis », perché in codesto stato l'ente non differisce dagli altri univoci. Quiros considera di nuovo l'obiezione che l'ente non è un genere, e precisa, adducendo Duns Scoto

e la sua spiegazione del testo aristotelico, che l'ente non è un genere, non perché non è univoco, ma perché *in cognosci* è sempre incluso nelle differenze, e queste non possono essere definite senza l'ente.

La quarta inferenza è: « aliquo sensu posse ens dici *analogum*, etiam loquendo de ratione *entis*, prout praecise significat aptitudinem ad existendum ». Quiros lo afferma in accordo con la dottrina che abbiamo già veduto sopra. Ma aggiunge, inoltre, che, anche se parliamo dell'ente in paragone di Dio e delle creature, l'ente può essere detto analogo *quoad se*, sebbene sia univoco *quoad nos*. Il che si spiega col nostro *confusissimo concipiendi modo* che rende possibile concepire l'ente come « aequae applicabile Deo, & creaturis ». Mentre, al contrario, se formiamo il concetto quidditativo e proprio dell'ente, questa possibilità non si verifica.

La quinta ed ultima inferenza di Quiros concerne la negazione dell'univocità dell'ente rispetto all'ente reale e di ragione. Essa per ora non ci interessa. Quindi ne omettiamo lo svolgimento<sup>36</sup>.

14. - Abbiamo esaminato la scolastica cattolica della prima metà del Seicento, e considerato il contrasto di dottrine, attraverso il quale venne a formarsi una posizione di pensiero contemporanea a Spinoza, nella quale, come in lui, l'analogia dell'ente era divenuta compatibile con la negazione della *transcendentia entis*. Ora, dobbiamo vedere come e per quali ragioni nella scolastica calvinistica olandese ritornarono in onore, proprio nell'età di Spinoza, le dottrine più tradizionali sull'analogia dell'ente per proporzionalità ed attribuzione estrinseca, le quali si rispecchiano nella concezione spinoziana della *res* e degli *entia realia*, come abbiamo sostenuto nel capitolo III della parte I della nostra opera, pp. 194-205, 224-225, 249-271.

Il Dibon ritiene che Jacchaeus si separò deliberatamente da Suarez sul problema dell'analogia dell'ente, e preferì aderire alla tradizione tomistica dell'analogia di proporzionalità. Questo indica che la fedeltà di Jacchaeus allo schema suareziano non fu servile<sup>37</sup>. Il giudizio dell'illustre critico è esatto nella sostanza. Ma occorre insistere sul fatto che Jacchaeus non esprime un giudizio definitivo e risoluto, ma solo una

---

<sup>36</sup> R. P. ANT. BERNALDI DE QUIROS Tordelagunensis e S. J. *Opus Philosophicum*, Lugduni, Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666, pp. 173 - 183 col. 2.

<sup>37</sup> DIBON P., *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Elsevier Publishing Company, Paris-Amsterdam-Londres-New York, tome I, 1954, p. 71.

preferenza. La sua adesione sia alla dottrina dell'analogia dell'ente contro l'univocazione, sia alla analogia di proporzionalità, in luogo della analogia di attribuzione intrinseca sostenuta da Suarez, è molto critica e prudente. Infatti, Jacchaeus asserisce che, prima di negare il concetto di ente, « admittere malo univocationem istam ». Siccome il genere univoco « ex aequo convenit omnibus speciebus, immo pariter descendit », mentre altrimenti accade per l'ente rispetto alla sostanza ed all'accidente, « ideo probabile iudico, ens non dici univoce de inferioribus ». Del pari, dopo avere esposto la grandissima differenza che si dà tra l'analogia di attribuzione estrinseca e l'intrinseca, e avere detto che alcuni *graves viri* vogliono che di Dio e della creatura, della sostanza e dell'accidente, l'ente si predichi nel secondo modo, Jacchaeus afferma:

Ego vero mallet istam analogiam referre ad proportionalitatis analogiam, non metaphoricam illam (quomodo videre attribuitur oculo & menti) sed propriam; quomodo principium dicitur de corde, & fundamento domus <sup>38</sup>.

È molto difficile che questa cauta adesione di Jacchaeus alla analogia di proporzionalità abbia potuto veramente influire sulla costituzione della proporzionalità del concetto spinoziano di *res*.

Il giudizio del Dibon sulla ontologia di Burgersdijck include la valutazione che in essa si verificò « le net effacement de la notion d'analogie dans les développements sur les concepts objectif et formel de l'être » <sup>39</sup>. Noi non condividiamo questo giudizio. Al contrario, per noi gli svolgimenti suddetti sono strettamente connessi con una dottrina analogica dell'ente. Per Burgersdijck l'ente « non est unum quid, sed multa suo ambitu comprehendit, eaque diversissima ». Nulla di più assurdo della dottrina che Aristotele attribuisce a Parmenide ed a Melisso, per la quale « omnia quae sunt, non nisi unum quiddam esse ». Il passaggio necessario dagli enti finiti all'ente infinito, e dagli accidenti alla sostanza, illustra codesta fondamentale molteplicità dell'essere. Ora, per Burgersdijck « omnia haec, quantumcunque inter se diversa sunt, uno aliquo conceptu & notione comprehendí possunt ». Questo concetto non rappresenta nessun ente in particolare, « sed aliquid in quo haec omnia

<sup>38</sup> *Primae Philosophiae sive Institutionum Metaphysicarum libri sex* Auctore GILBERTO JACCHAEO, Lugduni Batavorum, Prostant apud Elsevirios, 1640, pp. 17-22, 28-31.

<sup>39</sup> DIBON P., *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Elsevier Publishing Company, Paris-Amsterdam-Londres-New York, tome I, 1954, pp. 114-115.

coincidunt ». Proprio questo è il concetto formale dell'ente di cui comunemente si parla. La conseguenza che ricava Burgersdijck dalla possibilità di esprimere con un solo concetto formale la molteplicità degli enti è la seguente: « Ex hac positione sequitur, omnia Entia inter se aliquo modo convenire; uni enim conceptui unum objectum respondere debet ». Dall'unità del concetto formale Burgersdijck inferisce l'unità del concetto obbiettivo. Infatti, se quest'ultimo fosse un aggregato o una collezione di particolari *rationes*, anche il concetto mentale sarebbe un aggregato. « Ergo concedenda est quaedam omnium Entium communio & convenientia, secundum quam uno aliquo conceptu promiscue possunt ab intellectu apprehendi. Haec convenientia vulgo vocatur conceptus obiectivus ».

Proprio queste considerazioni portano Burgersdijck ad escludere sia l'equivocità, sia l'univocità dell'essere. La convenienza nell'essere di Dio e della creatura, della sostanza e dell'accidente, esclude l'equivocità. Ma d'altra parte, anche l'univocità è da escludere. L'ente

non convenit ex aequo substantiae & accidenti, Deo & creaturis, sed substantiis & Deo primario & potiori jure, quam accidentibus & creaturis. Causa hujus inaequalitatis est, quod accidentia a substantiis & creaturae a Deo dependeant, idque non solum in quantum sunt accidentia & creaturae, sed etiam in quantum sunt Entia.

Infatti, che gli accidenti e le creature siano, lo debbono i primi alla sostanza, e le seconde a Dio, dal quale ultimo dipendono non solo nell'essere state create, ma anche e *multo maxime* nell'essere conservate <sup>40</sup>.

Il significato preciso di tutto questo discorso è che per Burgersdijck l'ente è analogo per ineguaglianza e dipendenza, e che l'essere è in modo estrinseco nelle creature rispetto a Dio, e negli accidenti rispetto alle sostanze. Questa dottrina è intimamente unita con la teoria di Burgersdijck sul concetto formale ed obbiettivo di ente.

È certo vero che in essa non abbiamo trovato usata la parola analogia, come del resto non la si trova che assai di rado in Spinoza. Ma questo non può impacciare il critico esperto nell'ontologia seicentesca. Burgersdijck parla di « quaedam omnium Entium communio & convenientia ». Spinoza nei *Cogitata Metaphysica* asserisce che le nozioni « *Oppositio, Ordo, Convenientia, Diversitas, Subjectum, Adjunctum* »

---

<sup>40</sup> FRANCONIS BURGERSDICI *Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Opus Posthumum, Lugduni Batavorum, apud Hieronymum de Vogel, 1640, pp. 14-18, 229.

sono comparative. Esse sono pensate con sufficiente chiarezza da noi quando non sono concepite come qualcosa di diverso « ab essentiis rerum oppositarum, ordinarum, &c. », ma solo « ut modos cogitandi, quibus res ipsas facilius vel retinemus, vel imaginamus »<sup>41</sup>. Anche Heereboord aveva sostenuto che « nullus ordo est ens reale », aggiungendo di non conoscere alcun filosofo che sostenesse il contrario<sup>42</sup>. Nell'*Ethica*, tuttavia, ben diverso è il pensiero di Spinoza. Con la famosa proposizione VII della parte II dà pieno valore speculativo al concetto di *ordo*. Con l'assioma V della parte I dà valore reale e insieme conoscitivo al concetto di comunanza, e lo svolge nella successiva proposizione III che afferma: « Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest »<sup>43</sup>.

Ora, la *convenientia* di cui discorre Burgersdijck non è altro che l'analogia. Proprio come *convenientia* viene definita l'analogia nella sua *Logica*: « *Convenientia* analogica, sive analogia, est convenientia plurium cum pluribus in eadem habitudine »<sup>44</sup>. A proposito di quest'uso terminologico, si ricordi che gli scolastici del Seicento non ignoravano certo che la parola *convenientia* era una delle maniere classiche, con le quali i latini avevano tradotto il termine greco. Si veda quello che osserva Antonio Rubio<sup>45</sup>.

Della posizione tenuta da Heereboord a proposito dell'analogia abbiamo già parlato nelle pp. 221-224, 256-257 della parte I della nostra opera. Quanto abbiamo osservato in quei luoghi può essere ora completato. Dall'atteggiamento speculativo di Heereboord e di Burgersdijck risulta ben chiara la ferma opposizione della scolastica calvinistica olandese.

<sup>41</sup> O. I, 245, 1-16. Critica del testo a p. 621.

<sup>42</sup> ADRIANI HEEREBOORD *Meletemata Philosophica*, Amstelodami, apud Joannem Ravesteinum, 1665, pp. 208 col. 2 - 209 col. 1.

<sup>43</sup> O. II, 89, 20-25; 46, 29-31; 47, 15-21.

<sup>44</sup> FRANCONIS BURGERSDICI *Institutionum Logicarum libri duo*, Lugduni Bataavorum, ex officina Abrahami Commelini, 1645, p. 118.

<sup>45</sup> R. P. ANTONII RUVIO Rodensis, Doctoris Theologi, S. J., *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam: una cum dubiis & quaestionibus hac tempestate agitari solitis*, Coloniae Agrippinae, Apud Ioannem Crithium, 1621, p. 148 col. 1-2: « Si Analogiam ex ipsiusmet nominis significatione definire velimus, dicendum erit, non esse aliud quam proportionem, aut convenientiam, seu comparisonem inter multa, eodem nomine significata: nam graecum nomen est; quod in latinum transferebat Quintilianus, proportionem vocavit: Tullius vero, in uno loco, convenientiam, in alio vero, comparisonem, aut proportionem. Et omnes istae significationes, diversis analogis convenire possunt, vel eisdem sub diversa consideratione: ut dum diversas analogiae species enumerabimus, & constare poterit ».

dese alla tradizione suareziana della analogia di attribuzione intrinseca. Le creature e gli accidenti dipendono da Dio e dalla sostanza anche in quanto sono enti, sicché l'analogia di dipendenza si configura come una attribuzione estrinseca dell'essere delle creature e degli accidenti all'essere di Dio e della sostanza. Questa posizione speculativa caratterizza anche il rapporto degli *entia realia* spinoziani con l'*ens absolute infinitum*.

Nondimeno, per comprendere nella sua completezza l'analogia che costituisce le *res* e gli *entia realia* spinoziani, la quale ultima è insieme di attribuzione estrinseca e di proporzionalità, non basta considerare solamente la tradizione della proporzionalità del concetto di *res*, come si configura nella scolastica cartesiana contemporanea a Spinoza, e nemmeno l'opposizione della scolastica leydense alla dottrina suareziana. A nostro giudizio, bisogna tenere conto anche del fatto storico che, poco tempo prima che Spinoza intraprendesse la sua attività speculativa, nella scolastica calvinistica olandese si determinò un intenso studio di tutta la scolastica gesuitica seicentesca, ed insieme una netta opposizione alla medesima ed alla Compagnia di Gesù. Questo evento favorì l'accoglimento di dottrine scolastiche di derivazione domenicana nella scolastica calvinistica, come quelle che meglio si prestavano a combattere l'influenza e l'irraggiamento europeo della scolastica gesuitica, e dei suoi fiancheggiatori, o presunti tali, tra i quali i calvinisti olandesi non esitarono a porre lo stesso Cartesio.

Una limpida prova di quanto asseriamo si può trovare nella *Prima Philosophia Reformata* di Paul Voet, figlio di Gisbert Voet. Questo autore insiste sulla necessità che i riformati s'occupino attivamente di metafisica, in modo che gli alunni delle loro Università non debbano più apprenderla da informatori gesuiti. Il compito di liberare la cultura metafisica riformata dall'influenza gesuitica è accostato da Paul Voet all'impresa di Ercole che ripulisce le stalle di Augia. Ed impresa erculea appare a lui il *Suarez repurgatus* del Revius. Ai gesuiti Paul Voet imputa d'aprire la strada al pelagianismo, allo scetticismo ed al libertinismo.

Non per questo egli reputa che chi si occupa e scrive di metafisica debba respingere tutto quello che gli scolastici dissero ed insegnarono a comune vantaggio di tutti i cristiani. Al contrario, bisogna fare come Virgilio che trasse vene aurifere da Ennio. Prima di Leibniz, Paul Voet afferma: « Fimeta Scholasticorum si percurrantur, invenientur margaretae ». Dalla Scolastica bisogna ricavare quegli insegnamenti che, con-

tro atei e scettici, ed a vantaggio di tutti i cristiani, trattano di Dio, degli angeli e dell'anima separata. Tra gli scolastici la preferenza deve essere accordata ai domenicani, e per una ragione assai chiara:

Et inter Scholasticos illi potissimum sunt evolvendi, qui Jesuitis bellum indixerunt, quales sunt *Domenicani*. Quos ut advertimus tutam in multis viam eligere: ita eosdem in multis laudamus, & sequimur.

Paul Voet tanto più si sente vicino ai domenicani, in quanto ha con essi l'avversario in comune. Onde non manca di rimproverare coloro che senza fare distinzione ne respingono gli scritti, togliendosi così da sé stessi molte armi utili dalle mani. E tanto più sono da biasimare coloro che ai domenicani sostituiscono in teologia l'influenza di Cartesio e dei gesuiti:

Quo magis tales sunt culpandi, qui in eorum locum *Cartesii*, hominis Athei & Jesuitastri, ut & nonnullorum Jesuitarum vana dogmata substituunt, & in tantum Theologiae studiosis ea commendant, quasi vel per principia Matheseos Resurrectio mortuorum, Trinitatis dogma, & quae non, ab iis demonstrari possint.

Meglio seguire i tomisti ed i domenicani. Essi s'accordano con la *Scrittura* più del gesuitastro Cartesio. Paul Voet insiste molto sul carattere *ateologico* del cartesianesimo.

Quidquid in autoribus boni est, lubenter agnoscere nos id oportet, licet sint adversarii: verum etiam, quod mali est, intrepide rejiciendum.

Ma perciò appunto, Paul Voet accoglie con animo grato quanto i domenicani ritrovarono su chiari fondamenti razionali. Mentre respinge per intero la metafisica cartesiana sia in metafisica, sia in teologia. Dell'opera cartesiana Voet apprezza la matematica, ma non la metafisica, e riputa la matematica cartesiana inutile per la costruzione di quella filosofia razionale che è necessaria per la teologia.

Nella *Prima Philosophia Reformata* di Paul Voet la polemica con i dottori della Scolastica seicentesca e della Compagnia di Gesù, antichi e recenti, più e meno noti, è frequente. Non solo Hurtado de Mendoza, Arriaga ed Oviedo, ma anche altri autori meno conosciuti sono spesso chiamati in causa e combattuti. Ben a ragione S. von Dunin Borkowski ha rilevato che nell'opera di Paul Voet c'è la testimonianza della compenetrazione della cultura filosofica e della scolastica calvinista olandese con la scolastica cattolica seicentesca. S. von Dunin Borkowski nota

quanto di rado la scolastica che era accessibile a Spinoza attingesse alla fonte autentica: S. Tommaso d'Aquino. Ma noi dissentiamo interamente dal giudizio negativo dato dall'illustre critico sulla scolastica cattolica e gesuitica del Seicento considerata come fonte di Spinoza <sup>46</sup>.

L'atteggiamento tenuto da Paul Voet di fronte alla scolastica cattolica del Seicento si rispecchia con esattezza anche nella questione della analogia dell'ente. L'analogia per lui è duplice: di proporzione, o attribuzione, e di proporzionalità. L'analogia di proporzione comporta che la forma sia intrinseca solo nell'analogato principale, e nei secondari sia estrinseca e denominativa: « Ergo forma analogia in tali analogia est una numero, quia in uno tantum analogato ». L'analogia di proporzionalità è propria o impropria e metaforica. Quest'ultima potrebbe a buon diritto essere ridotta all'analogia di attribuzione.

Ciò premesso, per Paul Voet l'ente è analogo rispetto a Dio ed alle creature, alla sostanza ed all'accidente, sia per proporzionalità, sia per proporzione. In dipendenza da Dio e dalla sostanza le creature e l'accidente possono essere denominati enti in modo estrinseco. Mentre, se si considera l'ente nel suo senso formale, esso è in modo intrinseco sia nelle creature, sia nell'accidente, il che offre un fondamento per la sua analogia di proporzionalità. Voet si chiede come possa l'ente rivestire questa duplice analogia, dato che le due specie dell'analogia sono soggette a condizioni opposte. La sua risposta principale è desunta da Giovanni di S. Tommaso:

In Ente formaliter tantum datur Analogia Proportionalitatis, quia intrinsece ejus ratio invenitur in omni analogato. Virtualiter tamen etiam datur in Ente analogia Proportionis; id est, datur fundamentum: ut si caetera Entia, per impossibile, intrinsece non essent entia; talia tamen extrinsece denominari possent, in quantum participatam ab alio haberent essentiam, ut Creaturae; & essent in alio, ut accidentia <sup>47</sup>.

In conclusione, la dottrina di Paul Voet sull'analogia dell'ente riproduce quella del Ferrariensis, come era stata rielaborata dal tomismo domenicano seicentesco. I *Complutenses* e Giovanni di S. Tommaso sono i suoi principali intermediari. Paul Voet, però, non disdegna di

<sup>46</sup> S. von DUNIN BORKOWSKI S. J., *Spinoza*, Band II: *Aus den Tagen Spinozas*, Teil I: *Das Entscheidungsjahr 1657*, Münster i. W., Aschendorff, 1933, p. 469.

<sup>47</sup> Cfr. con IOANNIS A S. THOMA O. P. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, nova editio a P. Beato Reiser O. S. B., tomus primus, *Ars Logica*, Taurini-Romae, Marietti, 1930, pp. 512 col. 2 - 514 col. 1.



accogliere dal gesuita Fonseca gli argomenti a sostegno dell'analogia di proporzione, che si dà tra Dio e le creature, e tra la sostanza e l'accidente <sup>48</sup>.

15. - Non fosse altro che dall'*Epistolario* sappiamo che Spinoza era in grande discordia con i teologi ed il clero calvinista, ma che neppure i cartesiani olandesi godevano del tutto le sue simpatie. Certo, egli stava dalla parte di Cartesio contro l'intransigenza della teologia calvinista. Indubbiamente Spinoza non pretendeva di dimostrare col metodo geometrico la Trinità e la risurrezione dei morti. Ma dimostrava con quel metodo numerose verità intorno a Dio che erano di pertinenza della teologia del suo tempo.

Il riconoscimento della posizione storica di Spinoza nel conflitto tra cartesianesimo e teologia calvinista non deve farci credere, però, che l'accettazione filosofica del cartesianesimo significasse per lui accogliere anche le tesi di ontologia che avvicinavano Cartesio ai gesuiti; e che, in grazia del cartesianesimo, dovesse rifiutare per intero le dottrine dell'ontologia calvinista, e in particolare quelle di derivazione domenicana. La realtà storica è più complessa. Limitandoci, come dobbiamo, a considerare la precisa questione di cui discorriamo, si può osservare che la posizione di Spinoza è intermedia tra Cartesio ed i dottori calvinisti olandesi, ed è avversa ai soli gesuiti di indirizzo suareziano.

Infatti, come abbiamo veduto sopra, Spinoza s'accorda col cartesianesimo olandese e tedesco (L. van Velthuysen, Clauberg) nell'accettare la dottrina cartesiana della proporzionalità del concetto di *res*, che egli sviluppa in senso deterministico. Invece, per ciò che concerne la relazione di dipendenza degli *entia realia* da Dio, la sua dottrina si configura come una attribuzione estrinseca ed insieme una proporzionalità dell'essere degli uni all'essere del secondo. Questo punto di vista era simile nella sostanza a quello della scolastica calvinistica olandese, sebbene anche altri autori possano avere contribuito a spingere Spinoza verso questa posizione, come Cartesio. con la sua teoria analogica della sostanza, e come la *Logica di Portoreale*. Si veda per quest'ultima osservazione la parte I della nostra opera, pp. 254-256. In tutti e due i casi, sia per quanto concerne la *res*, sia per quanto spetta gli *entia realia*, una sola tradizione metafisica riguardante l'analogia dell'ente sembra manifesta-

---

<sup>48</sup> PAULI VOET, GISB. F., *Prima Philosophia Reformata*, Trajecti ad Rhenum, Ex Officina Johannis a Waesberge, Bibliopolae, 1657, pp. 1-3, 53-56.

mente estranea a Spinoza: quella suareziana dell'attribuzione intrinseca.

Le altre tradizioni dell'ontologia cattolica, per un verso, o per l'altro, avevano affinità con quelle dottrine di Spinoza. Nel grande valore da lui conferito alla proporzionalità del concetto di *res*, sia pure con la mediazione del cartesianesimo, si rispecchiava la tradizione cattolica comune ad autori di diversi ordini religiosi, che accettavano dal Gaetano di conferire la preminenza all'analogia di proporzionalità. Nella estrinseca dipendenza, e nella proporzionalità che gli *entia realia* hanno rispetto a Dio, sia pure attraverso la scolastica calvinistica, si rispecchiavano sia la tradizione domenicana e carmelitana, che continuava la dottrina del Ferrariensis, sia la tradizione della scolastica gesuitica propria di Fonseca e dei suoi tardi seguaci.

Resta, dunque, esclusa, e con precisione, perché apertamente avversa a tutte le scuole sunnominated, la tradizione suareziana dell'analogia dell'ente per attribuzione intrinseca. È poi assai incerto il giudizio che si può dare circa il valore che poté avere per la costituzione della dottrina di Spinoza la analogia di *transcendentia* sostenuta da Hurtado de Mendoza e da altri autori posteriori. Solo in via generale la si può considerare genericamente estranea alla costituzione delle dottrine spinoziane di cui parliamo. E questo per il fatto che Spinoza ha svolto una critica dei termini trascendentali. Ma vedremo che un più preciso e pertinente esame di questa critica lascia adito a seri dubbi e difficoltà sul vero atteggiamento speculativo di Spinoza.

16. - Le dottrine sulla *analogia entis* della scolastica tedesca sia luterana sia calvinista, sono assai meno utili ed interessanti di quelle della scolastica cattolica e della scolastica calvinista olandese per la comprensione delle dottrine di Spinoza concernenti la *res* e gli *entia realia*. Ci limiteremo, perciò, ad informare il lettore di quei pochi fatti che conservano interesse per noi. Anzitutto, il luterano Cristoforo Scheibler, con lucida intelligenza e fine senso delle distinzioni, adotta e difende la dottrina di Suarez. Il trattato di Scheibler è forse il più cospicuo tra quelli dovuti ai riformati tedeschi del secolo XVII. La difesa dell'analogia di attribuzione intrinseca, venendo da un luterano tanto autorevole, non poté che avere l'effetto di accentuare l'opposizione alla dottrina di Suarez tra gli scolastici calvinisti conosciuti da Spinoza. Questa condizione storica della scolastica olandese conferisce un più preciso

significato anche all'opposizione alla dottrina suareziana dell'analogia implicata dalle dottrine di Spinoza sulla *res* e gli *entia realia*<sup>49</sup>.

Si deve ancora mettere bene in luce che, mentre le dottrine della scolastica gesuitica seicentesca, nelle quali è asserita l'univocità dell'ente, ci consentono di giungere ad un decisivo chiarimento della concezione spinoziana dell'essere, non si può affatto dire altrettanto per la scolastica riformata nella quale è sostenuta quella medesima teoria. Il solo autore riformato fautore dell'univocità dell'ente, che può essere confrontato in modo fondato con Spinoza, è il calvinista Giovanni Combach. Ora, però, mentre i gesuiti giungono a negare la *transcendentia* dell'ente, ed a ritenere compatibile con questa negazione un'analogia di attribuzione estrinseca congiunta con l'univocità, Combach concede, al massimo, che l'ente sia univoco in senso trascendentale, e non predicamentale, alla maniera dello scotista trecentesco Pietro dell'Aquila. Combach ritiene, infatti, che si possa astrarre dagli inferiori un concetto formale uno dell'ente, indifferente rispetto a quelli. Mentre nega che si dia un solo concetto dell'ente *a parte rei*, ossia un solo concetto obiettivo<sup>50</sup>.

Pietro dell'Aquila aveva respinto l'univocazione reale dell'ente, ed accolto l'univocazione sua « ex indifferentia modi concipiendi ». Quest'ultimo modo d'univocazione è da lui detto trascendentale, e reputato compatibile con l'analogia di attribuzione reale dell'ente agli enti secondo un ordine di priorità e posteriorità. L'analogia non è compatibile, invece, con l'univocazione reale, che Pietro dell'Aquila chiama anche predicamentale. Al dubbio che lo stesso Duns Scoto solleva contro sé medesimo, ossia che, se l'ente è univoco, è anche un genere, Pietro dell'Aquila risponde che questo sarebbe vero, se l'ente fosse univoco in senso predicamentale. Ma non è vero, perché l'univocazione dell'ente, a suo giudizio, è solo trascendentale<sup>51</sup>.

Crediamo di poter concludere che, anche volendo tenere conto della sua compatibilità con l'analogia di attribuzione estrinseca, ammessa dal

<sup>49</sup> Vedi CHRISTOPHORI SCHEIBLERI *Metaphysica*, Genevae, ex Typographia Jacobi Stoër, 1636, pp. 40-42, 427-431, 488-495.

<sup>50</sup> JOH. COMBACHII *Metaphysicorum Libri Duo*, Editio Tertia, Francofurti 1630, pp. 29-34, 45-49.

<sup>51</sup> PETRI AQUILANI Cognomento Scotelli ex ord. min. *In Doctrina Ioan. Duns Scoti Spectatissimi, Quaestiones in quatuor Sententiarum libros, ad eiusdem Doctrinam multum conferentes*, Venetiis, apud Hieronymum Zenarium, & Fratres, 1584, pp. 24 col. 1 - 30 col. 1.

metafisico calvinista, l'univocazione trascendentale di Combach, proprio perché tale, sia in sé stessa, sia nelle sue origini storiche, non arreca alcuna vera luce alle dottrine spinoziane sull'essere. Essa, però, attesta la diffusione di alcune importanti tesi scotistiche tra gli scolastici riformati tedeschi del secolo XVII, della qual cosa conviene certo tener conto.

17. - Prima di passare al successivo argomento, ci rimane da dare un migliore fondamento storico all'interpretazione di quei testi di Spinoza nei quali la proporzionalità del concetto di *res* acquista l'aspetto rigoroso di una corrispondenza tra gradi di realtà e gradi di perfezione, o tra quanti di realtà e numero di attributi essenziali. Nella parte I della nostra opera questo aspetto della dottrina di Spinoza fu da noi spiegato richiamandoci alle dottrine di Cartesio, Keckermann, Clauberg ed Heereboord, concernenti l'analogia di proporzionalità. Si vedano le pp. 194-205, 219-225.

Alcuni anni dopo l'uscita del nostro libro, lo Hubbeling ha interpretato in modo quantitativo e materialistico tutte le principali nozioni metafisiche, gnoseologiche, morali e politiche di Spinoza. Anche per il concetto di *res*, e per l'identità postulata da Spinoza tra la realtà e la perfezione, Hubbeling ha sostenuto questa interpretazione<sup>52</sup>. Noi non la accettiamo. Lo Hubbeling non ha spiegato in modo storicamente valido le origini della concezione materialistica della *res* e della perfezione che egli pretende di attribuire a Spinoza. Senza ripetere quanto più volte abbiamo scritto, ci basti ricordare che la dottrina della proporzionalità del concetto di *res* è di Cartesio e della scolastica cartesiana, prima che di Spinoza. Onde non si vede proprio come possa essere intesa in senso quantitativo materialistico. Che questa dottrina assuma in alcuni testi di Spinoza il carattere di una corrispondenza quantitativa e geometrica, è indubbio. Ma ciò non basta a conferirle sapore materialistico. Infatti, essa ha questi stessi caratteri in quei medesimi autori della scolastica della Controriforma, dai quali l'interpretazione matematica e geometrica dell'analogia di proporzionalità è passata a Cartesio ed ai cartesiani, ed agli scolastici riformati tedeschi, dai quali tutti l'ha desunta Spinoza.

In primo luogo, si ricordi che lo stesso Gaetano, dopo avere affermato che gli *analogia secundum proportionalitatem* sono analoghi in senso proprio, a differenza degli altri analoghi, che lo sono in senso abu-

---

<sup>52</sup> HUBBELING H. G., *Spinoza's Methodology*, Assen, van Gorcum, 1964, *passim* e pp. 25-26, 45.

sivo, mette bene in rilievo che l'analogia di proporzionalità risulta da una trasposizione dei termini proporzione e proporzionalità, dall'ordine della quantità ad ogni altra specie di rapporto<sup>53</sup>. Sono questi pensieri che vengono largamente sviluppati sia dalla scolastica della Controriforma, sia dalla filosofia del tardo Umanesimo.

Il cardinale Francisco de Toledo nella sua trattazione logica dell'analogia di proporzionalità rileva il significato che proporzione e proporzionalità hanno *apud Arithmeticos*. Proporzione è l'*habitudo* tra due numeri uguali o ineguali. Proporzionalità l'« *habitudo, seu potius similitudo duarum proportionum* ». Perciò, la proporzionalità viene detta *proportio proportionum*, ed esige almeno quattro termini. « Hoc supposito sunt aliqui termini plura significantes propter talem proportionem », osserva il cardinale Toledo. Egli dà proprio l'esempio del ridere detto dell'uomo e del prato. Infatti, il ridere è detto di entrambi a cagione della proporzionalità per la quale nell'uomo è ostensivo della letizia, e nel prato verdeggiante della fecondità. I nomi che sono di questa condizione, secondo Toledo, non significano la similitudine e la proporzionalità, ma le « *res propter talem similitudinem* »<sup>54</sup>.

Se passiamo da queste sobrie, ma già molto indicative osservazioni del cardinale Toledo, alla breve ed energica dottrina del teologo Gregorio di Valenza, vedremo che l'analogia di proporzionalità assume già una netta caratterizzazione di origine e di valore geometrico. Per intendere rettamente la dottrina di S. Tommaso, ed insieme l'analogia, l'univocità e l'equivocità dei nomi, bisogna tenere presente, secondo Gregorio di Valenza, che c'è una triplice causa della comunanza di un nome, e della sua convenienza ad una molteplicità. La prima causa, che è l'unità della convenienza essenziale, e fonda l'univocazione; e la terza cau-

---

<sup>53</sup> THOMAS DE VIO Cardinalis CAIETANUS, *Scripta Philosophica, De Nominum Analogia, De Conceptu Entis*, Romae, apud Institutum Angelicum, 1952, pp. 24-25, n. 24: « Quamvis autem proportio vocetur certa habitudo unius quantitatis ad aliam, secundum quod dicimus quatuor duplam proportionem habere ad duo; et proportionalitas dicatur similitudo duarum proportionum, secundum quod dicimus ita se habere octo ad quatuor quemadmodum sex ad tria: utrobique enim dupla proportio est, etc.; transtulerunt tamen Philosophi proportionis nomen ad omnem habitudinem conformitatis, commensurationis, capacitatis, etc. Et consequenter proportionalitatem extenderunt ad omnem similitudinem habitudinum. Et sic in proposito vocabulis istis utimur ».

<sup>54</sup> *In Universam Aristotelis Logicam Commentaria, una cum Quaestionibus* per Doctorem FRANCISCUM TOLETUM S. J., Lugduni, Marsilius, 1579, *In Librum Categoriarum Aristotelis, Quae Praedicamenta dicuntur, Commentaria, una cum quaestionibus*, Cap. I, Questio Unica, p. 78 verso.

sa, che è l'arbitrio umano, senza che intervenga la considerazione dell'unità sia essenziale sia di ordine, la quale causa fonda l'equivocazione, non hanno vero interesse per noi. Molto ne ha, invece, la seconda causa di comunanza, che è l'« unitas ordinis inter plura ». Quest'ordine può essere « immediatus unius ad alterum », come quando il sano è detto della medicina e dell'animale. Può essere ancora soltanto mediato, quando due termini sono ordinati ad un terzo, come la salute è detta della medicina e del colore. Quindi, Gregorio di Valenza soggiunge:

vel est ordo geometricus, propter similitudinem proportionis unius ad proportionem alterius; cum scilicet, sicut unum se habet ad aliquid, ita alterum ad aliud quiddam: ut risus propter talem ordinem dicitur de viriditate prati, & de risu hominis.

Quando si verifica la seconda causa della comunanza di un nome, allora propriamente questo è detto « praedicari de multis analogice ». E secondo la diversità che può assumere la predetta unità di ordine, si sogliono distinguere varie specie di analogia:

Nimirum alia secundum proportionem; quando est propter ordinem unius ad alterum, vel utriusque ad tertium: Alia secundum proportionalitatem; quando est propter ordinem quasi geometricum inter duas proportiones: Alia secundum unum conceptum formalem: alia secundum plures, &c.<sup>55</sup>.

La dottrina di Gregorio di Valenza ha il merito di avere racchiuso in una formula breve e rigorosa la concezione dell'analogia di proporzionalità come *ordo geometricus*. La trasposizione della proporzionalità dall'ordine della quantità ad ogni similitudine di rapporti, insegnata dal Gaetano, ha trovato in Gregorio di Valenza un'espressione molto precisa ed universalmente applicabile.

Una teoria altrettanto interessante e radicale ci viene dal tardoUMANesimo. Francesco Piccolomini divide la *vox Multipliciter dicta* in quella che viene detta « de variis aequae primo, & casu quodam », e in quella che è detta *non aequae primo*. La prima comprende i puri termini equivoci, ossia gli *aequivoca casu*. La seconda, a sua volta, si divide in due. Se i denotati lo sono *cum similitudine rationis*, abbiamo gli *analogae*. Se non c'è tra essi similitudine, ma un certo ordine, allora abbiamo termini che o sono detti *Ab Uno* dall'unità del principio da cui sono dedotti, o sono detti *Ad Unum* dall'unità del fine cui sono indirizzati.

<sup>55</sup> GREGORII DE VALENTIA Metimnensis, e S. J., *Commentariorum Theologicorum Tomus Primus*, Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon, 1603<sup>3</sup>, pp. 227 C - 228 B.

L'analogia è così definita da Francesco Piccolomini: « Analogia est similitudo plurium rationum, quam comitatur commutata proportio, & Metaphora ». Egli spiega che Euclide definisce l'analogia « identitas, sive similitudo plurium rationum », e che questa è anche la definizione che ne dà Aristotele nell'*Etica nicomachea*. Proprio in questo senso del termine lo stesso Aristotele sostiene nella *Fisica* che la materia è conosciuta per analogia con le cose artificiali.

L'analogia, così intesa, può essere o continuata o disgiunta. Nella prima uno dei termini della proporzionalità è ripetuto, come quando si dice: otto sta a quattro, come quattro sta a due. Nella seconda non c'è ripetizione del termine, come nell'esempio: otto sta a quattro, come sei a tre. Dall'analogia non continuata deriva la proporzione commutata, quando ne inferiamo che, come il primo termine sta al terzo, così il secondo sta al quarto. Ora, proprio da questa analogia commutata

elicitor deinde Metaphora, secundum quam unum commutatum dicitur de altero, ut infimae partes montium nuncupantur radices, vel pedes eorum, quia perinde se habent ad montem, ac radices ad Plantas, & pedes ad animalia.

Sebbene Aristotele nella *Retorica* e nella *Poetica* descriva varie specie di metafora, questa che nasce dall'analogia è la più eccellente.

Dopo avere così chiarito la sua definizione dell'analogia, ed avere fondato anche la metafora che vi si accompagna, Piccolomini sostiene che solo nel senso da lui indicato Aristotele e gli interpreti greci si servono della voce analogia. Egli accetta pienamente di separare dagli analoghi i termini che sono « Ab Uno, & Ad Unum ». Errano coloro che mettono questi ultimi tra gli analoghi. Non è retta, per conseguenza, la divisione dell'analogia in analogia di attribuzione e di proporzione:

Nam id, quod dicitur attributionis non est analogum, sed ab uno & ad unum: ponere autem analogiam proportionis, est repetere idem: omnis enim analogia est similitudo rationum, quae proportio dicitur.

Piccolomini non manca di osservare che Aristotele « ens, sanum, & similia, nunquam nuncupavit analogia, sed ab uno & ad unum ». Lui stesso, d'altra parte, osserva che tra l'equivoco preso in senso lato, e l'univoco, non c'è termine medio. Mentre questo termine si dà tra l'equivoco puro e l'univoco. Ora, « media sunt, Ab Uno, & Ad Unum »<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> FRANCISCI PICCOLOMINEI Senensis *De Rerum Definitionibus Liber Unus*, Venetiis, apud Haeredes Francisci de Franciscis, 1600, pp. 95-96. Su Francesco Picco-

Tutti gli scolastici della Controriforma e del Cinquecento, non ultimo il Gaetano medesimo, erano ben consci del fatto che, guardando al significato originario del termine, per analogia si dovesse intendere solo l'analogia di proporzionalità. Ma seguendo l'uso latino e medievale, essi tutti avevano accettato di estendere il significato del termine anche ad altri rapporti di attribuzione, o di ineguaglianza, tra molti aventi un ordine tra loro. Era un indubbio tratto umanistico la preminenza accordata da Gaetano all'analogia di proporzionalità. Piccolomini rende esclusiva questa considerazione, quando sostiene che l'analogia debba restringersi al solo rapporto di proporzionalità, e che i termini detti *Ab Uno* e *Ad Unum* non siano analoghi nemmeno per Aristotele. L'altro aspetto più peculiare della dottrina del Piccolomini è la pretesa di dare un fondamento matematico anche alla metafora che è connessa con l'analogia, ricavandone la giustificazione dalla legge della commutazione proporzionale.

Nelle pp. 217-219 della parte I della nostra opera abbiamo veduto che Suarez, contro Gaetano, Ferrariensis e Fonseca, aveva combattuto l'analogia di proporzionalità, sostenendo che, intesa in modo rigoroso, come accade in matematica, essa si riduce alla univocità; intesa, invece, in modo improprio e metaforico, essa non è capace di significare delle realtà vere e proprie. Per risolvere queste obiezioni di Suarez, riprese da Antonio Rubio, la *Dialettica Complutense* tratta le condizioni matematiche della proporzione e della proporzionalità, e ne fa una applicazione generale a tutto il problema dell'univocità e dell'analogia, con l'intento di dare un rigoroso fondamento a tutta la materia, e non solamente all'analogia di proporzionalità.

Come grande e piccolo, eguale ed ineguale, si trovano propriamente nella quantità, e di qui sono trasferiti ad altri predicamenti, così « *proportio, & proportionalitas* proprie inveniuntur inter quantitates; siquidem sunt passiones numeri, & magnitudinis: & inde ad res alias transferuntur ». Se, quindi, si ignora il senso matematico della proporzione e della proporzionalità, non si sarà mai capaci di comprendere che cosa esse siano negli altri predicamenti. Proprio dall'ignoranza dei fondamenti matematici provengono secondo la *Dialettica Complutense* gli errori dei moderni sull'analogia, che poi produssero errori in altre scienze, come giustamente osservò il Gaetano.

---

lomini vedi GARIN E., *L'Umanesimo italiano*, Bari, Laterza, 1964, pp. 149-150, 166-167, 174; *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 1966, vol. II, pp. 657-661.



La *Dialettica Complutense* comincia col riportare la definizione euclidea della proporzione: « *Proportio est circa duarum quantitatum eiusdem generis proximi unius ad alteram habitudo* ». Essa fu così compendiata da S. Tommaso d'Aquino: « *Proportio est habitudo unius quantitatis ad aliam* ». Lasciate da parte le proporzioni irrazionali, che si danno tra quantità incommensurabili, la *Dialettica Complutense* divide la proporzione razionale, che si dà tra quantità commensurabili, in proporzione di eguaglianza e di ineguaglianza con Euclide e S. Tommaso. La prima si dà tra quantità della stessa estensione, come tra 2 e 2, o tra un palmo e un palmo. Essa è da dire piuttosto *aequalitas* che *proportio*, perché quest'ultima include una certa ineguaglianza. La proporzione di ineguaglianza si dà tra quantità di diversa estensione, come tra 2 e 4, o tra un palmo e due palmi. Essa è comunemente detta *proportio*.

La *Dialettica Complutense*, dopo avere definito le diverse classi di proporzione di ineguaglianza, viene a discorrere della proporzionalità. La definizione euclidea è: « *Proportionalitas est similitudo, seu comparatio multarum proportionum* ». S. Tommaso la definisce più chiaramente con Aristotele: « *Proportionalitas est aequalitas proportionum: cum scilicet aequalem proportionem habet hoc ad hoc, & illud ad illud* ». La proporzionalità matematica richiede una vera e propria eguaglianza di proporzioni, come quando si dice che 6 sta a 3 come 4 sta a 2, ove i numeri sono uguali, ma la proporzione è eguale, perché « *utraque est proportio dupla* ».

La proporzione si distingue dalla proporzionalità perché quella si dà tra quantità, e questa tra proporzioni. La proporzionalità richiede perciò quattro termini. Per la vera proporzionalità non basta qualunque similitudine o rapporto tra proporzioni. Occorre, invece, una vera eguaglianza, « *ita ut ambae sint eiusdem speciei* ». Quando l'eguaglianza manca, e si ha solo una dipendenza, un rapporto di misura, e per conseguenza una similitudine, e un'attribuzione tra proporzioni di specie diversa, si ha la proporzionalità imperfetta ed impropria.

Da ciò che s'è detto risulta che abbiamo quattro relazioni. Due tra le quantità: l'eguaglianza perfetta e la proporzione. Due tra le proporzioni: la proporzionalità propria e l'impropria. Per la *Dialettica Complutense* a queste quattro relazioni reali corrispondono quattro intenzioni logiche. Alla prima corrisponde l'univocazione. Alla seconda l'analogia di proporzione, o di attribuzione. Alla terza l'analogia di proporzionalità propria. Alla quarta l'analogia di proporzionalità metaforica.

La principale osservazione fatta dalla *Dialettica Complutense* a proposito di questa derivazione, è che, sebbene la proporzionalità si dia tra numeri, i quali, in quanto numeri, convengono in modo univoco, non perciò è una convenienza univoca. Infatti, la convenienza univoca tra numeri consiste nel loro comune grado d'essere numeri, ma non nelle loro differenze, che piuttosto escludono quella convenienza. Mentre tra i numeri non ci sarebbe proporzione e proporzionalità di sorta, se si prescindesse dalle differenze. Intesi come meri numeri, 8, 4 e 2 hanno una convenienza univoca, quando non si guardi alla loro differenza. Ma le doppie proporzioni che si danno tra essi, e per conseguenza la proporzionalità che ne deriva, si fonda sul fatto che 8 include due volte il 4, e questo due volte il 2. Da ciò appare chiaro che l'univocazione include un'identità assoluta, e la proporzione e la proporzionalità una semplice diversità:

quia nimirum illa attenditur penes gradum praecisum, & abstractum a principiis distinctivis, & per consequens simpliciter unum; istae vero attenduntur penes gradus differentiales, qui sunt primo diversi.

Da tutto questo segue che, ovunque c'è convenienza in un genere, l'intelletto può formare una vera analogia di proporzione o di proporzionalità, perché ivi sono differenze prime che la possono fondare. Non è, però, vero il contrario. Si può ben dare analogia senza convenienza in un genere tra cose del tutto diverse tra loro. Aristotele nel V libro della *Metafisica* distingue quattro unità: l'unità numerica, specifica, generica ed analogica. Egli stabilisce che nell'ordine dato la maggiore include la minore, ma non la minore la maggiore. Così, le cose une di numero, lo sono anche per specie; le cose une per genere, sono anche une per analogia. Ma il contrario non è vero.

Esaurite le considerazioni di indole matematica, la *Dialettica Complutense* passa ad applicare la dottrina, ed a mostrare come la proporzione e la proporzionalità possano essere trasferite ad altri predicamenti. Ci sarà analogia di proporzione, o di attribuzione, tra *res*, quando queste siano assimilabili a numeri ineguali e diversi, uno dei quali dipenda dall'altro, e sia misurato da quest'ultimo. Il nome analogo dovrà significare gli analogati in modo che il primo, che è termine e misura di tutti gli altri, sia significato in modo primario e *distincte*, ed i rimanenti in modo secondario e confuso in quanto denominati dal primo. Vale l'esempio classico del *sanum*.

Similmente, vi sarà analogia di proporzionalità propria tra *res*, quando i loro rapporti si assimilino alla proporzionalità che c'è tra le pro-

porzioni uguali tra numeri, nessuna delle quali dipende dalle altre e ne è misurata, sebbene i numeri siano ineguali. Il nome che è analogo in questa maniera, dovrà significare immediatamente gli analogati

secundum suas proprias rationes, ut neutrum significet secundario, & per ordinem ad aliud, sed utrumque aequaliter, secundum quod mutuo assimilantur inter se in hoc, quod sicut unum se habet ad suum esse ita aliud ad suum.

Il termine classico *principium* riferito al cuore, ed al fondamento della casa, offre l'esempio.

Infine, ci sarà tra *res* un'analogia di proporzionalità metaforica, quando i loro rapporti si assimilino alla proporzionalità impropria che c'è tra proporzioni ineguali tra numeri, l'una delle quali è misurata in modo necessario dall'altra, e ne dipende. Il nome analogo significherà gli analogati immediatamente secondo le proporzioni proprie, in modo che l'uno sia significato in modo primario e *distincte*, e l'altro in modo secondario e confuso, in quanto denominato dal primo. L'esempio classico è il *risus* detto dell'uomo e del prato<sup>57</sup>.

Questa è la dottrina della *Dialettica Complutense*, la quale dalle condizioni della proporzione e della proporzionalità matematiche pretende di ricavare le tre specie di analogia con una trasposizione rigorosa dall'ordine della quantità all'ordine della realtà in generale, a qualunque predicamento appartenga. La *Logica* di Burgersdijck, composta tra il 1624 ed il 1626, in maniera certo indipendente dalla *Dialettica Complutense*, riporta anch'essa l'analogia alla dottrina euclidea delle proporzioni. Burgersdijck osserva:

Etsi autem Mathematici analogiam constituent in sola quantitate, & in habitudine totius ad partem, aut vicissim: nulla tamen causae est, cur analogia non possit omnibus rebus generaliter attribui, quae mutua habitudine inter se conveniunt: sive ea habitudo sit totius ad partem, sive causae ad causatum, sive subjecti ad adjunctum, aut contra, sive oppositi ad oppositum.

Burgersdijck arrega numerosi esempi della trasposizione da lui sostenuta. Egli classifica gli analoghi tra gli *homonyma a consilio*, come una specie distinta da quegli altri omonimi che sono tali per similitudine in un genere. In quest'ultima specie di omonimi rientrano gli ari-

---

<sup>57</sup> *Collegii Complutensis Disputationes in Arist. Dialecticam*, Lugduni, Sumptibus Ioannis-Amati Candy, 1651, pp. 167 col. 2 - 170 col. 1.

stotelici *ab uno* e *ad unum*. La classificazione scolastica degli analoghi in *analogia attributionis* e *analogia proportionis*, il primo termine della quale abbraccia tutti gli *homonyma ratione generis*, è giudicata incompleta da Burgersdijck, perché non comprende alcune figure retoriche, come la sineddoche, la metonimia e l'ironia, le quali non meno della metafora sono *sedes homonymiae*. Oltre a ciò, in quella divisione scolastica

analogiae vox admodum inepte usurpatur. Nam in iis, quae inaequaliter attribuuntur, nulla est proportio, ut neque in iis, quae similitudine simpliciter inter se conveniunt<sup>58</sup>.

Come il lettore vede da sé, sia tra gli scolastici cattolici del Seicento, sia tra i contemporanei scolastici calvinisti, si era pervenuto a fondare la dottrina dell'analogia sulle basi matematiche euclidee da cui il nome stesso aveva tratto origine. Heereboord desunse certamente da Burgersdijck tale dottrina. Senza pretendere per questo che Spinoza conoscesse la *Dialettica Complotense*, crediamo di avere mostrato che l'interpretazione matematica e geometrica della proporzionalità del concetto di *res*, che compare in alcuni suoi testi, era l'effetto di tutta la cultura metafisica del Seicento, e non già di una sola delle sue espressioni, sia pure quella cartesiana. Ciò stesso dimostra contro Hubbeling, che non basta rilevare che l'identità della perfezione con la realtà s'esprime talvolta in Spinoza come una corrispondenza quantitativa matematica, per potere asserire il carattere materialistico di codesta dottrina di Spinoza.

18. - Il risultato di tutto il nostro studio sull'evoluzione della dottrina dell'analogia nella scolastica della Controriforma è il seguente. La conservazione dell'analogia di attribuzione estrinseca, e di proporzionalità insieme, nella dottrina spinoziana degli *entia realia* si spiega con la persistenza delle dottrine del tomismo cinquecentesco tra i domenicani ed i carmelitani del Seicento, e insieme con la persistenza della dottrina di Fonseca tra i gesuiti. Entrambe queste tradizioni confluiscono nella scolastica calvinistica olandese risolta a combattere l'influenza crescente di Suarez e dei gesuiti seicenteschi più radicali. Il valore matematico che

---

<sup>58</sup> FRANCONIS BURGERSDICI *Institutionum Logicarum libri duo*, Lugduni Bataavorum, ex officina Abrahami Commelini, 1645, pp. 118-119, 157-160; *Institutionum Logicarum Synopsis, sive Rudimenta Logica, ibidem*, pp. 33, 43-44. Per la composizione e le edizioni della *Logica* di Burgersdijck vedi DIBON P., *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Elsevier Publishing Company, Paris - Amsterdam - Londres - New York, tome I, 1954, pp. 98-107, 123-124.

ha in alcuni testi di Spinoza la proporzionalità del concetto di *res* si spiega con le origini cartesiane di questa dottrina, e insieme con tutta l'interpretazione matematica della proporzionalità, data sia dalla scolastica cattolica, sia dalla scolastica calvinistica olandese. Il rigetto della *transcendentia entis*, ed il mantenimento dell'analogia, nelle dottrine spinoziane sulla *res* e sull'*ens* è l'effetto delle polemiche seicentesche sul fondamento dell'univocità e dell'analogia. Spinoza non è il solo autore che rigetta la *transcendentia entis* e lascia sussistere l'analogia. Come abbiamo veduto, anche in campo cattolico vi fu un analogo e piú complesso sviluppo dottrinario al principio della seconda metà del Seicento.

19. - Passeremo ora a precisare meglio alcuni punti rilevanti del pensiero di Spinoza concernenti il concetto di ente e gli *entia realia*. Cominceremo con la definizione dell'ente data dai *Cogitata Metaphysica*. Nelle pp. 229-235 della parte I della nostra opera spieghiamo che quella definizione ha un'origine schiettamente cartesiana, e facemmo vedere come Spinoza l'assimilò, e come ne ricavò la sua divisione dell'ente in eternità e durata. Ora, invece, integrando quanto allora scrivemmo, faremo vedere che quella medesima definizione ricavata da Cartesio fu precisata nel suo contenuto concettuale mediante alcune dottrine della scolastica del tempo. Questo risulta dai concetti con i quali la definizione viene immediatamente collegata da parte di Spinoza.

Anzitutto, ricordiamo la definizione, o descrizione dell'ente dei *Cogitata Metaphysica*: « *Id omne, quod, cum clare, & distincte percipitur, necessario existere, vel ad minimum posse existere reperimus* ». Da essa segue che « *Chimaera, Ens fictum, & Ens rationis* nullo modo ad entia revocari possint ». La *Chimaera* involge per sua natura un'aperta contraddizione, onde per sua natura non può esistere. L'*Ens fictum* non può essere percepito con chiarezza e distinzione perché risulta da un'arbitraria congiunzione o disgiunzione di termini. L'*Ens rationis* è solo un modo di pensare che serve per ricordare, spiegare ed immaginare con piú facilità le cose che si sono capite <sup>59</sup>.

Sulla *Chimaera* Spinoza ritorna nel capitolo III della parte I dei *Cogitata Metaphysica*, ove essa costituisce l'esempio dell'impossibile *respectu suae essentiae*. La *Chimaera* è incapace di esistere perché la sua essenza implica contraddizione <sup>60</sup>. Spinoza osserva ancora in questo stes-

<sup>59</sup> O. I, 233, 20-35. Critica del testo a p. 620.

<sup>60</sup> O. I, 240, 22-26.

so capitolo che la *Chimaera* non è né nell'intelletto, né nell'immaginazione, e, quindi, « a nobis ens verbale commode vocari posse; nam ea non nisi verbis exprimi potest ». Per esempio, esprimiamo con parole il circolo quadrato, ma non possiamo immaginarlo in nessuna maniera, e molto meno pensarlo. « Quapropter Chimaera praeter verbum nihil est, ideoque impossibilitas inter affectiones entis numerari non potest: est enim mera negatio »<sup>61</sup>.

Wolfson ha sostenuto che Freudenthal non è nel giusto quando afferma che la distinzione dell'ente in *ens fictum*, *ens chimaerae*, *ens rationis* ed *ens reale* non è nei filosofi ebrei. Al contrario, Wolfson reputa che la classificazione spinoziana dell'essere del cap. I della parte I dei *Cogitata Metaphysica* si debba riportare al manuale filosofico ebraico *Ruah Hen*, capitolo V. Questo manuale dà la seguente classificazione dell'ente: 1) Enti reali che esistono fuori della mente, e dei quali noi possiamo formare un'idea o nella mente, o nell'immaginazione; 2) Enti irreali che non esistono né nella mente, né fuori di essa. Sono enti fittizi aventi esistenza solo nell'immaginazione. Nello stesso capitolo sono anche chiamati enti verbali. Questa seconda classe è suddivisa in due altre: a) enti fittizi che non hanno esistenza reale; b) enti fittizi che non solo non hanno esistenza reale, ma la cui natura implica contraddizione, come un circolo quadrato; 3) Enti di ragione che esistono solo nella mente, e non fuori, come i generi e le specie.

Wolfson giudica impressionante la rassomiglianza tra questa classificazione e quella di Spinoza. Ma nota anche le differenze che sono le seguenti. Il *Ruah Hen* usa l'espressione ente verbale per le classi 2a e 2b. Spinoza solo per la chimera che nella sua classificazione corrisponde a 2b. Il *Ruah Hen* considera il circolo quadrato come qualcosa che è nell'immaginazione. La chimera spinoziana, che ne è l'equivalente, non è né nell'intelletto, né nell'immaginazione<sup>62</sup>.

La derivazione ebraica sostenuta da Wolfson si può ammettere. Ma non da sola, né in modo esclusivo. Per noi il punto più interessante è che questa derivazione non spiega in ogni caso la forte opposizione stabilita da Spinoza tra l'ente e la chimera, tra ciò che, quando è concepito con chiarezza e distinzione, esiste necessariamente, o almeno può esistere, e ciò che per sua natura è impossibile, e non può esistere, per-

<sup>61</sup> O. I, 241, 9-16.

<sup>62</sup> WOLFSON H. A., *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge - Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol. I, pp. 161-162, nota 2.

ché la sua natura involge contraddizione, onde può essere proferito, ma non immaginato, e tanto meno pensato. Questa contrapposizione così netta nei *Cogitata Metaphysica*, al punto che essa è esposta in ben due capitoli della parte I, non può essere spiegata che con una precisa influenza della scolastica della Controriforma. Sono appunto gli scolastici gesuiti del Seicento, che definiscono l'ente contrapponendolo alla chimera.

Hurtado de Mendoza nella *Logica* impugna la dottrina, per la quale il concetto di ente non può essere astratto dagli inferiori perché l'ente conviene *simpliciter* alle sole sostanze, e all'accidente solo per proporzione ed attribuzione alla sostanza, allo stesso modo che la salute è detta della mela per attribuzione all'animale. Per provare che l'accidente è vero ente, Hurtado osserva, tra l'altro, che esso ha un'entità opposta in modo immediato alla chimera, e che perciò ha *simpliciter rationem entis*. L'accidente, infatti, non è la chimera. Quest'ultima include due concetti « essentialiter impossibiles, quibus repugnat existere », mentre l'accidente né ripugna ad esistere, né include concetti ripugnanti. Hurtado così continua:

Consequentiam probo, quia omne immediate oppositum chymaerae est ens simpliciter, ergo. Probo antecedens; omne immediate oppositum non enti est simpliciter ens, sed omne immediate oppositum chymaerae est immediate oppositum non enti: ergo omne immediate oppositum chymaerae est ens simpliciter. Minor est certa, quia chymaera est per essentiam non ens. Maior videtur certa, quia ens & non ens opponuntur; si enim simpliciter est non ens, & impossibile ut existat, quid illi opponeretur, nisi simpliciter ens aptum simpliciter existere? Sicut non videnti simpliciter, quid opponeretur nisi simpliciter videns? & non Deo simpliciter, quid opponeretur nisi simpliciter Deus?

C'è da aggiungere che per Hurtado l'ente che si oppone alla chimera è l'« ens sumptum pro quacumque aptitudine ad existendum », la quale attitudine è opposta « ineptitudini ad existendum, quam habet chymaera ». Nel rispondere agli argomenti che si oppongono alla sua analogia di *transcendentia*, Hurtado de Mendoza trova ancora il modo di dichiarare che « ens enim explicatur per oppositionem cum chymaera: quia est aptitudo ad existendum ».

Nelle *Disputationes Metaphysicae* Hurtado de Mendoza, discorrendo del concetto di ente in generale, fa questa osservazione conclusiva:

Igitur de ente ut sic nunc inquirimus essentiam: quae, quia simplicissima est, & clarissima, non potest commodius explicari: quam si asseras, *ens est quod non repugnat existere*. Quod percipitur ex eius opposito: chymaera enim est *obiectum in se includens duo praedicata, quae repugnant existere* quia unum immediate destruit aliud.

Gli esempi dati da Hurtado sono che l'uomo è leone e che ciò che è luminoso è tenebroso. Onde, « res igitur, quae eiusmodi praedicata non claudit, est ens, potestque existere ». Vale la pena di rilevare che in questo testo la nozione di ente è considerata chiarissima, e che appunto perciò la si spiega con la contrapposizione alla chimera.

Si noti, tuttavia, che nel discorrere dei modi, Hurtado respinge la dottrina di coloro che negano la *transcendentia entis* col dire che il concetto di ente è costituito formalmente « per connotationem ad chymaeram ». Essi argomentano che l'ente è l'attitudine all'esistenza, la quale è spiegata dalla suddetta connotazione. Hurtado replica che il concetto d'esistenza è tra tutti il piú noto, e non è spiegato dalla chimera. È piuttosto questa ad essere spiegata dall'esistenza con la quale essa esprime ripugnanza.

Si osservi, infine, che nella disputa sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza Hurtado stabilisce che « ad absolutam oppositionem cum chymaera non requiritur ens simpliciter: sed in potentia ». Infatti, la chimera è l'impotenza ad esistere, mentre l'« ens possibile est potentia, & aptitudo intrinseca ut sit: potentia autem & impotentia, repugnantia & aptitudo ad esse opponuntur »<sup>63</sup>.

Anche Arriaga spiega la realtà degli accidenti e delle creature, e in genere la *ratio entis*, con l'opposizione alla chimera che né esiste né può esistere<sup>64</sup>. Francisco de Oviedo, a sua volta, nel dimostrare che l'ente trascende qualunque differenza, s'avvale anche lui del concetto che l'ente è ciò che « formalissime opponitur cum chymaera ». Egli discorre ancora della chimera a proposito del fondamento del possibile, dell'impossibile e delle verità eterne. Nonpertanto, Francisco de Oviedo reputa che l'ente non debba essere definito direttamente per contrapposizione alla chimera. « Inquirimus conceptum quiditativum entis, per quem for-

<sup>63</sup> *Universa Philosophia* a R. P. PETRO HURTADO DE MENDOZA Valmasedano e S. J., Nova Editio, Lugduni, sumpt. Ludovici Prost Haeredis Roville, 1624, pp. 114 col. 2, 121 col. 1-2, 122 col. 2, 730 col. 2, 742 col. 1, 830 col. 1.

<sup>64</sup> R. P. RODERICI DE ARRIAGA Hispani Lucroniensis e S. J. *Cursus Philosophicus*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Antonii Huguetan, & Guilliemi Barbier, 1669, pp. 174 col. 2, 175 col. 2, 180 col. 2, 181 col. 1, 184 col. 2, 957 col. 2.



maliter constituatur in ratione talis, & differat ab omni non ente, videlicet a chimaera, seu ente rationis ». Alcuni definiscono l'« ens in comuni per negationem chimaerae, & asserunt totum id, quod chimaera non est esse ens ». Ma Oviedo non l'ammette: « Non assentior definitioni ». Pur concedendo che tutto ciò che non è chimerico è ente, con questa negazione il concetto quidditativo di ente non è determinato con rettitudine, « quia ignotum per ignotius ostenditur, est enim plus ignotus conceptus chimaerae, quam conceptus entis ». S'aggiunga che conosciamo la chimera mediante la negazione dell'ente. Per conseguenza, « si ens reale per negationem chimaerae definitur, cum chimaera definiatur per negationem entis realis, vitiosus circulus committeretur »<sup>65</sup>.

Tommaso Compton Carleton spiega l'ente reale con la mancanza di predicati contraddittori e l'attitudine logica ad esistere. La quale spiegazione per lui è migliore di quella che illustra l'ente reale mediante l'opposizione con la chimera, giacché è più difficile formare il concetto della chimera, che il concetto dell'esistenza che tra tutte le cose è notissima. Compton Carleton riconosce, però, che l'ente reale ha una vera opposizione con la chimera. La sua spiegazione è preferibile solo perché è più chiara, ma non esclude quella mediante la chimera<sup>66</sup>.

Infine, come già abbiamo accennato, Antonio Bernaldo de Quiros prende per base della disputa sull'univocità e l'analogia l'ente inteso « pro eo, quod veram habet aptitudinem ad existendum, & oppositionem cum Chymera, quomodocumque sit, dependenter, vel independenter ». Alla fine di quella medesima disputa egli nota ancora che la chimera conviene con l'ente reale creato nell'attitudine a non esistere, così come la creatura esistente conviene con Dio nell'esistenza<sup>67</sup>.

In conclusione, a noi sembra che la dottrina di Spinoza concernente l'opposizione dell'ente reale alla *Chimaera* rispecchi proprio la dottrina di questi autori del suo tempo di cui abbiamo esposto il pensiero. Infatti, Spinoza riconosce anche lui la verità e la realtà di questa opposi-

---

<sup>65</sup> *Integer Cursus Philosophicus* Auctore R. P. FRANCISCO DE OVIEDO S. J., Lugduni, Sumptibus Petri Prost, 1640, tomus II, pp. 262 col. 1, 266 col. 1-2, 268 col. 1-2, 276 col. 2 - 278 col. 1.

<sup>66</sup> *Philosophia Universa* Auctore R. P. THOMA COMPTONO CARLETON, Cantabrigiensi e S. J., Antverpiae, apud Iacobum Meursium, 1664, p. 574 col. 1-2.

<sup>67</sup> R. P. ANT. BERNALDI DE QUIROS Tordelagunensis e S. J. *Opus Philosophicum*, Lugduni, Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666, pp. 175 col. 1, 183 col. 2.

zione, e insieme non definisce l'ente solo mediante questa opposizione, ma per mezzo dell'esistenza necessaria o possibile. È evidente che soprattutto l'opposizione della *Chimaera* all'ente che esiste in modo necessario viene rilevata e messa in luce da Spinoza. I *Cogitata Metaphysica* danno già forma rigorosa al suo determinismo. Ma ciò nulla toglie al rapporto di dipendenza e di derivazione che la concezione spinoziana del nesso tra l'ente e la chimera ha rispetto alla scolastica del suo tempo.

20. - Un'altra importante teoria del capitolo I della parte I dei *Cogitata Metaphysica*, connessa con quella che abbiamo veduto, è il rigetto della divisione dell'ente in ente reale ed ente di ragione:

Hincque facile videre est, quam inepta sit illa divisio, qua dividitur ens in ens reale, & ens rationis: dividunt enim ens in ens, & non ens, aut in ens, & modum cogitandi: Attamen non miror Philosophos verbales, sive grammaticales in similes errores incidere: res enim ex nominibus judicant, non autem nomina ex rebus.

Quest'ultimo passo ha un senso molto avverso al nominalismo. Tuttavia, se si tiene conto anche della poco posteriore *Versio Belgica*, si deve ammettere che questo, e consimili passi, non sono stati scritti solo contro i nominalisti, ma contro tutto il modo di pensare che si può definire scolastico. L'accusa di filosofia verbale e grammaticale colpisce la scolastica come tale nei *Cogitata Metaphysica*, e non l'una o l'altra delle sue correnti. Che poi Spinoza dipendesse strettamente dalla scolastica in tante sue concezioni, e soprattutto nelle sue dottrine di ontologia, è un caso tutt'altro che raro nella storia del pensiero, ed un altro e diverso discorso, che stiamo appunto facendo.

Spinoza continua con la seguente osservazione:

Nec minus inepte loquitur, qui ait ens rationis non esse merum nihil. Nam si id, quod istis nominibus significatur, extra intellectum quaerit, merum nihil esse reperiet: si autem ipsos modos cogitandi intelligit, vera entia realia sunt.

Così, quando chiedo *quid sit species*, non voglio sapere altro che la natura di codesto modo di pensare, « qui revera est ens, & ab alio modo cogitandi distinguitur ». Per Spinoza *hi modi cogitandi* non possono essere chiamati *ideae*, né essere detti veri o falsi. Dopo avere arrecato gli esempi dell'amore, che non può essere chiamato vero o falso, ma solo buono o cattivo, e delle definizioni dell'uomo date da Platone e da Aristotele, Spinoza conclude da tutto quel che ha detto che « inter ens

reale, & entis rationis ideata nullam dari convenientiam apparet ». Da questo si può capire con quanta cura ci si debba guardare dal confondere gli enti reali con gli enti di ragione *in investigatione rerum*. Infatti, altro è « inquirere in rerum naturam », altro « in modos, quibus res a nobis percipiuntur ». Se li confondiamo, non capiremo più né i modi di pensare né la natura, e cadremo in grandi errori <sup>68</sup>.

Secondo Freudenthal a proposito di questa dottrina di Spinoza non si deve pensare a Cartesio, ma alla scolastica dei suoi tempi. Egli rimanda a Suarez, Jacob Martini, Burgersdijck ed Heereboord. Questi due ultimi concepivano l'ente di ragione come una realtà intermedia tra l'ente e il nulla. È di essi che Spinoza si beffa <sup>69</sup>.

S. von Dunin Borkowski è fermo nel convincimento che i *Meletemata* di Heereboord, e Burgersdijck, con la loro falsa immagine storica indussero Spinoza in errore, facendogli rigettare nel nulla il *Gedankending*, mentre Suarez ed i migliori metafisici del tempo non sostennero mai che solo l'essere esistente cada sotto il concetto dell'essere, sebbene parlassero talvolta del non essere degli *entia rationis*. I filosofi classici non gettarono nessun ponte tra l'essere e il nulla. Questo inintelligibile essere intermedio fu considerato da Spinoza come una dottrina universalmente diffusa. Ma era solo l'opinione privata di alcuni professori. Egli la trovò presso Heereboord, Voet, Greidan, Schuler e pochi altri. Questi annoveravano tra codeste cose intermedie i modi, le privazioni, le relazioni, le denominazioni esterne e gli enti di ragione. S. von Dunin Borkowski ritiene, inoltre, che, col rigetto del *Gedankending* nel puro nulla, Spinoza si fosse volto espressamente contro la *Quinta Meditazione* di Cartesio, il quale aveva asserito che tali cose, pur non esistendo fuori dello spirito umano, non sono affatto un mero nulla dal punto di vista del loro contenuto ideale.

Per S. von Dunin Borkowski gli informatori di Spinoza misero tutti i veri *entia rationis* tra le negazioni e le privazioni. Che queste ultime fossero un *merum nihil* fu veramente asserito da Gaetano, Suarez, Fonseca ed i Conimbricensi. Però, in nessun modo essi lo affermarono per tutti gli *entia rationis*. Altri scolastici bensì, e questo condusse all'errore.

Spinoza può, forse, avere pensato a Geulincx quando polemizza

<sup>68</sup> O. I, 235, 4-236, 5. Cfr. *Versio Belgica* in O. I, 233, 8-13. Critica del testo a p. 620.

<sup>69</sup> FREUDENTHAL J., *Spinoza und die Scholastik*, Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Fue's Verlag (R. Reiland), 1887, p. 107.

contro la confusione tra le vedute intorno alla natura reale ed il sapere di essa per mezzo dei *modi percipiendi*. Però, nota S. von Dunin Borkowski, tutti i genuini difensori della teoria dei *modi percipiendi* come strumenti di conoscenza asserivano con forza proprio la distinzione che Spinoza vuole che sia mantenuta.

In conclusione, secondo S. von Dunin Borkowski, l'*ens rationis* fu inteso da Spinoza nel senso dei compendi del tempo, e non in quello delle grandi opere scientifiche della scolastica. Con ciò esso viene limitato al compito del ricordo, del chiarimento e della rappresentazione delle cose concepite. Purtroppo, Spinoza lasciò inosservati ottant'anni di importanti indagini logico-noetiche. I *modi cogitandi* di cui parla Spinoza non corrispondevano, come egli opinò, agli *entia rationis* della scolastica. Essi costituivano una piccola sezione del loro gruppo, ed erano tenuti ben distinti dagli universali. I *modi cogitandi* di cui parla Spinoza erano noti, ma relegati al dovuto posto nella logica. La cultura autodidattica cui si vendicò del filosofo <sup>70</sup>.

Il basso concetto che S. von Dunin Borkowski si formò della cultura filosofica spinoziana, che per lui è viziata alla radice dal carattere autodidattico, lo condusse ad esprimere un giudizio indubbiamente molto dotto, ma del tutto privo di serenità. Così, l'osservazione di Spinoza che gli enti di ragione, considerati come *modi cogitandi*, sono veri enti reali, viene criticata col dire che era triviale ed universalmente ammessa, quasi che fosse credibile che Spinoza non lo sapesse, o fosse stato illecito basarsi su ciò che a quei tempi era universalmente ammesso. Il maggiore difetto dell'interpretazione di S. von Dunin Borkowski nel preciso punto che qui ci concerne, che è il rapporto tra l'ente reale e l'ente di ragione nei *Cogitata Metaphysica*, è, tuttavia, un altro. Come risulta dalla definizione dell'ente da noi riportata, e da tutti i suoi successivi svolgimenti, dei quali abbiamo parlato nella parte I della nostra opera, Spinoza non intese affatto restringere il reale al solo esistente nei *Cogitata Metaphysica*. Tutto ciò che può esistere per lui è reale di pieno diritto. Questo basta a togliere forza a tutte le osservazioni di S. von Dunin Borkowski sul rapporto tra l'ente reale e l'ente di ragione nei *Cogitata Metaphysica*. Tanto più in quanto egli stesso riconosce che per Spinoza l'ente di ragione, inteso come *modus cogitandi*, cioè come atto di pensiero, è un vero ente reale.

---

<sup>70</sup> S. VON DUNIN BORKOWSKI S. J., *Spinoza*, Band III: *Aus den Tagen Spinozas*, Teil II: *Das neue Leben*, Münster i. W., Aschendorff, 1935, pp. 99-108.

Freudenthal ha indubbiamente ragione di connettere la dottrina spinoziana, che rifiuta di dividere l'ente in ente reale ed ente di ragione, e considera quest'ultimo come un puro nulla, con la critica spinoziana del termine medio tra ente e nulla ammesso da Burgersdijck ed Heereboord, e da altri professori del tempo, come opportunamente soggiunge S. von Dunin Borkowski. Riconosciuto questo, si deve aggiungere che in codesta dottrina di Spinoza si rispecchia con molta chiarezza un problema assai piú generale, e molto discusso da tutta la metafisica post tridentina: se tra l'ente reale e l'ente di ragione vi fosse una relazione di analogia o di equivocità. Da tale punto di vista, esso costituiva uno degli argomenti obbligati della disputa post tridentina sulla *analogia entis*.

Esemplare e classica è la veduta espressa dalla *Dialettica Complutense*, per la quale è certo che l'ente è analogo di attribuzione rispetto all'ente reale ed all'ente di ragione. Si può dubitare, se si dia anche una analogia di proporzionalità propria. Coloro che fanno consistere l'ente di ragione in una denominazione estrinseca, negano per conseguenza che vi sia una proporzionalità propria, e concedono solo una proporzionalità metaforica. Ma la *Dialettica Complutense*, per la quale l'ente di ragione consiste « in quodam esse ficto quod ad modum formae intrinsece denominat res », asserisce che l'ente rispetto all'ente reale ed all'ente di ragione ha anche una vera analogia di proporzionalità propria. Essa rifiuta di considerare l'ente di ragione come qualcosa che « intrinsece est nihil ». All'ente di ragione è intrinseco *esse fictum*, sicché

Sicut ens reale se habet ad suum esse reale; ita ens rationis ad suum esse fictum; & ex consequenti ens respectu illorum erit analogum proportionalitatis propriae<sup>71</sup>.

È manifesto che la dottrina di Spinoza non si trova lungo questa linea di pensiero espressa con esemplare chiarezza dalla *Dialettica Complutense* nella prima metà del Seicento. Nella seconda metà del XVI secolo si era prodotto un contrasto su questo punto tra i tomisti Francisco Zumel e Diego Mas. Il primo, riprendendo la dottrina del Soncinas, sosteneva nel modo piú netto ed inequivocabile l'equivocità dell'ente rispetto all'ente reale ed all'ente di ragione. L'ente, inteso come comune a Dio ed alle creature, alla sostanza ed all'accidente,

<sup>71</sup> *Collegii Complutensis Disputationes in Arist. Dialecticam*, Lugduni, Sumptibus Ioannis-Amati Candy, 1651, p. 182 col. 1.

est illud, cui debetur esse & existentia, quoniam ens dicitur ab esse: sed puro enti rationis repugnat existentia, & inexistencia: ergo ens non dicitur analogice, neque univoce de ente reali & de ente rationis.

Infatti, l'esistenza è la attualità dell'essenza, « sed pura entia rationis non habent essentiam: ergo non sunt entia, quibus debeatur existentia, aut inexistencia ». La divisione dell'ente in ente reale ed ente di ragione per Zumel equivale alla divisione dell'uomo in vivo e morto, la quale è equivoca. Anzi, l'uomo morto ha più convenienza con l'uomo vivo di quanta ne abbia l'ente di ragione con l'ente reale. Onde l'ente è detto di questi ultimi due *solum aequivoce* <sup>72</sup>.

Al contrario, Diego Mas, pur apprezzando la dottrina di Zumel, sostiene che l'ente è analogo per attribuzione ed insieme per proporzione rispetto all'ente reale ed all'ente di ragione. Per Mas l'ente di ragione è ente in modo intrinseco e per essenza. Egli segue la dottrina di S. Tommaso d'Aquino, Capreolo, Gaetano, Mattia Aquarius e Fonseca, ed attribuisce la dottrina contraria al tomismo rinascimentale: a Soncinas, a Javelli, e inoltre allo Zimara ed agli scotisti <sup>73</sup>.

Suarez ritiene che l'ente di ragione partecipi in qualche modo del nome ente, « et non mere aequivoce et casu (ut aiunt), sed per aliquam analogiam et proportionalitatem ad verum ens ». Ciò nonostante, l'ente di ragione non ha convenienza concettuale con gli enti reali. Questa è la sua tesi. Quanto al primo punto, Suarez si richiama ad Aristotele. Il quale spiega l'analogia dell'ente anche in ordine alle privazioni ed alle negazioni, e nella divisione dell'ente enumera gli enti di ragione. Per Suarez l'ente di ragione « non est appellatum ens, nisi quia ad modum entis fingitur et cogitatur ». Ora, il concetto comune di ente richiede che la forma significata sia partecipata dagli inferiori *vere et intrinsece*. Ma ciò non può avvenire per gli enti di ragione, « quia esse obiective tantum in ratione non est esse, sed est cogitari aut fingi ». Perciò, la comune descrizione dell'ente:

scilicet, id quod habet esse, revera non convenit entibus rationibus, et ideo nec dici possunt habere essentiam, quia essentia, simpliciter dicta, dicitur habitudinem ad esse seu capacitatem eius; ens autem rationis tale est, ut ei repugnet esse.

<sup>72</sup> *De Deo eiusque operibus, Commentaria in Primam Partem S. Thomae Aquinatis*, tomus primus, Authore F. FRANCISCO ÇUMEL Palentino, Cum privilegio Salmanticae excudebat Petrus Lassus, 1595, p. 292 col. 1.

<sup>73</sup> *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. 45-57.

Da ciò risulta anche la differenza tra l'accidente e l'ente di ragione:

nam accidens absolute et sine addito potest dici ens, quia licet sit analogice ens, tamen est proprie et intrinsece ens; ens autem rationis non potest absolute dici ens, sed cum aliquo addito, quod declarat non esse verum ens, sed per modum entis cogitatum.

Suarez conferma questo ragionamento col dire che *in ratione entis* dista di piú l'ente di ragione dall'ente reale di quanto disti l'uomo dipinto dall'uomo vero, perché tra questi due c'è per lo meno una similitudine accidentale, mentre tra quei due non ce n'è nessuna. Ma questo sembra addirittura escludere che tra l'ente di ragione e l'ente reale possa darsi un'analogia di proporzionalità. La risposta di Suarez a questa obiezione è veramente significativa:

Respondetur, quamvis ens rationis ut sic in se non habeat proportionem aut fundamentum proportionis, quia in se nihil est, cogitatur tamen ad modum habentis proportionem vel habitudinem, et hoc satis est ad fundandam aliquam analogiam<sup>74</sup>,

come insegna S. Tommaso nel *De Veritate*.

Contro ciò che pensa S. von Dunin Borkowski a noi sembra che la soluzione di Suarez, pur nel suo chiaro intento di stabilire una posizione media tra la pura equivocità e la vera analogia tra ente di ragione ed ente reale, la quale posizione dovrebbe essere espressa da una analogia di proporzionalità, in effetto sia piú vicina all'equivocità che all'analogia vera e propria. Anzitutto, non bisogna mai dimenticare che per Suarez l'analogia di proporzionalità è sempre viziata dal suo carattere metaforico. La vera analogia esige che la forma sia intrinseca in tutti gli analogati. Suarez lo fa chiaramente capire anche nel luogo che si è veduto, quando stabilisce la differenza tra l'accidente e l'ente di ragione. Inoltre, per lui l'ente di ragione « in se nihil est », è addirittura ripugnante all'*esse*, e « ut sic in se » non fonda alcuna proporzione con l'ente reale. Tutto si riduce a questo, che l'ente di ragione è pensato come se avesse tale proporzione. È molto poco, e non si vede come questo possa evitare l'equivocazione.

Che la posizione di Suarez sia assai piú vicina all'equivocità che all'analogia su questa particolare questione, lo si vede, d'altronde, dal confronto con un altro autore del tempo: Eustachius a S. Paulo. Que-

---

<sup>74</sup> SUAREZ F., *Disputaciones Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. VII, 1966, pp. 389-397 (D. LIV, s. I).

sti afferma che l'ente non conviene all'ente reale ed all'ente di ragione « synonyme, ut omnes fatentur, neque etiam analogice, nisi valde improprie; sed homonyme ». Infatti, l'ente non significa altro che « posse existere, idque per se vel in alio subjective ». Ora, l'ente di ragione non può mai esistere veramente in nessuno di questi due modi, « sed tantum objective in intellectu; quod non est vere & realiter existere, ut patet ». Né la similitudine che c'è tra l'ente reale e l'ente di ragione basta a costituire un'analogia, come non basta a costituirla la similitudine che c'è tra l'uomo vivo e l'uomo dipinto. Eustachius a S. Paulo osserva, tuttavia, che tra gli *homonyma* alcuni sono più vicini agli analoghi, ed altri più lontani da questi. L'omonimia che c'è tra l'ente reale e l'ente di ragione s'avvicina per qualche rispetto all'analogia: « Est igitur Ens commune Enti rei, & rationis, de genere homonymorum, quae ad analogia videntur accedere ».

Ci sembra chiaro che tra queste ultime due dottrine, ad onta dell'uso terminologico, è assai più caratterizzata nel senso dell'equivocazione la dottrina di Suarez che non quella di Eustachius a S. Paulo, che pur sostiene l'omonimia tra ente reale ed ente di ragione. Suarez, infatti, conferisce all'ente di ragione ancor meno realtà di quanta ne conferisca Eustachius, sebbene sostenga l'analogia di proporzionalità con l'ente reale. Quest'ultimo ammette almeno che la similitudine tra i due enti equivalga alla similitudine che c'è tra l'uomo vivo e l'uomo dipinto. Mentre per Suarez l'ultima similitudine ha migliore fondamento della prima.

Del resto, ciò che più conta è che Suarez così fu interpretato dal maggiore suo seguace luterano: Cristoforo Scheibler. Il metafisico calvinista Clemente Timpler aveva sostenuto che l'ente di ragione è un « ens positivum essentia praeditum », sebbene non sia atto ad esistere realmente grazie alla sua essenza, ma « sola mentis cogitatione ad modum entis realis fingitur, & citra eam nihil est ». Per conseguenza, Timpler aveva sostenuto che l'ente, inteso universalmente, fosse analogo per una vera analogia di attribuzione rispetto all'ente reale ed all'ente di ragione:

---

<sup>75</sup> *Summa Philosophiae quadripartita, De rebus dialecticis, moralibus, physicis, & metaphysicis*, authore Fr. EUSTACHIO A SANCTO PAULO, ex congregatione Fuliensi, ordinis Cisterciensis, Coloniae, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzneri, 1616, *Quarta Pars Summae Philosophiae, Prima Pars Metaphysicae*, pp. 12-13.



Alterum theorema est, Ens universaliter acceptum non esse genus univocum entis realis & rationis: sed genus analogum seu genus πρὸς ἕν, propterea quod non ex aequo, sed analogice & secundum modum prioris ac posterioris de ente reali & rationis, tanquam speciebus subiectis praedicetur.

Timpler negava con energia che privazioni e negazioni fossero enti di ragione<sup>76</sup>. Contro Timpler Scheibler fece propria la posizione di Suarez. Ma la precisò nel senso che l'analogia di proporzione che sussiste tra l'ente reale e l'ente di ragione non è altro che una equivocazione *a consilio* che non conserva l'unità del concetto di ente<sup>77</sup>.

Tra i metafisici calvinisti olandesi Paul Voet respinge la dottrina di Timpler che fa dell'intelligibile l'oggetto della metafisica proprio perché esso è inteso come un concetto comune all'ente ed al non ente, al punto di abbracciare sotto di sé tanto gli enti di ragione, quanto gli enti reali. Ora, secondo Voet l'ente di ragione, non ha nulla in comune con l'ente reale, tolto il nome. L'ente di ragione né ha la quiddità né esiste, perché dipende solamente dall'intelletto. La conseguenza di questo è che l'ente è « mere aequivocum ad ens *reale & rationis* ». L'ente e il non ente non possono avere un concetto uno. « Verum ens reale est Ens: Rationis ens, abusive sic dictum, est non-ens ». È del pari abusivamente che all'ente di ragione si attribuiscono le affezioni dell'ente. Voet si oppone ai Complutensi. L'ente di ragione è sí conosciuto « per modum entis realis », ma proprio per questo, ossia perché conosciuto « per modum sui oppositi », non conviene con questo in un concetto comune univoco o analogo. L'ente di ragione e l'ente reale si contraddicono proprio in ciò in cui dicono convenienza. E perciò sono equivoci al pari del « *Canis sidus coeleste, & animal latrans* ». La loro similitudine non toglie nulla all'equivocazione, perché è la similitudine medesima che c'è tra il cane celeste ed il cane latrante, tra l'uomo dipinto e l'uomo vivo.

Ora, si deve ricordare che Paul Voet accettava dalla metafisica calvinistica del suo tempo la tematica del « medium inter ens & nihil ». Egli accettava di considerare il non ente come medio tra l'ente ed il puro nulla, quando il non ente fosse concepito « ad oppositionem ejus, quod non est prorsus *nihil*, in quantum includit adhuc, si non essen-

<sup>76</sup> CLEMENTIS TIMPLERI *Metaphysicae Systema Methodicum*, Francoforti, Prelo Richteriano, impensa vero Conradi Nebenii, 1607, pp. 66-67, 70-73.

<sup>77</sup> CHRISTOPHORI SCHEIBLERI *Metaphysica*, Genevae, ex Typographia Iacobi Stoër, 1636, pp. 404, 429-430, 491.

tiam, saltem entitatem ». Per Voet tale termine medio è insieme di negazione e di partecipazione, e non di negazione solamente, come presso altri metafisici del tempo. Per questo vi sono dei non enti che sono più vicini all'ente, come il modo, ed altri che sono più vicini al nulla, come la privazione. Nell'universale il fondamento è reale, e la « ratio abstractionis, unitas & c. » sono di pura ragione. L'ente potenziale è anch'esso un non ente. Ma contiene *aliquid reale*: la virtù attiva della causa, e *aliquid rationis*: l'essere concepito come se fosse, quando non è. Il modo è reale, ed insieme pensato a mo' d'accidente. La privazione dice la capacità del soggetto, ed è pensata « per modum ejus, quod inexistit ». La relazione è reale pei termini e pei fondamenti, ed è di ragione per il confronto. Tutti questi non enti, dal punto di vista formale, sono « tantum aliquid rationis, adeoque extra Intellectum nihil »; ma dal punto di vista materiale, sono *aliquid reale*. Perciò si distinguono dal puro nulla. Voet divide i non enti in modi, privazioni ed enti di ragione. Modi e privazioni convengono alle cose *citra mentis operationem* <sup>78</sup>.

Il netto rifiuto di ammettere il termine medio tra l'ente ed il nulla, espresso al principio del capitolo III della parte I dei *Cogitata Metaphysica* <sup>79</sup>, il quale consegue dalla riduzione dell'ente di ragione a puro nulla, e insieme dal rigetto della divisione dell'ente in ente reale ed ente di ragione, non permette più di dubitare della posizione tenuta da Spinoza sulla presente questione, quando essa sia veduta alla luce delle analisi che abbiamo fatto. Spinoza, col respingere il termine medio, è ritornato alla ammissione pura e semplice della mera equivocità dell'ente rispetto all'ente reale ed all'ente di ragione. Egli si è svincolato dalla posizione ambigua di quegli scolastici calvinisti, i quali, ammessa l'equivocazione tra l'ente reale e l'ente di ragione, pretendevano poi di gettare un ponte tra l'ente ed il nulla. Per questo rispetto la dottrina di Spinoza, forse senza che egli se lo proponesse, è assai più vicina a quella di alcuni tomisti della Controriforma, come Francisco Zumel. Anche la posizione di Suarez e dei suareziani risultava ambigua. Giacché, pur reputando metaforica l'analogia di proporzionalità, questi pretendevano che essa dovesse valere per l'ente reale e l'ente di ragione, ed impedire che il loro rapporto scadesse nella pura equivocità ed in-

<sup>78</sup> PAULI VOET, GISB. F., *Prima Philosophia Reformata*, Trajecti ad Rhenum, Ex Officina Johannis a Waesberge, Bibliopolae, 1657, pp. 29-31, 45-47, 81-87, 101-102.

<sup>79</sup> O. I, 240, 1-14.

sieme che tra i due termini vi fosse una vera e propria analogia, fondata su di una forma intrinseca in entrambi i termini. Perciò, nemmeno la dottrina suareziana può prestarsi a spiegare in modo esauriente la risoluta teoria dei *Cogitata Metaphysica*. La quale, piuttosto, le è contraria, e le si oppone, se non volutamente, almeno in linea di principio.

21. - L'ultimo argomento trattato ci conduce in modo naturale ad ampliare il discorso da noi fatto nelle pp. 235-236 della parte I della nostra opera a proposito della critica spinoziana dei termini trascendentali *Ens, Res, aliquid*. La premessa da cui si deve partire è filologica. Il testo latino dello scolio I della proposizione XL della parte II dell'*Ethica* parla di « termini, *Transcendentales dicti* ». Ma il passo corrispondente dei *Nagelate Schriften* ha: « de bewoordingen / Termini / , die men overklimmende / Supratranscendentales / noemt ». Gebhardt ha notato l'errore di stampa contenuto in questo testo, ma non la sostanziale diversità che hanno nella scolastica seicentesca i termini *Transcendentales* ed i termini *Supertranscendentales*. Questa gli è del tutto sfuggita<sup>80</sup>. Le edizioni e traduzioni dotate di valore critico, posteriori al testo di Gebhardt, neppure hanno notato la differenza speculativa delle due versioni<sup>81</sup>.

Ora, i critici debbono scegliere tra il testo latino dell'*Ethica* e quello dei *Nagelate Schriften*, perché la scelta è del tutto inevitabile. Se Spinoza ha criticato i termini trascendentali, ha inteso criticare il concetto scolastico dell'ente reale. Se, invece, ha criticato i termini supertrascendentali, ha inteso criticare e respingere ancora una volta, dopo i *Cogitata Metaphysica*, la ammissione di un concetto comune dell'ente per l'ente reale e l'ente di ragione. Ma non già respingere il concetto dell'ente reale, che in effetto nell'*Ethica* viene conservato, come vedemmo nel capitolo III della parte I della nostra opera. Per escludere la lezione dei *Nagelate Schriften* non si venga a ragionare che il capitolo VI della parte I dei *Cogitata Metaphysica* parla di termini trascendentali, e non di termini supertrascendentali. In quel capitolo Spinoza

---

<sup>80</sup> O. II, 120, 27-29; 364.

<sup>81</sup> Vedi: SPINOZA, *Ethique*, par Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1934, tome I, p. 422; SPINOZA, *Oeuvres Complètes*, texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par R. CAILLOIS, M. FRANCÈS et R. MISRAHI, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, pp. 1425-1426, n. 83; SPINOZA, *Ethica*, testo latino tradotto da G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Firenze, Sansoni, 1963, pp. 757-758, n. 108.

discorre solo dell'*unum*, del *verum* e del *bonum*, e non già dell'*ens*, della *res* e dell'*aliquid*. Il valore del concetto di ente era già stato ammesso da Spinoza nel capitolo I, e, se mai, ivi si erano anche criticati i possibili termini supertrascendentali, escludendo la divisione dell'ente in ente reale ed ente di ragione.

Sapere se Spinoza criticò davvero i termini trascendentali *Ens*, *Res*, *aliquid*, non è questione da poco, tanto più se la tradizionale dottrina dell'analogia fu da lui conservata, sia per il concetto di *res*, sia per il concetto dell'ente reale, come veniamo sostenendo. Ora, per sapere che cosa si intendesse al suo tempo con il termine supertrascendentale non occorre andare lontano. Il contemporaneo Antonio Bernaldo de Quiros così si esprime: « Ideo dicitur terminus *supertranscendens*, quia convenit etiam enti rationis ». Quiros, pur ammettendo la comune dottrina dell'analogia dell'ente rispetto all'ente reale ed all'ente di ragione, reputa che ci si possa spingere fino ad astrarre un concetto comune univoco ai due. E questo sarebbe per lui il quarto e più lato significato del concetto di ente. Infatti, il primo significato dell'ente è l'ente necessario, che conviene a Dio solo. Il secondo è l'indipendenza da una causa materiale, il quale conviene alle sole sostanze. Il terzo è il concetto dell'ente inteso come atto ad esistere, ed opposto alla chimera, comunque ciò avvenga, sia con dipendenza, sia senza dipendenza. Infine, si dà una « quarta acceptio latissima *entis pro apto ad existendum utcumque*, sive vere, sive false ». In conclusione, Quiros ammette una qualche univocità tra l'ente reale e l'ente di ragione, e quindi che si dia un certo fondamento per il senso supertrascendentale dell'ente <sup>82</sup>.

Questi pensieri non sono affatto peregrini, ma sono ben connessi con la tradizione scotistica. Per non andare troppo lontano, consultiamo lo scotista Martino Meurisse che è una fonte di Heereboord, ed era ben noto agli scolastici calvinisti olandesi. Meurisse comincia a spiegare il significato del concetto di ente con l'osservazione tratta *ex Aureolo nostro* che i « vocabula *Entis, rei & alicuius* » significano la stessa cosa e differiscono solo per etimologia. Con essi si offre all'intelletto un medesimo oggetto, ed essi sono soggetti alle medesime divisioni. Secondo l'insegnamento di Duns Scoto, il primo significato di *ens* e di *res*, quello in cui sono intesi *communissime*, si estende a tutto ciò che

---

<sup>82</sup> R. P. ANT. BERNALDI DE QUIROS Tordelagunensis e S. J., *Opus Philosophicum*, Lugduni, Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666, pp. 175 col. 1, 179 col. 1-2, 183 col. 1-2. La definizione del termine supertrascendentale è a p. 179 col. 2, n. 29.

non è nulla. Il senso proprissimo del nulla è « illud quod includit contradictionem ». Infatti, ciò che include contraddizione esclude ogni « esse, tam extra intellectum, quam in intellectu ». Su questo primo senso dell'ente così conclude Meurisse:

Hoc modo igitur communissime nomen Entis sive rei usurpabitur pro eo omni quod vel esse, vel saltem intelligi poterit: & haec quidem acceptio quamvis videatur extensa valde, non est tamen impertinens: nam & intentiones logicas, & relationes rationis, entia rationis solemus nuncupare.

Per Meurisse la prima divisione dell'ente secondo natura è quella dell'*Ens extra animam* e dell'*Ens in anima*. Più moderato del gesuita Quiros, Meurisse sostiene, però, che l'ente non è univoco per l'ente reale e l'ente di ragione. *L'ens communissime sumptum* è equivoco rispetto a questi. Non puramente equivoco, ma equivoco analogo. L'analogia dell'ente rispetto all'ente reale ed all'ente di ragione è una conclusione comune della scolastica scotistica, a giudizio di Meurisse. Tale analogia è insieme di attribuzione e di proporzionalità<sup>83</sup>.

Quello che da Quiros è chiamato *Supertranscendens*, e da Meurisse *ens communissime sumptum*, da Bartolomeo Mastrio è denominato *ens transcendentissime sumptum*:

Primo itaque dividi solet ens in maxima sua amplitudine sumptum, seu transcendentissime in ens reale, quod habet esse vel habere potest praeter opus intellectus, seu nullo intellectu considerante, & in ens rationis, quod nequit habere esse, nisi per considerationem intellectus, quae quidem divisio est aequivoci analogi in sua aequivocata analogia<sup>84</sup>.

Nelle pp. 235-236, 241-242 della parte I della nostra opera notammo che le nozioni trascendentali hanno un valore conoscitivo inferiore a quello delle nozioni universali secondo lo scolio I della proposizione XL della parte II dell'*Ethica*. Ma notammo anche che le origini delle due specie di nozioni sono spiegate allo stesso modo da Spinoza, ossia mediante la potenza dell'immaginazione. Sebbene si possa distinguere

<sup>83</sup> F. M. MEURISSE Royensis Ordinis Minorum Doctoris et Professoris Theologi Parisiensis, *Rerum Metaphysicarum Libri Tres, Ad mentem Doctoris Subtilis*, Parisiis, Apud Dionysium Moreau, 1623, pp. 52 col. 1 - 55 col. 2, 57 col. 2 - 65 col. 1.

<sup>84</sup> RR. PP. BARTHOLOMAEI MASTRII de Meldula, et BONAVENTURAE BELLUTI de Catana, O. M. C., *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer*; R. P. BARTHOLOMAEI MASTRII de Meldula O. M. C. Tomus Quintus, Venetiis, apud Nicolaum Pezdana, 1708, p. 1.

tra le due nozioni, non c'è dubbio che Spinoza tenda ad accostarle. Ora, questo potrebbe essere ritenuto un segno di imperfetta informazione scolastica da parte di Spinoza. Ma a torto, crediamo, perché l'estensione dell'ambito dei concetti trascendentali fino ad includere in essi gli stessi universali è anch'essa una tendenza della scolastica seicentesca. La si può trovare, per esempio, in Hurtado de Mendoza <sup>85</sup>.

Altri, come Tommaso Compton Carleton, giunge a questa stessa conseguenza col distinguere la *transcendentia*. Questa o è reale, o di ragione. La « *transcendentia realis... omni illi convenit, quod cum alio a parte rei identificatur, sic animal differentiam rationalis, rationale animal transcendit* ». La *transcendentia* di ragione è quella che fonda l'analogia dell'ente. Di essa abbiamo già parlato <sup>86</sup>.

Quiros, a sua volta, nel discutere con gli avversari, distingue tra la trascendenza formale e la trascendenza reale dell'ente. Quest'ultima vale anche per il genere rispetto alle sue specie <sup>87</sup>.

22. - Nelle pp. 239-241 della parte I della nostra opera spieghiamo la sinonimia dei termini *Ens, Res, aliquid* in Spinoza con le dottrine di Fonseca e di Suarez, e con la mediazione di Bartolomeo Keckermann e di Heereboord. Conviene osservare con brevità che dopo Suarez questa concezione che rende sinonimi i tre suddetti termini trascendentali divenne affatto comune tra gli scolastici cattolici e tra gli scolastici riformati. Spinoza poteva attingerla da fonti numerose e disparate, anche se l'ipotesi da noi fatta conserva verosimiglianza. Noi daremo alcune indicazioni senza pretendere alla completezza.

---

<sup>85</sup> *Universa Philosophia* a R. P. PETRO HURTADO DE MENDOZA Valmasedano e S. J., Nova Editio, Lugduni, sumpt. Ludovici Prost Haeredis Roville, 1624, p. 10 col. 1: « Terminus transcendens alius simpliciter, & absolute transcendens, qui omnia penetrat genera rerum, ut sunt sex explicati: alius autem transcendens secundum quid, sive in uno genere, ut *substantia* transcendit omnia genera substantiarum, non tamen omne genus entis, quia accidens non est substantia: terminus enim transcendens, quia est superior, praedicatur de omnibus, quae transcendit. Item accidens transcendit novem praedicamenta, non tamen transcendit substantiam, quia substantia non est accidens. Item *substantia, spiritus, infinitum*, & alia transcendunt omnia praedicata Dei. Hi autem termini sunt simpliciter non transcendentes, transcendentes vero secundum quid. Terminus non transcendens est, *qui non penetrat omnes conceptus entis*, nec simpliciter ut *substantia*, nec in uno genere, ut Petrus ».

<sup>86</sup> *Philosophia Universa*, Auctore R. P. THOMA COMPTONO CARLETON Cantabrigiensis S. J., Antverpiae, apud Iacobum Meursium, 1664, p. 152 col. 1.

<sup>87</sup> R. P. ANT. BERNALDI DE QUIROS Tordelagunensis e S. J., *Opus Philosophicum*, Lugduni, Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666, p. 176 col. 1.

Infatti, tra i cattolici, Hurtado de Mendoza accoglie la dottrina di Fonseca (*Universa Philosophia*, Lugduni 1624, pp. 744 col. 1-2: « Mihi placet Fonseca, ... *res* est quidditas entis significata cum ordine ad existentiam... Aliquid autem nihil significat praeter ens »). Per Arriaga *res* ed *aliquid* non sono attributi dell'ente veri e propri, ma sinonimi, come *gladius & ensis* (*Cursus Philosophicus*, Lugduni 1669, p. 943 col. 1). Oviedo vede anche lui in essi dei sinonimi (*Integer Cursus Philosophicus*, Lugduni 1640, tomus II, p. 287). Per Baldassarre Tellez « esse rem, esse aliquid, idem sunt atque esse ens » (*Summa Universae Philosophiae*, Ulyssipone 1641, Pars III, p. 20 col. 1). Di non diverso avviso è Tommaso Compton Carleton (*Philosophia Universa*, Antverpiae 1664, pp. 574 col. 2 - 575 col. 1). Il lusitano Francisco Soares, secondo i significati diversi che si possono dare alla *res* ed all'*aliquid*, ritiene valida tanto la dottrina di Fonseca, quanto la dottrina di Suarez (*Cursus Philosophicus*, Eborae 1668, tomus IV, pp. 6 col. 2 - 7 col. 1).

Posizioni identiche a questa così unanime dei gesuiti troviamo anche tra gli scolastici degli altri ordini. Già abbiamo veduto nel paragrafo precedente che cosa ne pensasse lo scotista Meurisse. Il tomista domenicano Diego Mas aveva anche lui sostenuto che *res* ed *aliquid* sono sinonimi dell'ente (*Metaphysica Disputatio de Ente*, Coloniae 1616, pp. 6-12). Il tomismo seicentesco seguì dottrine disparate. Il domenicano Francisco de Araujo si mise in forte contrasto con Fonseca, sostenitore della sinonimia, ed asserì che *res* ed *aliquid* sono vere e proprie passioni dell'ente, le quali esprimono un modo distinto e convertibile del medesimo. La *res* è la prima passione dell'ente. Ad essa seguono l'uno che esprime l'indivisione in sé, e l'*aliquid* che esprime la divisione di un ente da un altro. Araujo reputa di seguire la pura dottrina di S. Tommaso, ed a Fonseca, il quale argomenta che *res* significa l'essenza, e perciò stesso l'*ens nominaliter sumptum*, replica che quest'ultimo dice l'essenza con la connotazione dell'esistenza, mentre la *res* non connota l'esistenza (*Commentariorum in Universam Aristotelis Metaphysicam Tomus Primus*, Burgis, et Salmanticae 1617, pp. 530 col. 1 A - 532 col. 1 B). La dottrina di Araujo è accolta dal tomista carmelitano Philippus a SS. Trinitate, che si riporta anche a Domenico di Fiandra (*Summa Totius Philosophiae*, Lugduni 1669, pp. 633 col. 2 - 634 col. 2). Il carmelitano Biagio della Concezione accolse, invece, la dottrina di Mas e di Fonseca sull'identità della *res* con l'*ens*, e reputò probabile che l'*aliquid* non si distinguesse dall'uno (*Metaphysica*, Lugduni 1651, pp. 211 col. 2 - 213 col. 2).

Possiamo concludere che è nella linea storica della scolastica gesuitica e scotistica del Seicento, e non di quella tomistica, che si incontra la dottrina di Spinoza, la quale presuppone l'assoluta identità dei termini *Ens*, *Res*, *aliquid*. Prima di giungere ad una generale conclusione, vediamo, però, quali furono le posizioni della scolastica riformata.

Jacchaeus riduce anch'egli a tre i trascendentali, sostenendo che la *res* e l'*aliquid* non si distinguono né tra loro né dall'ente. Egli desume senza dubbio da Suarez la dottrina, ma riesce a darne un'esposizione insieme brevissima e molto chiara (*Primae Philosophiae sive Institutionum Metaphysicarum libri sex*, Lugduni Batavorum 1640, p. 16). Burgersdijck considera la *res* come affatto identica con l'ente, mentre circa l'*aliquid* manifesta una ben diversa tendenza. Da un lato, non respinge del tutto la dottrina per la quale, significando « quasi aliquam quidditatem habens », l'*aliquid* equivale all'ente. Ma preferisce, senza dubbio, conferire all'*aliquid* un'estensione addirittura maggiore che all'ente, col considerare che esso è predicato delle affezioni dell'ente « prout sunt ab Ente distinctae ». In verità, per Burgersdijck l'ente e l'*aliquid* sono sinonimi, quando l'ente è preso nel senso del nome, per il quale è da dire ente tutto ciò che non è nulla, e quindi anche le privazioni e le denominazioni. Ma se l'ente è preso nel senso dell'ente reale, allora l'*aliquid* ha una maggiore latitudine dell'ente. Per tale aspetto della sua dottrina dei trascendentali, direttamente connesso con la sua teoria del « medium negationis inter ens et nihil », Burgersdijck sta in contrasto con Spinoza, che ha apertamente combattuto nei *Cogitata Metaphysica* codesto termine medio. Perciò, ben poco s'accorda con le idee di Spinoza anche il concetto di Burgersdijck, secondo il quale tutte le affezioni trascendentali dell'ente sarebbero da porre « in eorum numero, quas mediae conditionis esse diximus inter Ens & Nihil » (*Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Lugduni Batavorum 1640, pp. 12-13, 21-22, 58-60). Nelle pp. 239-240 della parte I della nostra opera demmo un breve riassunto della dottrina di Heereboord sui trascendentali, e mostrammo che per lui l'ente inteso nel senso del nome è identico con la *res* e con l'*aliquid*.

Tra i metafisici riformati tedeschi Combach ha per noi un certo interesse. Egli nega che la *res* e l'*aliquid* siano da porre tra le affezioni dell'ente. Sebbene tale recisa negazione contrasti con la enumerazione dei trascendentali data da Spinoza nello scolio I della proposizione XL della parte II dell'*Ethica*, e quantunque le considerazioni di Combach sull'*aliquid* non abbiano un interesse maggiore di quello di altri meta-



fisici a lui contemporanei, l'esposizione sua del concetto di *res* ha per noi non poco valore. Essa riproduce la dottrina di Duns Scoto. La *res* è un sinonimo dell'ente ed ha tre sensi fondamentali: uno generalissimo, per il quale si distingue dal nulla ed abbraccia in sé gli enti di ragione; uno generale, per il quale è distinta dal *modum rei*; uno strettissimo « *ut sit ens, cui primo convenit esse, ut substantia* ». Sebbene in Spinoza non si trovi una tanto precisa definizione della *res*, è ben difficile che l'esposizione di Combach non abbia lasciato la sua traccia sull'uso che Spinoza fa del concetto. Questo in lui ora giunge a significare anche ciò che non ha esistenza fuori della mente che lo concepisce, ora si estende fino alle realtà create altre da Dio, ora esclude da sé i modi per restringersi alle sole sostanze. Così sia nei *Cogitata Metaphysica*, sia nell'*Ethica* Spinoza parla di *Res impossibilis*, riferendosi non solo alle nature che sono per sé stesse contraddittorie, ma anche a quelle, che pur non implicando contraddizione, cadono fuori dell'ordine delle cause efficienti<sup>88</sup>. Molti luoghi dell'*Ethica* provano, inoltre, che Spinoza considera *res* i modi finiti e tutte le conseguenze della natura divina<sup>89</sup>. Infine, l'*Epistola X* a S. De Vries, parlando delle verità eterne, distingue le *res* dalle loro affezioni<sup>90</sup>. In conclusione, l'influenza della suddetta dottrina di Combach su Spinoza è da considerare molto verosimile (*Metaphysicorum Libri Duo*, Francofurti 1630, pp. 60-62).

Nelle *Exercitationes Metaphysicae* Jacob Martini distingue la *res* dall'ente solo per etimologia. Circa l'*aliquid* riporta le dottrine di Fonseca e di S. Tommaso. Per la prima è un sinonimo dell'ente. Per la seconda è incluso nell'uno. Martini sembra accettare la tesi di Fonseca, sebbene poi faccia derivare l'*aliquid* dall'uno allo stesso modo di Suarez (*Exercitationum Metaphysicarum Libri Duo*, 1615, pp. 220-226). Nelle *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae* Jacob Martini fa della *res* e dell'*aliquid* dei sinonimi dell'ente. Egli si richiama a Suarez, ma in realtà segue Fonseca (*Partitiones et Quaestiones Metaphysicae*, Wittembergae 1615, pp. 114, 129-130). Giovanni Enrico Alsted sostiene che « *Ens, res, & aliquid sunt synonyma* » (*Scientiarum omnium Encyclopaediae tomus secundus*, Lugduni 1649, p. 7 col. 1). Per Jacob Werenberg la *res* non è diversa dall'ente, e l'*aliquid* non è diverso dall'uno (*Metaphysicae Systema Methodicum*, Wittembergae 1616, p. 171). Cristoforo

<sup>88</sup> O. I, 240, 22 - 241, 8; II, 74, 1-18.

<sup>89</sup> O. II, 68, 9-13; 69; 73, 18-30; 85, 16-20.

<sup>90</sup> O. IV, 47, 18-24.

Scheibler sostiene l'identità della *res* con l'ente. Ma con Armando de Bellovisu è incline ad accogliere il concetto che la *res* possa « aliquid connotare carentiam fictionis ». Perciò, su questo punto s'opponne a Suarez. È così ben fermo che « & in voce Entis, & in voce Rei relinquitur aequalis aequivocatio ». Quanto all'*aliquid*, Scheibler, viceversa, s'opponne ad Armando de Bellovisu, per il quale l'*aliquid* significa la divisione da altro, e s'accosta a Suarez ed a Fonseca nell'intenderlo come equipollente all'ente. Perciò stesso si oppone anche a Timpler, il quale « aliquid facit entis genus ». Come già per la *res*, anche per l'*aliquid* Scheibler sostiene la sua completa equipollenza con l'ente (*Metaphysica*, Genevae 1636, pp. 35-36).

Già accennammo, ed ora definitivamente concludiamo, che la tradizione speculativa, che sembra essere prevalsa nello spingere Spinoza ad identificare con l'ente la *res* e l'*aliquid*, è la scolastica gesuitica seicentesca. La scolastica riformata presenta dottrine disparate e poco congruenti. Solo pochi dei suoi autori possono avere influito su Spinoza, e in ogni caso, quelli che ereditarono le dottrine della scolastica gesuitica o della scolastica scotistica.

23. - Crediamo di essere riusciti a dimostrare quanto fu multiforme e complesso il pensiero di Spinoza su tutti gli argomenti di ontologia che avevano attinenza con l'analogia dell'ente. Essi rivelano ora un profondo contrasto, ora impensati accordi tra la concezione spinoziana dell'essere e quella degli scolastici della sua epoca. Viceversa, la dottrina spinoziana degli *entia realia* mette il nostro autore in assoluto e quasi completo contrasto con quasi tutta la metafisica del suo tempo, di qualunque tendenza speculativa e di qualunque confessione religiosa. Il punto preciso di questo profondissimo dissenso è quale fondamento abbia la realtà dell'ente reale, e se questo fondamento sia l'essenza o l'esistenza.

Nelle pp. 242-268 della parte I della nostra opera mostrammo che nella parte V dell'*Ethica* Spinoza, sviluppando i presupposti ontologici della contemplazione *sub specie aeternitatis*, considerò reali gli enti diversi da Dio grazie all'esistenza che essi ricevevano dall'eterna essenza divina. Facemmo vedere che con questa dottrina Spinoza si mise in contrasto con Heereboord e con Suarez, i quali reputavano che fosse da considerare reale l'ente inteso nel senso del nome, e non nel senso del participio, ossia l'ente che significa l'essenza, e non quello che significa l'atto dell'esistenza, il quale è predicato essenziale di Dio solo. Vedem-

mo, inoltre, che Spinoza con quella dottrina si allontanò anche da quanto aveva sostenuto nei *Cogitata Metaphysica*, nei quali il concetto di ente era ancora quello dell'essenza che implica un'esistenza necessaria, o almeno possibile <sup>91</sup>.

Liberi dalle limitazioni che dovemmo accettare nella parte I della nostra opera, dovute alla diffidenza della critica nei riguardi della cultura metafisica di Spinoza, possiamo ora completare quanto allora sostenemmo col mostrare che, sul punto in questione, Spinoza era in contrasto con quasi tutto il pensiero del suo tempo. Da quanto diremo risulterà anche chiaro che non si può condividere la tesi del Gilson, il quale accolla a Suarez la responsabilità di avere ridotto la metafisica ad una sterile dottrina dell'essenza incapace di difendersi dalla scienza moderna <sup>92</sup>. La convinzione di Suarez era a lui anteriore; era propria di tutto il suo tempo, e di quasi tutta la scolastica della Controriforma e della Riforma; esprimeva un fondamentale punto di accordo tra i gravissimi dissensi speculativi di un'età più di ogni altra imbevuta di cultura metafisica, quale fu l'epoca del barocco.

Bisogna prendere le mosse dal Gaetano. Il quale espone la dottrina di coloro che al suo tempo distinguevano l'ente come nome dall'ente come participio, e affermavano che solo il primo è predicato « quidditative et intrinsece de omnibus ». *L'ens vero participialiter* è il medesimo che *existens*, e perciò non è predicato quidditativo che di Dio solo. Per costoro è ancora *l'ens nominaliter* ad essere diviso nei dieci predicamenti, « et est transcendens conversum cum aliis ». Di ben diverso avviso è il Gaetano:

Mihi autem aliter dicendum occurrit. Dico enim quod ens participialiter est id quod est transcendens, divisum in decem praedicamenta.

Egli lo prova appoggiandosi alla dottrina tomistica del *bonum*, il quale pure è diviso nei dieci predicamenti, e non può convertirsi a suo giudizio che con l'ente preso come participio, e non come nome. Gaetano distingue due sensi dell'ente reale: l'ente che si distingue « contra ens ab intellectu fabricatum »; e l'ente che si distingue « contra non existens actu ». Ora, nel primo senso,

<sup>91</sup> Perciò, non è accettabile la tesi che Spinoza non mutò la concezione dell'ente espressa dai *Cogitata Metaphysica*. Essa è sostenuta da DE DEUGD C., *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, Assen, van Gorcum, 1966, pp. 45-46.

<sup>92</sup> GILSON É., *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 141-155.

omnis res praedicamentalis est ens reale sive sit sive non. Secundo modo id tantum quod realiter existit extra causas suas est ens reale.

Quest'ultimo, e non il primo, è il vero senso tomistico dell'ente reale<sup>93</sup>.

Ben diversa da quella del Gaetano era un'altra dottrina, non meno celebre, dei suoi tempi: quella di Francesco de Silvestri detto Ferrariensis. Questi osserva, anzitutto, che l'ente, sia inteso come nome, sia inteso come participio, significa sempre *quod habet esse*, e, perciò stesso, implica in sé l'*esse*. Ma l'implica in modi differenti come participio e come nome. Preso come participio, l'ente « idem est absolute quod *existens* », e perciò *esse* è il suo principale e formale significato, mentre « id quod habet esse » ne è il significato secondario, ed indica il *susceptivum esse*. Preso come nome, il significato principale dell'ente è l'essenza, e non l'*esse*, il quale è implicato solo come « id a quo imponitur nomen ». La conclusione di questa analisi dei significati dell'ente è che l'ente diviso nelle dieci categorie aristoteliche è l'*ens nominaliter sumptum*. Questo stesso è l'ente che è predicato essenziale *de omnibus*, e che non è un genere secondo Aristotele. Tale non può essere l'*ens participialiter sumptum*, proprio perché il suo significato essenziale è l'*esse*.

Bisogna guardarsi dal credere che per Ferrariensis, preso nel significato del nome, *ens* non significhi l'*esse*, e lo significhi, invece, solo quando è participio. In entrambi i suoi sensi l'ente è sempre « id quod habet esse », e perciò significa sempre l'*esse*. È diverso solo il modo con il quale lo significa. Come abbiamo detto, l'ente come nome « importat esse secundario et tanquam id a quo imponitur nomen ». Preso come participio, « dicit esse non tantum sicut id a quo nomen imponitur, sed etiam tanquam rem principaliter significatam ».

Ferrariensis distingue l'*ens in actu* dall'*ens participialiter sumptum*. Il primo e formale significato dell'ente in atto è l'essenza, che però è significata « sub esse actualis existentiae ». Questa è la sua differenza dall'ente in potenza, il quale significa l'essenza *absque esse actuali*. Da queste definizioni segue che l'ente in atto significa l'*esse* solo *secunda-*

<sup>93</sup> THOMAE DE VIO, CAIETANI O. P. *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, Taurini, Marietti, 1934, pp. 87-89, 92. Per una trattazione più ampia e completa si veda HEGYI J., S. J., *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus-Silvester von Ferrara-Cajetan*, Pullach bei München, Verlag Berchmaskolleg, 1959, pp. 113-138, 149-150. La veduta dello Hegyi, per la quale il Gaetano rappresenta un tomismo decadente, può essere discussa.

rio. Quindi, ben si distingue dall'*ens participialiter sumptum*, il quale « idem est quod existens », ed ha l'*ipsum esse* come suo primo e formale significato, e come significato secondario l'essenza « cui convenit esse suo modo ».

Ferrariensis distingue ancora l'*ens absolute* dall'*ens in actu*. Il primo significa « tantum essentiam tanquam id cui nomen imponitur; esse vero significat tanquam id a quo imponitur nomen ». Invece, l'ente in atto significa non solo l'essenza, ma anche l'*esse*. La prima come significato principale, il secondo come connotato, e non solo come ragione del nome, ma anche come attualità dell'essenza. L'ente in atto significa l'essenza *tanquam fundamentum essendi*, e l'*esse* come « actualitatem essendi et tanquam complementum entitatis in actu ».

Non ci sembra dubbio che l'insieme di queste osservazioni porti alla conclusione che per Ferrariensis l'*ens absolute sumptum* non è altro che l'*ens nominaliter sumptum*. Il che ci porta ben oltre della semplice considerazione che l'*ens nominaliter sumptum* è predicato essenziale *de rebus* per il suo significato primo e formale, mentre l'*ens participialiter sumptum* non lo è nel suo significato principale. Ferrariensis, sia pur con prudenza, finisce con l'asserire che il senso assoluto dell'ente è quello del nome<sup>94</sup>.

Contestata già al suo tempo, la dottrina della trascendentalità dell'ente nel senso del participio e dell'esistenza, asserita dal Gaetano, ebbe pochissima fortuna nell'età post tridentina. Assai prima di Suarez la dottrina che l'ente trascendentale è l'ente preso nel senso del nome, era già ben stabilita nella metafisica sia gesuitica, sia domenicana della Controriforma. Fonseca, dopo avere asserito che l'ente è predicato « in quaestione, Quid est, de iis omnibus, quae positive sunt in rerum natura », spiega che l'ente reale « hoc solum est, quod veram habet quidditatem, & essentiam, quae scilicet vere, ac positive existere in rerum natura possit ». Fonseca prosegue col distinguere i due ben noti sensi del termine *ens*: quello del participio, « ut significat actum essendi, seu (quod idem est) existendi »; e quello del nome, « ut significat ipsam naturam rei

<sup>94</sup> S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia* iussu edita Leonis XIII P. M., tomus XIII, *Summa Contra Gentiles cum Commentariis* FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, Romae, Typis R. Garroni, 1918, Pars I, cap. XXV, pp. 77-81. Per una più ampia e completa trattazione, fatte le dovute riserve sul tomismo decadente ed essenzialistico del Ferrariensis, vedi HEGYI J., 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, pp. 63-95, 106.

existentis ». Sebbene il termine tragga origine dal primo significato, solo nel secondo l'ente è soggetto della metafisica.

Premesso ciò, la prima conclusione di Fonseca è: « Ens, quatenus significat existentiam, nec de ulla differentia rei, nec de passionibus entis praedicatur in quaestione, Quid est, praeterquam de Deo ».

La seconda è questa: « Ens quatenus significat essentiam, praedicatur in quaestione quid est de omnibus rebus, & omnibus earum differentiis ».

Tralasciamo sia la polemica con Avicenna, sia la polemica con Duns Scoto su queste conclusioni, poiché è sufficiente per noi accertare ciò che Fonseca intende per ente reale, e se attribuisca valore trascendentale all'ente nel senso del nome, o nel senso del participio. Ci limiteremo a questi punti anche per gli altri autori di cui stiamo per discorrere<sup>95</sup>.

Diego Mas difende la latinità dei termini *essentia* ed *ens* citando Quintiliano ed Orazio. Riporta anche lui la famosa divisione del termine ente « in ens nominaliter, & participialiter », così frequente presso il Gaetano ed il Ferrariensis. Ora, è certissimo, e consta da innumeri luoghi, che per S. Tommaso l'ente significa l'esistenza, mentre è più dubbio che esso per lui significhi l'essenza. Mas, nondimeno, prova che l'ente significa anche l'essenza. Quindi, precisa la legge di quella divisione: Quando l'ente è participio significa l'esistenza; quando è nome sostantivo significa l'essenza.

Già mentre discute della distinzione tra l'essenza e l'esistenza, Mas osserva che

ens ut significat essentiam dicitur de omnibus in quid, & est inclusum in conceptu quantumvis proprio, & ultimato rerum omnium: illud vero quod significat existentiam, praedicatur quasi per accidens, & non est inclusum in conceptu earum.

Mas riporta a Capreolo questa dottrina, e sostiene insieme con lui che l'esistenza non è *transcendens*, perché, sebbene sia predicata *de rebus omnibus*, tuttavia non lo è in modo necessario ed essenziale, e nemmeno è inclusa « in conceptu ultimo rerum omnium ». È, invece, *transcendens* l'ente che significa l'essenza.

Questi concetti vengono espressamente discussi nel successivo capitolo XII del libro II della *Metaphysica Disputatio*. Mas riporta la dot-

---

<sup>95</sup> *Commentariorum PETRI FONSECAE, Doctoris Theologi S. J., In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Tomus Primus*, Lugduni, ex Officina Iuntarum, 1597, pp. 567-572.

trina di Gaetano e dei moderni dialettici pei quali l'ente che significa l'esistenza è trascendentale, ed è l'ente cui spettano proprietà, e che è distribuito nelle dieci categorie. Mas, pur ammirandolo, e conferendo moltissimo al Gaetano in ogni parte della filosofia, su questo argomento non lo loda, né lo approva. Con Capreolo, Diego Deza, Domingo Soto e Ferrariensis, sostiene la dottrina contraria, per la quale l'ente diviso nelle dieci categorie è quello che significa l'esistenza:

ens quod est transcendens quod est subiectum primae Philosophiae,  
& de quo concluduntur proprietates transcendentes, est illud quod  
denotat essentiam, tamquam rem significatam.

Dopo avere provato queste tesi, Mas procede a confutare in forma le argomentazioni del Gaetano. Nel far questo egli precisa che l'essenza che è trascendentale, ed è divisa nelle dieci categorie, è quella che esiste, o almeno denota un ordine intrinseco all'esistenza. A chi replica che, dunque, la ragione formale, per la quale l'essenza è trascendentale, è l'esistenza, Mas risponde:

Sed existentia habebit se tamquam conditio sine qua non, ad rationem transcendentis, dici vero de rebus omnibus secundum essentiam, erit formalis ratio ob quam sit essentia transcendens.

Quanto all'autorità di S. Tommaso, Mas precisa ancora che l'ente ha due significati. Il principale è l'essenza, il secondario è l'esistenza. Egli rimanda al Ferrariensis per la completa spiegazione di questo punto <sup>96</sup>.

Dopo Suarez questa dottrina, già tanto bene stabilita, si può considerare la dottrina comune della metafisica cattolica. Hurtado de Mendoza osserva che ente

sumitur primo, in vi participij: qua significat rem entem actu sive actu existentem; quia esse absolute sumptum est idem ac *existere*, sive *consistere*, ut patet ex Tullio, usuque communi. Quo sensu solus Deus est necessario ens; & qui est.

Proprio questo, con la differenza che comporta tra Lui e le creature, Dio volle fare sapere agli ebrei col dire a Mosè: « Ego sum qui sum ». Ogni creatura « est simpliciter ens in vi participij, dum existit extra

---

<sup>96</sup> *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. 12-20, 253-254, 277-284.

causas ». Hurtado, nel discutere della distinzione tra l'essenza e l'esistenza, si riserva di dimostrare proprio questo: « sola actu existentia esse simpliciter ens ».

In secondo luogo, l'ente « sumitur in significatione nominis pro re includente praedicata, quae non repugnent, sed potius possint existere; sive habere esse ». In questo significato i predicati prescindono dall'esistenza in atto e dalla non esistenza: « nihil ea significatio curat utrum res significata, sit existens vel non sit? Sed tantum dicit posse eam existere ». *L'ens nominaliter* abbraccia in sé sia l'ente in atto, sia l'ente in potenza. Infatti, l'ente può prescindere da entrambi questi stati. L'esistere non appartiene all'essenza di Pietro che altrimenti sarebbe necessario quanto Dio. Nemmeno gli appartiene la non esistenza, altrimenti sarebbe impossibile. In conclusione, l'ente come tale viene spiegato da Hurtado con la non repugnanza ad esistere e la sua opposizione alla chimera.

Anche se nell'ente viene ad espressione l'attualità prima della potenzialità, resta pur sempre vero che l'ente come participio è predicato essenziale di Dio solo, e che l'ente come nome lo è di tutti gli enti senza distinzione. Anche l'ente in atto ha predicati che possono esistere, dal momento che esistono. La potenza logica, ossia la non repugnanza all'esistenza, conviene a Dio ed a qualunque cosa esistente:

Est itaque ens in actu, ens in potentia: & ens ut sic, abstractum ab ente in actu, & in potentia. Primum dicitur ens *participialiter*: alia duo *nominaliter*.

È proprio la potenza logica che definisce per Hurtado l'essenza dell'ente. Nel discutere degli attributi dell'ente, egli non esiterà a dire che « primus conceptus entis est *aptitudo ad esse*, quae est radix praecipua caeterorum conceptuum », e che « *aptitudo ad esse* est essentia entis ». Codesta attitudine per Hurtado definisce lo stesso *ens reale*<sup>97</sup>.

Il domenicano Francisco de Araujo pone anche lui la questione se l'ente sia predicato quidditativo o accidentale delle creature. La prima dottrina è quella araba di Avicenna, Al Farabi ed Al Ghazzali, come la riporta Alberto Magno. Per gli arabi l'ente è un predicato accidentale delle creature. Ad essi sembrano assentire tutti coloro che sostengono che il significato formale dell'ente è *l'actus essendi*, ossia *l'ens partici-*

---

<sup>97</sup> *Universa Philosophia* a R. P. PETRO HURTADO DE MENDOZA Valmasedano e S. J., Nova Editio, Lugduni, sumpt. Ludovici Prost Haeredis Roville, 1624, pp. 729 col. 2 - 730 col. 2, 743 col. 1-2, 745 col. 2.



*pialiter sumptum*, il quale sarebbe diviso nei dieci predicamenti. Secondo Araujo questi autori sono Egidio Romano, Gaetano, Mattia Aquarius, Domingo Soto e Domingo Bañez. La seconda dottrina afferma, invece, « ens absolute esse praedicatum essenziale respectu decem praedicamentorum: eo quod non existentiam, sed essentiam dicit de formali ».

È la tesi di Capreolo e di Ferrariensis, che è accolta da Fonseca. La terza dottrina riportata da Araujo è quella di Duns Scoto, che ha meno interesse per noi.

Anche Araujo stabilisce che l'ente ha due significati: quello del participio e quello del nome, ossia quello di *actus essendi* e quello di *essentia*. Quindi, prova che l'ente il quale spetta alla questione *an est* non è predicato sostanziale, ma accidentale. L'ente trascendentale ed analogico considerato dal metafisico è l'*ens nominaliter sumptum* che significa l'essenza, e si divide nei dieci predicamenti. Anche Araujo risponde alle argomentazioni del Gaetano con la dottrina del Ferrariensis, per la quale l'ente, sia come nome, sia come participio, significa « id quod habet esse ». In particolare, Araujo sostiene che anche S. Tommaso nega che l'ente *nominaliter* convenga alle creature per essenza grazie al suo significato secondario e connotato, che è l'esistenza. Inoltre, Araujo sostiene che Dio è ente per essenza anche *nominaliter*, e che in Lui i due sensi dell'ente coincidono<sup>98</sup>.

Eustachius a S. Paulo definisce la questione con somma chiarezza del tutto in accordo col Ferrariensis, sebbene non lo citi. L'ente inteso come nome sostantivo, che significa principalmente l'essenza, e connota l'esistenza in modo secondario, è il senso filosofico e metafisico del termine ente. In questo significato l'ente appartiene alla quiddità delle cose, ed è loro attributo essenziale. Al contrario, l'ente inteso come participio, che « primario existentiam, secundario essentiam significat », il quale « idem est quod existens, seu id quod actu est », è l'accezione del termine accomodata *ad captum vulgi*<sup>99</sup>.

Meurisse ricorda i due significati del termine ente, e la polemica di

---

<sup>98</sup> *Commentariorum in universam Aristotelis Metaphysicam Tomus Primus*, Autore Fr. FRANCISCO ARAUXO, Burgis, et Salmanticae, ex Officinis Typographicis Ioannis Baptistae Varesij, & Antoniae Ramirez Viduae, 1617, pp. 515 col. 2C-522 col. 1C.

<sup>99</sup> *Summa Philosophiae quadripartita, De rebus dialecticis, moralibus, physicis, & metaphysicis*, auctore Fr. EUSTACHIO A SANCTO PAULO, ex congregatione Fuliensi, ordinis Cisterciensis, Coloniae, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzneri, 1616, *Prima Pars Metaphysicae*, p. 5.

Diego Mas contro i fautori del senso esistenziale del termine. Anche per lui ente, sia nel senso del participio, sia nel senso del nome, è un concreto, e non un astratto, quali sono l'esistenza e l'essenza. Perciò, propriamente esso non significa né l'essenza né l'esistenza. Nondimeno, Meurisse conclude:

Ens ex usu Metaphysicorum, non usurpatur qua participium, ut id quod actu est duntaxat denotet; sed qua nomen, ut tam id quod est, quam illud quod potest esse, & cui non repugnat essentia & existentia, indifferenter significet <sup>100</sup>.

La *Dialettica Complutense*, in alcune pagine veramente splendide dal punto di vista scolastico, stabilisce che l'ente, inteso come « id, quod est, seu id, cuius actus est esse, seu id, cui competit esse, non vero ipsum esse », è predicato essenziale di tutte le cose: « quia potentia, seu aptitudo ad esse est intrinseca, & essentialis cuilibet creaturae ». Se, invece, il nome ente è inteso « non pro potentia ad esse, sed pro ipso esse, seu esistere: sic de solo Deo praedicatur essentialiter », secondo l'insegnamento di S. Tommaso.

Per conseguenza, anche la *Dialettica Complutense* distingue i due sensi dell'ente. Inteso come la potenza il cui atto è l'esse, l'ente suole chiamarsi *ens nominaliter*. In tale significato « quasi non exercetur ipsum esse, sed solum connotatur ». L'ente che include l'*ipsum esse*, ed equivale ad *existens*, suole essere detto « ens *participialiter*: quia tunc exercetur ipsum esse, & non solum connotatur ». La conclusione della *Dialettica Complutense* sgorga da tutte queste premesse: « Ens nominaliter sumptum vere esse transcendens respectu suorum inferiorum » <sup>101</sup>.

Il metafisico italiano Raffaele Aversa, uno dei più chiari ed acuti del Seicento, comincia col dire « ens ex vi vocis absolute significat id quod habet esse ». Egli riporta con dottrina le molte accezioni attribuite al termine dai filosofi, procedendo dalle più ristrette alle più ampie ed adeguate. Tra queste ultime ricorda la teoria araba, per la quale l'ente significa « id quod est, & existit actu », e tra i suoi sostenitori nomina Domingo Soto ed il Gaetano. Espone, inoltre, l'opposta dottrina seguita da Fonseca, Suarez e Diego Mas. Quindi, Aversa conclude:

---

<sup>100</sup> F. M. MEURISSE Royensis Ordinis Minorum Doctoris et Professoris Theologi Parisiensis, *Rerum Metaphysicarum Libri Tres, Ad mentem Doctoris Subtilis*, Parisiis, Apud Dionysium Moreau, 1623, pp. 54 col. 1 - 57 col. 1.

<sup>101</sup> *Collegii Complutensis Disputationes in Arist. Dialecticam*, Lugduni, Sump-tibus Ioannis-Amati Candy, 1651, pp. 183 col. 2 - 185 col. 2.

Dicendum tamen est, absolute loquendo, & in philosophico usu, ens significare omnem rem, abstrahendo ab actuali exercitio existendi, & importare essentiam & quidditatem rerum, dicique de ipsis rebus essentialiter & necessario.

È la medesima dottrina sostenuta da Averroè in polemica con Avicenna. Contro Soto e contro Gaetano, Aversa entra in polemica, e sostiene che « nunquam potest quicquam dici magis essenziale ulli rei, quam ipsamet essentia rei ». Egli insiste sul carattere proprio e filosofico che ha il concetto di ente da lui accettato, e sul carattere volgare e grammaticale che esso ha quando è inteso « pro rebus quatenus actu existentibus ». Per Aversa « existens dicitur pro rebus actu existentibus, & ens pro rebus absolute sumptis... Ita ergo ens cum essentia, existens cum existentia convertitur ».

A chi obietta che *ens* è il participio del verbo *sum*, e che perciò significa il tempo presente in modo contingente, sicché equivale ad *existens*, Aversa risponde con la distinzione dei due sensi: quello di verbo, e quello di nome. È quest'ultimo che è il significato assoluto:

Per modum nominis sumitur absolute, abstrahendo ab omni differentia temporis, ad denotandum simpliciter quicquid aptum est existere, etsi actu non existat<sup>102</sup>.

Arriaga definisce l'ente:

id, *quod non repugnat existere*. Qua definitione omnia, modalia & realia, & existentia & possibilis comprehenduntur, quia omnibus illis convenit, non repugnat, actu existere.

Nei preliminari della disputa sulla distinzione dell'esistenza dall'esenza questa definizione si chiarisce con l'affermazione che la *non repugnantia* è la *possibilitas*, e che lo *status possibilitatis* è il primo che conviene alla creatura<sup>103</sup>. Sebbene la sua definizione dell'ente convenga tanto ai modi, quanto alle *res*, tanto agli esistenti, quanto ai possibili, è indubbio che Rodrigo de Arriaga veda nella possibilità la radice stessa dell'essere. È un concetto largamente comune al suo tempo.

<sup>102</sup> *Philosophia Metaphysicam Physicamque complectens*, Auctore P. RAPHAELE AVERSA a Sanseverino, Tomus Primus, Bononiae, Ex Typographia HH. Evangelistae Ducciae, 1650, pp. 84-88 col. 2.

<sup>103</sup> R. P. RODERICI DE ARRIAGA Hispani Lucroniensis e S. J., *Cursus Philosophicus*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Antonii Huguetae, & Guilliemi Barbier, 1669, pp. 939 col. 1-2, 957 col. 1-2.

Accantonata la definizione dell'ente reale mediante la negazione della chimera, Francisco de Oviedo dichiara:

Melius communis Doctorum sententia rationem entis explicat per aptitudinem ad existendum, asseritque illud esse ens, cui non repugnat existentia, seu quod est capax existendi. Definitionem hanc optimam ex eo probatur, quod conveniat Deo, & creaturae, substantiae, & accidenti, rei & modo, & quibuscumque aliis entibus realibus, & non conveniat enti rationis, quod ens non est, neque negationibus, quae sicuti proprie entia non sunt, sic sunt propriae existentiae incapaces.

Nessun altro concetto è piú noto di questa *existendi capacitas*. Essa è comune sia agli enti possibili, sia agli enti esistenti, ed esclude solo l'ente detto da Oviedo *pure possibile*, il quale non esiste, e « non est, sed esset, & non nisi cum addito dicitur ens, neque potest dici capax existendi ». Questa capacità, infatti, nell'ente non è qualcosa di distinto da esso, né dalla medesima esistenza dell'ente. In contrasto con l'ente puramente possibile, Oviedo afferma che « illud tantum dicitur simpliciter ens, quod simpliciter est existens »<sup>104</sup>.

Baldassarre Tellez distingue con somma brevità l'ente inteso come participio dall'ente inteso come nome, del quale asserisce:

Si vero, Ens, sumatur, ut est nomen, significat id, quod habet essentiam realem, & veram, aptamque ad existendum realiter, & in hoc sensu nobis sermo est de Ente<sup>105</sup>.

Lo scotista John Ponce dichiara:

Suppono ens reale esse illud, cui non repugnat realis existentia; ens vero rationis, quod opponitur enti reali sic accepto, esse id cui repugnat realis existentia, & consequenter quod habet tantum esse obiective in intellectu.

L'ente reale positivo è quello che si oppone direttamente all'ente di ragione<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> *Integer Cursus Philosophicus* Auctore R. P. FRANCISCO DE OVIEDO S. J., Lugduni, Sumptibus Petri Prost, 1640, tomus II, p. 262.

<sup>105</sup> *Summa Universae Philosophiae* Authore P. M. BALTHAZARE TELLEZ S. J., Ulyssipone, apud Paulum Craesbeeck, et eius sumptibus, 1641, pp. 10 col. 1-11 col. 1.

<sup>106</sup> R. P. Fr. IOANNIS PONCII, Corcagia-Hiberni, O. F. M., *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer*, Lugduni, Sumpt. Ioannis Antonii Huguetau, & Marci Antonii Ravaud, 1659, pp. 879 col. 1, 882 col. 1.

Del tutto in accordo con Diego Mas e con i Complutensi, il tomista Philippus a SS. Trinitate stabilisce che l'« ens nominaliter sumptum vere est transcendens » rispetto ai suoi inferiori ed alle sue proprietà, e che, al contrario, « ens vero participialiter sumptum non est transcendens », ma si predica *accidentaliter & denominative* <sup>107</sup>.

Compton Carleton ancor piú risolutamente di Arriaga identifica l'ente reale col possibile:

Dico ergo, conceptum Entis realis in hoc situm esse, quod in conceptu suo obiectivo non involvat praedicata contradictoria, sed dicat aptitudinem Logicam, seu non-repugnatiam ad existendum. Unde, *Ens idem videtur esse quod possibile*.

Già abbiamo detto che anche per Compton Carleton questa definizione è da preferire a quella che oppone l'ente alla chimera <sup>108</sup>.

Il lusitano Francisco Soares anch'egli afferma che l'ente nel senso del participio è predicato essenziale di Dio solo. L'ente nel senso del nome è identico all'essenza. Può essere spiegato o in modo negativo, con la mancanza di repugnanza all'esistenza, o in modo positivo, con l'attitudine ad esistere realmente <sup>109</sup>. Soares con questa distinzione intende svolgere e precisare la dottrina di Suarez e di Compton Carleton.

Antonio Bernaldo de Quiros nella disputa sull'analogia ammette quattro sensi dell'ente, come piú volte abbiamo ricordato:

Ens primo accipitur pro ente *necessario* independenti a causa efficienti, sic competit Deo tantum. *Ego sum, qui sum, & creaturae coram Deo sunt nihil*. Secundo pro *independenti a causa materiali* per se, ut substantia: sic accidens iuxta Aristotelem non dicitur ens, sed *entis ens*, seu passio. Tertio pro eo, quod veram habet *aptitudinem ad existendum*, & oppositionem cum Chymera, quomodocumque sit, dependenter, vel independenter.

È in questo terzo senso che l'ente compete a Dio ed alle creature, alla sostanza ed all'accidente. È in questo medesimo senso che viene posta la questione dell'analogia dell'ente. V'è, infine, la « quarta acceptio

<sup>107</sup> PHILIPPI A SS. TRINITATE *Summa Philosophica*, Lugduni 1669, pp. 621 col. 2 - 623 col. 1.

<sup>108</sup> *Philosophia Universa*, Auctore R. P. THOMA COMPTONO CARLETON Cantabrigiensi S. J., Antverpiae, apud Iacobum Meursium, 1664, p. 574 col. 1-2.

<sup>109</sup> R. P. D. FRANCISCI SOARES Lusitani, Ulissiponensis, e S. J., *Cursus Philosophicus*, Tomus Quartus, Editio altera, Eborae, Ex Typographia Academiae, 1669, p. 2 col. 1.

latissima *entis*, pro *apto ad existendum utcumque*, sive vere, sive false ». È il senso supertrascendentale, manifestamente piú ampio dell'ente reale.

Nel *Tractatus De Metaphysica* Quiros non fa che riassumere la dottrina del *Tractatus De Logica*:

Ens dicitur, *quod est aptum ad existendum* a parte rei independenter a nostro intellectu, seu est id ex cuius existentia posita a parte rei non sequuntur duo contradictoria. Est *univocum* simpliciter, licet secundum quid analogum, & licet formaliter non transcendat differentias; sed ab illis ratione mutua praescindatur, non tamen est mutuo praescindibile. De quo late in *Logica* disp. 26. realiter tamen loquendo, vel ex natura rei omnes differentias, & attributa transcendit, nihil enim est in ente reali, quod vere reale non sit.

Avendo cosí richiamato la distinzione tra la *transcendentia* formale e la *transcendentia* reale, a Quiros rimane solo da porre la questione « *utrum realiter etiam transcendat modos entis* »<sup>110</sup>. Sebbene Quiros, con l'acutezza che lo distingue, definisca l'ente mediante l'esistenza non contraddittoria, il suo concetto rimane sempre nei limiti dell'ente inteso come nome. Egli non intende certo propugnare il primato dell'ente inteso come participio.

Da questa analisi, sia pur limitata, risulta chiaro che il concetto dell'ente inteso come participio ed atto di esistenza non fu considerato il senso fondamentale dell'ente dai metafisici cattolici dell'età della Controriforma, che ad esso anteposero l'ente come nome ed essenza reale, comunque preferissero spiegarlo. Il primato dell'ente come participio fu sostenuto solo da pochi teologi, anche se di gran fama.

Indubbiamente è vero che nel Commento all'articolo II della questione XXIX della parte I della *Summa Theologica* Domingo Bañez afferma che *res* significa la quiddità, ed *ens* significa l'*actus essendi*. Ma è dubbio, tuttavia, che il suo pensiero fosse proprio questo, che l'ente trascendentale fosse l'*ens participialiter sumptum*, come credette Francisco de Araujo. A favore della interpretazione di quest'ultimo si possono certo addurre anche altri passi di Bañez. Cosí, non in quel luogo solamente, ma anche nel Commento all'articolo I della questione V di

---

<sup>110</sup> R. P. ANT. BERNALDI DE QUIROS Tordelagunensis e S. J. *Opus Philosophicum*, Lugduni, Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666, pp. 175 col. 1, 714 col. 2. Vedi anche le pp. 748 col. 2-750 col. 2, ove viene svolta la controversia sull'ente in atto medio tra l'ente reale e l'ente di ragione. Quiros difende la definizione dell'ente reale inteso come « *Quod est aptum ad existendum*, independenter ab intellectu ».

quella medesima parte della *Summa Theologica*, Bañez, riassumendo la dottrina tomistica dei trascendentali, afferma che *ens* ha il significato di *actus essendi*, e *res* di quiddità ed essenza.

E si può osservare, inoltre, che nel Commento all'articolo IV della questione III sempre della parte I Bañez, per spiegare che « nulla res sufficit ut sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum », paragona l'essenza con la passione propria, da un lato, e con l'esistenza, dall'altro. La passione presuppone l'essenza in atto e può promanarne. Al contrario, *l'ipsum esse* è « id, quo formaliter essentia est », e perciò non può presupporla come causa da cui promani. Bañez, nel seguito, si richiama, e richiama i tomisti, alla celebre dottrina, per la quale « esse est actualitas omnis formae vel naturae ». Bañez combatte l'interpretazione del Gaetano di questa tesi tomistica. Secondo Gaetano essa è vera nel senso che « nulla natura significatur in actu ultimato, nisi prout significatur esse in actu exercito ». Bañez sostiene, invece, che

esse potius est primus actus cuiuslibet rei, quam ultimus. Id quod patet, quia ens est primum quod intelligitur, in quo includitur ipsum esse, sive ordo intrinsecus ad esse, tanquam ad actum primum.

Fin qui tutto sembra parlare a favore della natura trascendentale dell'*ens participialiter sumptum*. Eppure, Bañez non intende spingersi fino a questo punto, proprio mentre critica Gaetano. Infatti, l'ultimo testo da noi citato, è così chiarito da Bañez:

Quapropter videtur mihi Divus Thoma sic explicandus, cum inquit, quod nulla forma significatur in actu, nisi prout significamus eam esse, idest, per respectum ad esse, sicut eam intelligimus, sive res illa actu & realiter existat, sive in potentia. Et haec doctrina fundatur in hoc, quod ens est obiectum intellectus.

Certo, la *res* che esiste in atto ha maggiore perfezione di quando è in potenza. Ma Bañez non intende affatto limitare il senso dell'ente trascendentale al solo ente esistente in atto. Egli non manca di notare in questo stesso luogo che

esse Dei simpliciter loquendo est proprius terminus quaestionis quid est, & secundum quid, est terminus quaestionis an est, scilicet ut fundat veritatem propositionis, esse autem aliarum rerum nullo modo pertinet ad quaestionem quid est, sed simpliciter & secundum rem ad quaestionem an est.

Sempre in questo stesso articolo Bañez afferma che la sostanza creata o creabile non è intelligibile « sine intrinseco ordine, & transcenden-

tali ad esse, sive existentia ». Ma intende dire che la sostanza è compresa « in quantum ens, hoc est, in quantum habet, vel apta est habere esse per se ». Questo significa che non può essere compresa senza un ordine intrinseco all'*ipsum esse*. Non è trascendentale l'*ipsum esse*, ma l'attitudine ad averlo ed a riceverlo.

Del resto, Bañez ha espressamente detto che non è l'*ens participialiter sumptum*, ma l'*ens nominaliter sumptum* che è trascendentale. Nella osservazione conclusiva del Commento all'articolo I della questione V della parte I Bañez distingue questi due sensi dell'ente. Il primo significa *existens*. Il secondo

essentias rerum cum ordine intrinseco ad ipsum esse, sive actu sint, sive in potentia existant, & hoc modo ens dividitur in decem praedicamenta, & est essentialissimum praedicatum transcendente conveniens unicuique rei intime.

Il primato ontologico dell'*ens nominaliter sumptum* non potrebbe essere espresso meglio, e con maggiore efficacia di Bañez, in questo luogo della sua opera.

E si può ancora osservare che nel Commento all'articolo III della questione X della parte I, quando discute se l'eternità sia propria di Dio solo, Bañez combatte la dottrina di Duns Scoto. Egli richiama il triplice senso che ha l'*esse* in S. Tommaso:

triplex est esse, aliud essenziale & quidditativum, aliud esse existentiae, aliud vero, quod significat connexionem & veritatem propositionis.

Egli ricorda la dottrina di Gaetano, per il quale l'ente reale ha due sensi: « uno modo ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu, alio modo dicitur, ut distinguitur contra non existens ». Ma è ben chiaro che per Bañez il secondo senso dell'ente reale non tiene il primato sul primo, o almeno che il primo è un senso vero e legittimo del concetto di realtà. Infatti, Bañez considera reali le essenze proprio nel primo senso:

Ex his conclusionibus sequitur, quod essentiae rerum, antequam existant sunt entia realia, ut ens reale distinguitur contra ens fictitium, non tamen in secundo sensu<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> *Scholastica Commentaria in universam Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae* Auctore R. F. DOMINICO BAÑES Mondragonensi, Venetiis, Apud Petrum Mariam Bertanum, 1602, tomus primus, pp. 169 C - 172 E, 173 D - 174 A, 221 C - 224 C, 282 C - 284 E, 1000 D-E, 1001 B-C.



Si può, dunque, almeno dubitare, e mettere in discussione, se non negare, che Bañez avesse sostenuto la trascendentalità dell'ente inteso come participio, e la realtà esclusiva del significato esistenziale dell'ente. Queste illazioni ci appaiono meglio fondate per Giovanni di S. Tommaso, il quale, almeno quando tratta della realtà dell'esistenza, ed esclude che l'esistenza sia un modo, fa di quest'ultima il fondamento dell'ente reale. Infatti, la prima proprietà dell'esistenza è che « *existentia est ultima, & summa actualitas respectu omnis entitatis, quae potest existere, ipsa autem alterius actuari non potest* ».

La seconda sua proprietà è che

*existentia est ipsa ratio omnis realitatis dicitur enim unumquodque ens reale per ordinem ad esse, vel quia habet esse, & remota existentia remanet nihil, seu intra causas: inconueniens autem videtur quod prima ratio totius realitatis, & per ordinem ad quem omnia dicuntur realia non sit realitas, sed modus... Secundum vero, quod diximus attribui existentiae satis de se manifestum est, cum constet in tantum aliquod ens dici reale, in quantum potest habere existentiam, & tunc actu est extra nihil quando est existens, ergo sine existentia non datur realitas, quia quod est nihil non est reale, igitur prima ratione realitatis separantis, & distinguentis a nihilo est existentia*<sup>112</sup>.

24. - Nella scolastica riformata tedesca troviamo espressa con altrettanta uniformità, ma per lo più con assai minore vigore speculativo, l'idea dominante della metafisica cattolica dell'età della Controriforma. Jacob Martini in entrambi i suoi manuali vede nell'*ens nominaliter sumptum* il soggetto della metafisica (*Exercitationum Metaphysicarum Libri Duo*, 1615, pp. 52-53; *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae*, Wittembergae 1615, pp. 63-64, 68, 73). Clemente Timpler descrive l'ente reale mediante l'attitudine dell'essenza ad esistere realmente (*Metaphysicae Systema Methodicum*, Francoforti 1607, pp. 66, 67-68, 72 e 73).

Invece, Giovanni Combach riprende dal Gaetano la duplice definizione dell'ente reale: « *Ens reale est: vel Ens ut distinguitur contra Ens ab intellectu factum, vel ut distinguitur contra Ens non existens actu. Cajet.* ». Ma la svolge in modo da ritenere pienamente valido il primo significato, e senza conferire affatto al secondo significato un valore pri-

---

<sup>112</sup> R. P. JOANNIS A S. THOMAS O. P. *Cursus Theologici in primam partem D. Thomae Tomus Primus*, Coloniae Agrippinae, Sumpt. Wilhelmi Metternich Bibliop., 1711, pp. 98 col. 2-99 col. 1.

vilegiato. Sebbene secondo S. Tommaso d'Aquino « res antequam existit, nihil est »; e sebbene, a giudizio d'Aristotele,

destructis substantiis primis, impossibile est aliquid caeterorum remanere: nihilominus tamen in eam prolabi sententiam non debemus, ut substantias secundas, & quae sunt alia Entia habentia essentiam in potentia causarum, prorsus ad entia rationis relegare velimus.

L'ente reale astrae dall'ente in potenza e dall'ente in atto. Che se dicessimo reale solo ciò che esiste in atto, allora l'ente in potenza dovrebbe essere intermedio tra l'ente reale e l'ente di ragione. Questa interpretazione moderata, che riporta il Gaetano nell'alveo della dottrina più comune tra i metafisici del Seicento, è una delle poche veramente interessanti tra quelle dei metafisici riformati che hanno relazione con Spinoza<sup>113</sup>.

Jacchaeus definisce l'ente reale alla maniera di Suarez (*Primae Philosophiae sive Institutionum Metaphysicarum libri sex*, Lugduni Bataavorum 1640, pp. 1-2, 17, 219-221). Cristoforo Scheibler fa dell'*ens nominaliter* il soggetto della metafisica, e nel discorrere dell'analogia dell'ente definisce più volte quest'ultimo come « id, quod habet essentiam » (*Metaphysica*, Genevae 1636, pp. 34-35, 37-38, 428, 430). Per Frank Burgersdijck, del pari, è nel senso del nome, e non del participio, che l'ente è soggetto della metafisica. L'ente reale è un'accezione rigorosa dell'ente inteso come nome, e meno ampia dell'*aliquid* (*Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Lugduni Batavorum 1640, pp. 10-14).

In questo gruppo di autori una vera eccezione alla dottrina comune è rappresentata da Paul Voet, il quale afferma nettamente che l'ente è « aequivocum ad ens *nominale* & *participiale* ». Le prove da lui addotte insistono tutte sul punto che l'*ens nominale* non è nulla: « Quia ens *Nominale* a parte sui revera non est: *Participiale* vero revera est ». L'*ens nominale* dice, bensì, « aliquid a parte causae: nihil tamen reale infert a parte sui, aut suae entitatis ». Ancora:

Quod demum est aliquid reale per conditionem existentiae subintellectae, illud de se & absolute sumptum aliquid reale non est. Verum Ens nominale demum est aliquid reale, per conditionem existentiae, seu uti respicit existentiam. Ergo.

In conclusione, l'ente nel senso nominale « simpliciter & absolute sumptum non est ». La significazione condizionata dell'esistenza non è

---

<sup>113</sup> JOH. COMBACHII *Metaphysicarum Libri Duo*, Francofurti 1630<sup>3</sup>, pp. 141-142, 146-148.

un segno sufficiente della realtà. L'ente nel senso del nome presuppone l'ente nel senso del participio, perché la questione *quid res sit* presuppone la questione *an sit*. Nessuna cosa ha essenza reale « nisi in quantum existentiam habere supponitur ».

In conformità con queste ultime osservazioni, Paul Voet sostiene che ente ed essenza si distinguono come l'astratto dal concreto, e che l'ente è fatto formalmente tale dall'essenza. Sicché, respinte le definizioni dell'ente per mezzo delle operazioni, o delle affezioni, o in ordine alla definizione, o per mezzo della negazione della chimera, e della finzione, egli così lo definisce: « *Ens est, quod essentiam habet* ». Però, è ben chiaro che in codesta definizione l'essenza, cui ci si riferisce, è non solo reale, ma addirittura attuale:

Itaque ipsa essentia dicet realitatem. Et, si realitatem, etiam actualitatem; quia nihil reale proprie, nisi quod actuale... Ut, qui dicit *essentiam*, eo ipso dicat *Ens reale*, & quidem actuale.

Onde, Paul Voet polemizza a lungo e aspramente con Arriaga per avere definito l'ente mediante la non repugnanza ad esistere e la possibilità. La non repugnanza attribuisce anche ai modi un'essenza vera e propria. La possibilità non può essere attribuita agli enti attuali, e repugna col concetto della natura divina. Né negli uni, né nell'altra è ammissibile il trasferimento dal non essere all'essere implicato dalla possibilità. Paul Voet rimprovera ad Arriaga anche di avere confuso la non repugnanza ad esistere con la possibilità, e di avere preteso di definire l'ente astraendo dal possibile e dall'attuale. Paul Voet concepisce il rapporto della possibilità con l'esistenza nel senso che l'avvento dell'esistenza sopprime del tutto la possibilità. La conclusione della sua polemica con Arriaga è proprio questa, che l'attuale ed il possibile s'oppongono come l'essere e il non essere. Onde non c'è un concetto comune ai due, « *verum aliam esse dandam Definitionem Entis realis, & Entis possibilis aliam* »<sup>114</sup>.

25. - Un giudizio identico a quello dato per la metafisica cattolica e riformata si deve dare per la metafisica scolastica di indirizzo cartesiano. Nelle pp. 265-267 della parte I della nostra opera vedemmo che Clauberg identificò il reale col possibile. Lamberto van Velthuysen

---

<sup>114</sup> PAULI VOET, GIBB. F. *Prima Philosophia Reformata*, Trajecti ad Rhenum, ex Officina Johannis a Waesberge, Bibliopolae, 1657, pp. 48-49, 60-67.

intende il termine ente in due significati: « *latius sumitur pro omni eo, de quo aliquid affirmari aut negari, aut de quo aliquis conceptus formari possit* ».

In questo senso anche il nulla, le privazioni e le negazioni si possono dire enti. « *Strictior & propria usurpatio est, cum aliquid positivum denotat; & in hac significatione nihil, privationibus, & negationibus opponitur* ».

Ora, ciò che è percepito *idea rei positivae* o è sostanza, o modo, o qualità ed attributo della sostanza, o « *aeterna veritas & ens morale* ». La giustizia, la verità, la clemenza, per Lamberto van Valthuysen sono virtù che posseggono una « *vera natura, quae aliquid positivum est* ».

Si tratta, perciò, di sapere che cosa dobbiamo intendere per positivo.

Quicquid a mente ut aliquid positivum concipitur, id ut aliquid praesens, atque eo modo ut existens, ipsi menti objicitur: hoc est, in omnis rei idea sive conceptu continetur *existentia*, sive *possibilis* sive *necessaria*: quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis; quod quivis in se experiri potest. At quamvis res creatas nunquam intelligamus, nisi tanquam *existentes*; non tamen inde sequitur eas existere, sed tantum eas posse existere: quia intelligimus non esse necesse ut actualis existentia cum aliis ipsarum proprietatibus conjuncta sit. At in Deo non possum per *claram & distinctam* operationem intellectus dividere essentiam ab existentia.

Nel leone esistente non considero una natura vera ed immutabile, « *quia non est de essentia leonis quod existat: at est de natura & essentia Dei quod existat* »<sup>115</sup>.

Tutto questo concetto dell'ente, come quello dei *Cogitata Metaphysica* di Spinoza, è ricavato da Cartesio. In esso, come in quello di alcuni metafisici tomisti e gesuiti del Seicento, si accentua il valore dell'ordine trascendentale dell'ente all'esistenza. Questo concetto rimane, però, pur sempre nei limiti del senso nominale del termine, giacché l'ente così definito comprende per van Valthuysen tutto ciò che è considerato *ut potens existere*, e sopravanza per estensione il solo ente che esiste per sua natura.

26. - Così, la larghissima maggioranza dei metafisici post tridentini e seicenteschi s'accorda sul senso da dare all'ente in modo inequivoco-

---

<sup>115</sup> LAMBERTI VELTHUYSII, *Ultrajectini, Operum Pars Secunda*, Rotterodami, Typis Reineri Leers, 1680, *De Initiis Primae Philosophiae*, pp. 875 col. 1-2, 876 col. 2.

cabile, e al di là di ogni dissenso di confessione, di scuola e di tendenza. Questo significato è quello stesso che Spinoza accolse nei *Cogitata Metaphysica*. Ma non è certo quello dell'*Ethica*, tranne che nei testi che stabiliscono l'identità della perfezione con la realtà, da noi interpretati nelle pp. 180-193 della parte I della nostra opera. E in qualche altro testo, come la dimostrazione della proposizione IV della parte III<sup>116</sup>, che, però, concerne il rapporto della *res* con la definizione e con la causa. Viceversa, quando Spinoza tratta espressamente il concetto degli *entia realia* nella parte V, sul fondamento della percezione *sub specie aeternitatis* asserisce che gli enti altri da Dio sono concepiti come reali mediante l'esistenza. Non ritorneremo su quanto abbiamo già detto con larghezza nella parte I della nostra opera, alla cui trattazione già abbiamo rimandato.

Ora, possiamo ben concludere senza modestia che non al solo Hee-reboord ed al solo Suarez, ma a quasi tutta la metafisica dell'età post tridentina, cattolica e riformata, Spinoza contrappose il suo concetto di realtà. Contro tanti e tali metafisici che pretendevano di gabellare per reale il semplice possibile, Spinoza afferma che solo l'esistente è reale, e che lo è nella sua necessaria derivazione dall'eternità divina. Il solo reale è l'esistente. Il solo esistente è il necessario. Questo è il vero concetto spinoziano degli enti reali *sub specie aeternitatis*.

Da esso appare quanto Spinoza sia lontano anche da quei metafisici del tempo che sembrano pur a lui vicini su questo punto. L'ordine trascendentale dell'ente all'esistenza, ammesso da tomisti e cartesiani, e persino da gesuiti, non implica alcuna necessità di esistenza nell'ente reale, e lascia intatta la realtà del possibile. L'*ens participialiter sumptum*, che solo propriamente è reale, ed in modo trascendentale, per il Gaetano e pei suoi scarsi seguaci post tridentini, può forse attagliarsi agli *entia realia* spinoziani. Ma a Spinoza è sempre rimasto del tutto estraneo il senso della onnicomprensività dell'*actus essendi*. Spinoza definisce reali mediante l'esistenza i soli enti che derivano da Dio. Ma non ha mai concepito Dio come l'*ipsum esse subsistens*, alla maniera di S. Tommaso e di Avicenna. Se mai, se si deve trovare un legame tra il concetto spinoziano di Dio e quello del pensiero scolastico, è piuttosto all'ente infinito di Duns Scoto e della tradizione scotistica, ed insieme al Dio sostanza della tradizione occamistica, che bisogna risalire, come meglio vedremo in seguito. Infine, l'ente inteso da Paul

---

<sup>116</sup> O. II, 145, 21-28.

Voet come essenza reale attuale è pur esso lontano da Spinoza, sebbene la negazione della realtà del possibile rappresenti un significativo antecedente dello spinozismo. È pur sempre mediante l'essenza che Voet definisce l'ente, mentre nel concetto spinoziano degli *entia realia* non c'è alcuna menzione dell'essenza, tolta quella divina che qui non cade a proposito. Nessuno dei testi fondamentali per l'interpretazione degli *entia realia* contiene un riferimento valido all'essenza di questi ultimi. È sempre e solo l'esistenza che è menzionata ed usata da Spinoza per definire la loro realtà <sup>117</sup>.

27. - Ma se tutto questo è vero, e depone a favore dell'originalità e della novità del concetto spinoziano dell'essere, è altrettanto vero che questo concetto sorge, e trae il suo alimento, dalla cultura metafisica di tutta la sua età. Tutti i fatti intellettuali da noi raccolti in questo capitolo illustrano a sufficienza, crediamo, sia la complessità della concezione spinoziana della realtà, sia la relazione multiforme che essa ebbe con la metafisica del suo tempo. Come si è già accennato, è una relazione sostanziata insieme di profonde consonanze e di profondi contrasti. Onde i critici dovrebbero guardarsi dal dare definizioni precise dell'idea spinoziana dell'essere, senza tenere conto del lungo svolgimento della ontologia post tridentina e seicentesca, e senza istituire precisi ed obbiettivi confronti tra le posizioni di Spinoza e quelle dei metafisici del tempo, che, senza riguardo a presunzioni soggettive di una possibile lettura spinoziana delle loro opere, servano, nondimeno, a chiarirle. Non bisogna mai dimenticare che l'opera di Spinoza, soprattutto nei suoi aspetti metafisici, è un prodotto tardo e maturo. Essa viene alla fine di un'epoca e non al suo principio. Quando Spinoza scriveva, l'ontologia e la metafisica scolastica dell'età barocca erano giunte alla loro piena e finale maturità e fioritura, senza essere ancora entrate nella fase di decadenza, che si produsse dopo la morte di Spinoza <sup>118</sup>. Chi credette, o crede, di potere ignorare tutto questo nell'occuparsi dell'idea spinoziana dell'essere, non potrà mai incontrare il nostro consenso.

Questo vale per tutti coloro che sostengono che Spinoza asserì l'assoluta unità dell'essere nel tradizionale senso panteistico e romantico.

---

<sup>117</sup> O. II, 60, 16-30; 67, 17-25; 125, 5-11; 126, 19-33; 127, 14-24; 298, 29 - 299, 16.

<sup>118</sup> Per le fasi di sviluppo della sola scolastica riformata tedesca vedi WUNDT MAX, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, p. 145.

Come si può mettere in non cale il concetto affermato e ribadito dai piú rigidi assertori seicenteschi dell'univocità dell'essere, che quest'ultima dottrina nulla toglie alla trascendenza divina, ed ha alla sua origine un atteggiamento di modestia ed umiltà intellettuale? Francisco de Oviedo tratta da imperiti coloro che pretendono di ricavare dall'univocità dell'ente la negazione della trascendenza. I critici non dovrebbero dimenticarlo. Onde chi vuole proprio asserire l'unità dell'essere in Spinoza, si trova ridotto a doverla sostenere senza vero rigore speculativo, in quell'ingenuo e troppo semplice senso naturalistico e panteistico, che, alla fin dei conti, è assai poco degno di rilievo, sia dal punto di vista speculativo, sia dal punto di vista storico, come abbiamo sostenuto nel nostro precedente lavoro *Contrasti di idee sull'essere nel pensiero di Spinoza*, uscito su « ACME » XVI (1963), pp. 217-291.

Senza ritornare sull'idea spinoziana dell'immanenza, di cui ci siamo occupati già nella parte I della nostra opera, pp. 1-3, e nel saggio sopra citato, pp. 262-278, ci limiteremo a fare una singola osservazione sul rapporto tra la sostanza ed i modi, riservando per un successivo capitolo una trattazione piú ampia di tutto l'argomento. Questa osservazione è che proprio la dipendenza ontologica dei modi dalla sostanza prova in modo diretto l'analogia dell'essere in Spinoza. Tanto è vero che un sostenitore della univocità come Antonio Bernaldo de Quiros ritiene che l'analogia dell'ente sussista proprio tra l'accidente modale e la sostanza, a cagione della dipendenza essenziale del primo dalla seconda, mentre nega che si dia analogia tra l'accidente assoluto e la sostanza medesima, proprio perché l'accidente assoluto può esistere senza la sostanza. Questo è l'insegnamento che ci viene dal confronto della metafisica di Spinoza con la metafisica del suo tempo, che, se non è il solo possibile confronto, è certamente il solo che possa pretendere di definire in modo storico il pensiero di Spinoza.

Considerazioni simili a queste valgono per chi ritenga preminente nel pensiero di Spinoza la dottrina dell'equivocità dell'essere. Noi stessi abbiamo sostenuto nel saggio sopra citato, uscito su « Acme », che l'equivocità dell'essere tiene nell'opera di Spinoza un piú gran posto delle dottrine panteistiche. E abbiamo del pari affermato che per Spinoza l'essere è analogo *sub specie aeternitatis* solamente, ed è, invece, equivoco, quando sia veduto simultaneamente *sub specie aeternitatis* e *sub duratione*. A noi sembra che la considerazione veramente assoluta e prima sia quella *sub specie aeternitatis*. Ma chi volesse ritenere del tutto preminente l'equivocità con l'anche troppo facile confronto tra

Spinoza e Mosè Maimonide, non potrebbe per questo evitare il cimento con alcune dottrine seicentesche sull'analogia. Le quali insegnavano la molteplicità dei concetti dell'essere, senza per questo cadere nella pura equivocità. È il caso di Gabriel Vazquez. Ci si deve servire di lui per avere piena intelligenza della dottrina spinoziana dell'attributo. Come si può evitare di ammettere la sua influenza sulla concezione spinoziana dell'essere? Ancora una volta, solo con grande difficoltà, e accettando gravi limitazioni, il critico può evitare il confronto del pensiero di Spinoza con l'ontologia seicentesca.



## CAPITOLO II

### LA NECESSITÀ

SOMMARIO: 1. Le proprietà positive dell'ente. — 2. La necessità nel *Breve Trattato* e nel *Tractatus de intellectus emendatione*. — 3. Le affezioni dell'ente, la necessità e la contingenza nei *Cogitata Metaphysica*. — 4. Le affezioni dell'ente, la necessità e la contingenza nella metafisica seicentesca. — 5. Svolgimento della teoria della *libera necessitas*. — 6. Necessità e contingenza nell'*Ethica*. — 7. La tradizione ebraica della necessità spinoziana. — 8. La derivazione della necessità spinoziana dalla scolastica seicentesca. — 9. Il possibile in Spinoza e nella scolastica seicentesca.

1. - I *Cogitata Metaphysica* danno un'indicazione sicura ed indubitabile circa le proprietà positive dell'ente ammesse da Spinoza. Essa a buon diritto deve fungere da principio di orientamento di tutta la nostra ricerca. Prescindiamo per ora dalla particolare espressione della dottrina, che sarà trattata a suo luogo. Rimane pur vero che il capitolo III della parte I addita il necessario come affezione dell'ente, respingendo sia il possibile sia il contingente. Il capitolo IV deriva dalla divisione generale dell'ente, data nel capitolo I, la distinzione dell'eternità e della durata, che tratta come attributi sotto i quali concepiamo, rispettivamente, l'esistenza di Dio e l'esistenza delle creature. Il capitolo V mette tra gli enti di ragione tutto un gruppo di nozioni metafisiche, ed il VI chiude la parte I dell'opera con la trattazione « De Uno, Vero, & Bono ». La Vanni Rovighi ha sostenuto con giustezza che le affezioni dell'ente in quanto ente sono ridotte da Spinoza al necessario ed all'impossibile<sup>1</sup>. Facendo una riserva per l'impossibile, al necessario si dovrebbero aggiungere l'eternità e la durata. Ma non si può ignorare che la posizione del concetto di eternità nell'edificio dell'onto-

---

<sup>1</sup> VANNI ROVIGHI Sofia, *L'ontologia spinoziana nei « Cogitata Metaphysica »*, « Rivista di Filosofia Neoscolastica » LII (1960), p. 407.

logia spinoziana è assai complessa. Questo vale per gli stessi *Cogitata Metaphysica*, che pur la mettono tra le affezioni dell'ente.

2. - Partendo da questa indicazione iniziale, vediamo ora che cosa risulti dalle altre opere di Spinoza considerate nel loro progresso storico, e come vengano in esse presentate le suddette dottrine dei *Cogitata Metaphysica*. Il *Breve Trattato* offre pochi spunti per la considerazione delle proprietà dell'essere in generale. Infatti, il lettore non ignora che quest'opera, ancor più dell'*Ethica*, subordina tutte le dottrine metafisiche dello spinozismo alla trattazione di Dio e delle sue proprietà. Sicché da essa può agevolmente desumersi una metafisica speciale, ma ben poche dottrine di metafisica generale.

Questa osservazione vale anche per il concetto spinoziano di necessità. Il *Breve Trattato* afferma con chiarezza il determinismo metafisico, ma concede poca attenzione al concetto stesso di necessità, ed al suo rapporto con la teoria spinoziana della realtà in generale. Il capitolo IV della parte I considera l'azione necessaria come il primo tra gli attributi divini, che Spinoza chiama propri. Il capitolo VI della stessa parte, che ha per oggetto la predestinazione divina intesa come il terzo tra i propri di Dio, dimostra che in natura non si danno contingenti, appoggiandosi soprattutto sulla dipendenza necessaria delle cose dalle loro cause, e sull'esclusione dell'indeterminazione e di ogni contingenza dall'azione causale. Il concetto di contingenza ha una chiara definizione. Contingenti sono le cose che possono accadere o non accadere. Non così il concetto di necessità, il quale è soltanto adombrato nella distinzione della causa di esistenza in interna ed esterna. Spinoza precisa, bensì, che occorre sempre cercare per quale causa una cosa esista, perché, se questa non avesse causa, la sua esistenza sarebbe impossibile<sup>2</sup>.

Il *Tractatus de intellectus emendatione* contiene la prima definizione rigorosa del concetto spinoziano di necessità, che però viene introdotto in modo alquanto occasionale per spiegare la struttura dell'*idea ficta* e

---

<sup>2</sup> O. I, 36-39, 40-43 / 544-546, 547-549. Vedi anche il riassunto dei due capitoli indicati nel *Korte Schetz der Verhandeling* a p. 4. Per il concetto di contingenza vedi le pp. 40, 31-41, 1 / 547, e inoltre il capitolo IX della parte II a p. 70, 26-29 / 570. Per la distinzione della causa d'esistenza in interna ed esterna vedi nel capitolo VI della parte I il passo delle pp. 41, 31-42, 10 / 548. La critica del testo di quest'ultimo passo è a p. 467. La distinzione è del pari affermata nel capitolo XVI della parte II senza condurre ad un maggiore chiarimento del concetto di necessità. Vedi le pp. 81, 1-8, 10-13 - 82, 4 / 579. Vedi la critica del testo nelle pp. 495-497, soprattutto per quanto riguarda l'aggiunta.

la correzione dell'*idea falsa*. Spinoza s'occupa in primo luogo dell'*idea ficta* concernente la sola esistenza, e si chiede quale sia il suo oggetto: « Video eam tantum versari circa possibilìa, non vero circa necessaria, neque circa impossibilìa »<sup>3</sup>. Da tale precisazione è condotto a definire con esattezza i termini suddetti. Una realtà è impossibile quando la sua natura implica contraddizione ad esistere. È necessaria, quando la sua natura implica contraddizione a non esistere. Possibile, infine, quando la sua esistenza per sua natura non implica contraddizione né se esiste, né se non esiste, ma la cui necessità o impossibilità di esistenza dipende da cause a noi ignote. La *res possibilis* è tale per una nostra condizione di ignoranza. In effetto, è anch'essa o necessaria o impossibile in virtù dell'efficacia delle cause esterne<sup>4</sup>.

Come si vede, necessità, impossibilità e possibilità sono riferite rigorosamente all'esistenza della *res* da questo testo del *Tractatus de intellectus emendatione*. La distinzione tra ciò che è necessario per sua essenza, e ciò che lo è solo rispetto alla causa, è accennata senza chiarezza. Inoltre, manca ogni distinzione tra il possibile ed il contingente. Un passo successivo, concernente la correzione dell'*idea falsa* che si riferisce all'esistenza, pone con più chiarezza la distinzione tra le due forme della necessità. Spinoza osserva che l'*idea falsa* che riguarda l'esistenza si corregge allo stesso modo della *fictio*. Infatti, se la natura della *res* suppone una esistenza necessaria, è impossibile che ci inganniamo circa la sua esistenza. Se la sua esistenza non è una verità eterna al pari della sua essenza, ma la sua necessità o impossibilità d'esistenza dipende da cause esterne, allora bisogna procedere allo stesso modo che per la *fictio*<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> O. II, 19, 23-30. Critica del testo nelle pp. 327-328.

<sup>4</sup> O. II, 19, 30 - 20, 5: « Rem impossibilem voco, cujus natura (in existendo) implicat contradictionem, ut ea existat; necessariam, cujus natura implicat contradictionem, ut ea non existat; possibilem, cujus quidem existentia, ipsa sua natura, non implicat contradictionem, ut existat, aut non existat, sed cujus existentiae necessitas, aut impossibilitas pendet a causis nobis ignotis, quamdiu ipsius existentiam fingimus; ideoque si ipsius necessitas, aut impossibilitas, quae a causis externis pendet, nobis esset nota, nihil etiam de ea potuissemus fingere ». Il testo delle righe 31-32 è ristabilito seguendo i *Nagelate Schriften*. Vedi p. 328.

<sup>5</sup> O. II, 25, 31 - 26, 2: « Quae ad existentiam refertur, emendatur eodem modo, ac fictio: nam si natura rei notae supponat existentiam necessariam, impossibile est, ut circa existentiam illius rei fallamur; sed si existentia rei non sit aeterna veritas, uti est ejus essentia, sed quod necessitas, aut impossibilitas existendi pendat a causis externis, tum cape eodem modo, quo diximus, cum de fictione sermo esset: nam eodem modo emendatur ».

In conclusione, la dottrina spinoziana concernente i concetti del necessario, dell'impossibile e del possibile è ancora immatura nel *Tractatus de intellectus emedatione*, limitata com'è alla funzione ausiliare di chiarire i caratteri dell'*idea ficta* e dell'*idea falsa*. Solo con i *Cogitata Metaphysica* essa riceve una completa elaborazione, diviene un cardine dello spinozismo, e si stabilisce possentemente al centro della sua ontologia.

3. - Il capitolo III della parte I dei *Cogitata Metaphysica* ha il titolo: « De eo, quod est Necessarium, Impossibile, Possibile, & Contingens ». Noi considereremo anzitutto il modo come la dottrina viene introdotta. Poi la esporremo e ne interpreteremo il significato. Infine, ne chiariremo le origini per quanto ne saremo capaci. A quest'ultimo proposito deve essere detto subito che in tale fondamentale capitolo dei *Cogitata Metaphysica* si manifesta vigorosa l'influenza della metafisica calvinistica sia sotto l'aspetto polemico, sia sotto l'aspetto costruttivo.

Spinoza comincia col dire: « Natura entis, quatenus ens est, sic explicata, ad aliquas eius affectiones explicandas transimus », e chiarisce subito d'intendere per affezioni quello stesso che Cartesio intende per attributi nell'articolo 52 della parte I dei *Principia Philosophiae*. Infatti, l'ente come tale non si manifesta a noi « per se solum, ut substantia », onde si deve spiegarlo mediante qualche attributo dal quale, nondimeno, l'ente « non, nisi ratione, distinguitur »<sup>6</sup>. Questa concezione del modo con il quale l'ente si rivela alla nostra mente è quella stessa dei *Principia* cartesiani nel suddetto articolo. Si ricordi ancora che Cartesio nell'articolo 62 della parte I sostiene che tra la sostanza ed i suoi attributi c'è una mera distinzione di ragione, e che senza gli attributi non sapremmo avere un'idea chiara e distinta della sostanza<sup>7</sup>.

Proprio per aver dichiarato di non riconoscere con Cartesio che una mera distinzione di ragione tra l'ente e gli attributi che lo manifestano, Spinoza prende subito posizione contro la concezione che si erano fatti di codesto rapporto i metafisici calvinisti Burgersdijck e Heereboord. Ciò avviene col rigettare nettamente il famoso « medium

<sup>6</sup> O. I, 240, 3-9.

<sup>7</sup> *Oeuvres de Descartes* par CH. ADAM et P. TANNERY, Paris, L. Cerf, tomo VIII, 1905, pp. 24, 31-25, 11 e 30, 7-25. Il testo cartesiano dell'art. 52 dice a p. 25, 3-6: « Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit, sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo ».

negationis inter ens & nihil » da essi sostenuto. Spinoza reputa che la dottrina troppo sottile di questi autori sia dannosa per la verità. Non si attarda, tuttavia, a confutarla perché essa cade da sola nel tentativo di dare le definizioni delle affezioni dell'ente <sup>8</sup>.

Spinoza non nomina gli autori di quelle vane sottigliezze, ma sulla loro identità non può cadere dubbio. Burgersdijck e Heereboord sostennero l'esistenza del termine medio tra l'essere ed il nulla, svolgendo alcune dottrine che si trovavano già nella metafisica di Clemente Timpler. Burgersdijck fu il maestro di Heereboord. Contro quest'ultimo Spinoza polemizzò apertamente nel capitolo XII della parte II dei *Cogitata Metaphysica*.

Timpler aveva esteso l'oggetto della metafisica a tutto l'intelligibile che è oggetto del lume naturale, e s'era appoggiato sull'autorità di Fonseca e di Suarez, pei quali l'oggetto della metafisica è l'ente in quanto astrae dalla materia. Per Timpler l'intelligibile è « omne, quod intellectu percipi ac comprehendendi potest ». Esso è « vel Nihil vel Aliquid ». Che il nulla rientri anch'esso nell'intelligibile, sia pure per accidente, e non per sé, lo si vede dal fatto che altrimenti molti principi filosofici diverrebbero incomprensibili. Valga per tutti l'esempio dell'« Ex nihilo nihil fit ». Timpler conclude che la prima e più generale divisione dell'intelligibile è quella che lo divide in *nihil & aliquid*, i quali s'oppongono contraddittoriamente. Quindi tra i due non c'è medio termine. È giusto chiedersi, tuttavia, se codesta divisione dell'intelligibile equivalga a quella scolastica in ente e non ente. Timpler lo nega. Anzitutto, l'*aliquid* è più ampio dell'*ens*, perché l'essenza e la privazione sono *aliquid*, eppure non sono *ens*. Anche qui vale per Timpler l'autorità di Fonseca, per il quale l'*aliquid* comprende in sé l'ente ed il non ente. In secondo luogo, Timpler fa rilevare che il non ente include nel suo ambito tanto l'*aliquid*, quanto il nulla. Anche questa volta vale il caso dell'essenza e della privazione, le quali sono bensì non enti, non però un nulla, ma al contrario *aliquid*. Infine, vale l'osservazione che i filosofi prendono il non ente ora in senso assoluto, ora in senso relativo. Nel primo significato esso è identico al nulla, non nel secondo. Infatti, gli enti di ra-

---

<sup>8</sup> O. I, 240, 9-14: « Unde non satis mirari possum illorum ingenia subtilissima, qui medium quaesiverunt, non sine magno detrimento veritatis, inter ens, & nihil. Sed in eorum errorem refutando non morabor, quandoquidem ipsi, ubi talium affectionum definitiones tradere moluntur, in vana sua subtilitate prorsus evanescent ».

gione sono non enti, ma solo relativamente, ossia in quanto non sono enti reali.

Da tale dottrina, per la quale l'*aliquid* è piú ampio dell'ente, ma meno esteso del non ente, il quale l'include nel suo ambito insieme con il nulla, Timpler ricava le seguenti conseguenze. L'ente s'oppono al non ente in modo contraddittorio solo quando il non ente è inteso nel senso assoluto. Perciò, tra l'ente e il nulla si dà un termine medio, e non è nulla del tutto ciò che non ha essenza. L'ultimo capitolo del *Metaphysicae Systema Methodicum* chiarisce meglio quest'ultimo punto. Timpler si occupa dell'*aliquid negativum* come ultimo argomento del suo trattato. L'*aliquid* si divide, infatti, in positivo e negativo. L'essenza e l'ente sono l'*aliquid* positivo, mentre la privazione costituisce l'*aliquid* negativo. Timpler pone la questione se la privazione sia un ente, e stabilisce la tesi negativa. Egli afferma, tuttavia, che la privazione non è *non ens simpliciter*, ma solo *secundum quid*, e che, pertanto, essa è un termine medio tra l'ente ed il non ente assolutamente inteso. La privazione costituisce l'esempio piú chiaro del termine medio tra ente e nulla ammesso da Timpler<sup>9</sup>.

Burgersdijck e Heereboord eressero a dottrina metafisica generale la tesi di Timpler sul termine medio tra ente e nulla, e ne fecero il fondamento della distinzione tra il soggetto della metafisica, i suoi principi e le sue affezioni, che consente di predicare questi ultimi di quello senza che la predicazione sia di mera identità, e quindi *nugatoria*. Burgersdijck restringe l'oggetto della metafisica all'ente reale inteso in modo immateriale, ed in ciò dunque si distingue da Timpler. Ma, d'altro canto, sostiene la tesi anzidetta circa il rapporto che il soggetto della metafisica deve avere con i suoi principi e le sue affezioni. Tra questi e quello deve esserci distinzione affinché le dimostrazioni metafisiche valgano a costituire una scienza. Affezioni e principi dell'ente per potersi distinguere tra loro e dall'ente non possono essere enti e soltanto enti. L'ente è bensì incluso nella nozione delle sue affezioni, ma principi ed affezioni debbono includere in sé qualcos'altro che non è ente, e per mezzo del quale si distinguano tra loro e dall'ente *tantillo discrimine*, quanto cioè basta affinché nella predicazione essi non siano affatto identici col soggetto. E siccome il fondamento della distinzione non può essere il mero nulla, « sequitur medium aliquod esse concedendum, in-

---

<sup>9</sup> CLEMENTIS TIMPLERI *Metaphysicae Systema Methodicum*, Francofurti, Prelo Richteriano, impensa vero Conradi Nebenii, 1607, pp. 39, 45-46, 61-63, 639, 642-643.

ter Ens & purum purum Nihil, quod communi Entis rationi additum, communes Entis affectiones & principia constituit ».

Burgersdijck precisa che il termine medio tra ente e nulla

non est medium per participationem extremorum, quomodo tepor medium est inter calorem & frigus; sed medium per negationem utriusque extremi, quomodo lapis medium est inter illud quod videt, & quod coecum est.

Ne segue che tale termine medio non ha una unità generica, ma è di condizioni molteplici e diverse. Infatti, esso o è privazione, o denominazione esterna, o ente di ragione, o relazione, o *modus entis*. La stessa differenza che c'è tra tutti questi termini, al punto da renderli equivoci tra loro, dimostra che non sono un puro nulla. « Nihil non differt a nihilo »<sup>10</sup>.

Anche Heereboord, che fu discepolo, successore ed editore di Burgersdijck, introduce il *medium negationis* tra l'ente ed il nulla per giustificare la contrazione dell'ente reale nei suoi inferiori. Le differenze dividenti l'ente reale non possono essere evidentemente degli enti reali, altrimenti non differirebbero, ma sarebbero tra loro convenienti. Neppure possono essere *omnino nihil*, perché il nulla non distingue. Dunque, non rimane altro che siano « aliquid medium, & quidem negationis, inter ens reale & nihil ». Si negherà siffatto termine medio? Ma allora « tota evertetur Metaphysica, ac verborum tantum erit scientia, non rerum », perché appunto non ci saranno più nemmeno affezioni dell'ente, e principi con i quali dimostrarle<sup>11</sup>.

Abbiamo esposto con ampiezza la dottrina del termine medio tra ente e nulla sia perché essa serve in più di un punto della nostra ricerca, sia affinché sia chiaro che siamo del tutto consapevoli delle divergenze anche gravi che esistono tra il pensiero di Spinoza e quello dei sunnominati metafisici calvinisti. Questa consapevolezza ci permetterà di stabilire con maggiore certezza critica il loro accordo su dottrine non meno importanti di quella veduta.

Spinoza, dopo avere respinto l'ormai noto termine medio, passa senz'altro a discutere delle affezioni dell'ente, e ne dà anzitutto la defini-

<sup>10</sup> FRANCONIS BURGERSDICI *Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Lugduni Batavorum, apud Hieronymum de Vogel, 1640, pp. 1-10, 19-25.

<sup>11</sup> ADRIANI HEEREBOORD *Meletemata Philosophica*, Amstelodami, apud Joannem Ravesteinimum, 1665, pp. 184, col. 2 - 185, col. 1. A p. 188, col. 2, Heereboord sostiene che anche l'ente di ragione è un termine medio tra ente e nulla.

zione. Esse sono « *quaedam attributa, sub quibus uniuscujusque essentiam vel existentiam intelligimus, a qua tamen non nisi ratione distinguuntur* ». Spinoza aggiunge che non si assume il compito di trattare a fondo di tutte le affezioni dell'ente. Ne spiegherà solo alcune, e s'adopererà a distinguerle da quelle « *quae nullius entis sunt affectiones* ». La prima che si offre alla sua mente è il necessario: « *Ac primo quidem agam de eo, quod est necessarium, & impossibile* »<sup>12</sup>.

Il fatto che Spinoza restringa deliberatamente il suo esame solo ad alcune affezioni, se da un lato è da attribuire alla brevità ed allo scopo didattico dei *Cogitata Metaphysica*, d'altro lato non può non acquistare particolare valore per lo studio della sua ontologia, a cagione della scelta che esso comporta. E tuttavia è anche storicamente illusorio, almeno in una certa misura, pensare che la limitazione di cui parliamo dipenda soltanto da ragioni di opportunità estrinseca, e non risponda, invece, ad un ben preciso atteggiamento di pensiero della metafisica seicentesca. Infatti, il ben più vasto manuale del luterano Cristoforo Scheibler, che divenne un'opera di consultazione in questa materia per i dotti del suo tempo, manifesta una analoga tendenza. Scheibler, dopo avere esposto la distinzione degli *Entis attributa in simplicia e coniuncta*, ed avere dato come esempio di questi ultimi proprio il necessario ed il contingente, asserisce che, forse, non è possibile assegnare un numero definitivo ai trascendentali, e che perciò è sufficiente che il metafisico si occupi di quelli che rivestono qualche importanza<sup>13</sup>. Anche il calvinista Paul Voet, la cui *Prima Philosophia Reformata* è tanto vicina nel tempo ai *Cogitata Metaphysica*, assunse una posizione di questo genere. Per lui gli attributi congiunti dell'ente, e forse anche i semplici, sono infiniti di numero. Egli reputa, però, che tutti gli attributi dell'ente seguano dall'esistenza, e comincia la trattazione delle affezioni combinate con l'*In-dependens* ed il *Dependens*, affezione da lui considerata *quasi-prima* tra le combinate<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> O. I, 240, 15-21.

<sup>13</sup> CHRISTOFORI SCHEIBLERI *Metaphysica*, Genevae, ex Typographia Jacobi Stoër, 1636, pp. 44, 46: « 3. Dico: *Nilominus plura numeranda esse transcendentia*: Neque fortasse definitus eorum numerus assignari potest. Ubi interim satis est, si Metaphysicus persequatur ea, quae alicuius momenti sunt. Veritas prioris propositionis apparet, ex necessitate & contingentia, finitate & infinitate, respectu causae aliisque, existentia & duratione, aliisque ». Non si può evitare di osservare che le coppie di *attributa coniuncta* qui indicate sono proprio quelle che hanno una funzione capitale in tutta la metafisica spinoziana.

<sup>14</sup> PAULI VOET, GISB. F., *Prima Philosophia Reformata*, Trajecti ad Rhenum, Ex Officina Joannis a Waesberge Bibliopolae, 1657, pp. 148-150, 330-331.



Non però da Scheibler o da Voet, bensì dai calvinisti Burgersdijck e Clauberg ci sembra derivare la concezione spinoziana delle affezioni dell'ente esposta sopra, per la quale esse sono attributi sotto i quali comprendiamo l'essenza o l'esistenza di un ente. Per Burgersdijck i *principia incomplexa*, di cui si avvale la metafisica, sono due: l'essenza e l'esistenza. Ed essi sono principi sia dell'ente, che è il soggetto della metafisica, sia delle sue affezioni. « Sunt etiam haec duo principia affectionum, quia omnis affectio ab illis fluit vel proxime vel remote, ut postea apparebit ». Dopo avere trattato dei principi dell'ente, Burgersdijck viene a trattare, infatti, delle sue affezioni, le quali appaiono a lui, anch'esse, di condizione intermedia tra l'ente ed il nulla. E ciò, insieme con la differenza di pura ragione, che sussiste tra le affezioni e l'essenza e l'esistenza dell'ente, giustifica certamente la preliminare precisazione di Spinoza contro il termine medio tra ente e nulla. Burgersdijck prosegue distinguendo, come era usuale al suo tempo, tra le affezioni che si convertono con l'ente singolarmente prese, e quelle che si convertono « non nisi combinatae; ut, omne Ens est necessarium aut contingens, actu vel potestate, &c. ». Egli ricava, inoltre, tutte le affezioni semplici dall'essenza o dall'esistenza: « Essentiam sequuntur unitas, veritas, bonitas, harumque species, & quae iis accedunt: Existentiam comitantur duratio, locus, tempus, aut esse in loco, & in tempore ».

La posizione del necessario e del contingente tra le affezioni congiunte dell'ente non è, però, di grande rilievo speculativo presso Burgersdijck. A quelle due precedono per dignità il tutto e la parte, la causa ed il causato, il soggetto e l'aggiunto; seguono, invece, potenza ed atto, perfetto ed imperfetto<sup>15</sup>.

Non dissimile è la posizione di Clauberg. Anche per lui l'essenza e l'esistenza sono principi interni ed incomplexi dell'ente. Essi non si distinguono realmente dall'ente. Ma sono i primi concetti che di esso ci formiamo, e dai quali deriviamo tutti i suoi rimanenti attributi. Diversamente da Burgersdijck, Clauberg fa precedere la considerazione degli attributi derivati dall'esistenza — che sono la durata con le sue specie e divisioni, ed il luogo con i suoi modi e le sue divisioni — alla considerazione degli attributi derivanti dall'essenza, che sono: « Unitas, Veritas, Bonitas, Perfectio ». L'aver messo la perfezione accanto agli altri tre trascendentali tradizionali sembra ben essere una concessione

---

<sup>15</sup> FRANCONIS BURGERSDICI *Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Lugduni Batavorum, apud Hieronymum de Vogel, 1640, pp. 49, 58-59, 138.

alla metafisica di Scheibler, alla quale, come rilevammo piú volte, aderí almeno in parte anche Spinoza.

Secondo Clauberg gli attributi dell'ente, che possono considerarsi assoluti, sono quelli già enumerati: l'essenza, l'esistenza, la durata, l'unità, la verità, la bontà, la perfezione. Da codesti attributi assoluti egli distingue gli « attributa *respectiva*, quae rei ad aliam relatae, non seorsum spectatae conveniunt ». La necessità non figura né tra gli attributi assoluti, né tra i relativi. Clauberg, infatti, se ne occupa a proposito dell'esistenza, e appunto *ratione existentiae* divide l'ente in necessario e contingente <sup>16</sup>.

Come è chiaro, Spinoza derivò da Burgersdijck e da Clauberg, oltre che da Cartesio, il concetto degli attributi dell'ente. Ai primi due si deve riferire soprattutto quell'aspetto del suo concetto, per il quale gli attributi spiegano l'essenza o l'esistenza dell'ente. Quando, però, veniamo a considerare gli attributi ammessi da Spinoza, subito si mostra nei *Cogitata Metaphysica* quella che, a buon diritto, deve essere considerata una caratteristica peculiare del solo spinozismo. La prima affezione dell'ente che incontriamo è il necessario, al quale Spinoza aggiunge delle osservazioni sull'impossibile, il possibile ed il contingente. Qui l'incompiutezza del *Breve Trattato* e del *Tractatus de intellectus emendatione* è affatto sanata. Spinoza comincia proprio col distinguere le due forme della necessità e dell'impossibilità: « Duobus modis res dicitur necessaria, & impossibilis, vel respectu suae essentiae, vel respectu causae ». Il primo modo è quello di Dio e della chimera. Rispetto all'essenza Dio esiste necessariamente, perché la sua essenza è inconcepibile senza l'esistenza. La chimera, a sua volta, per la contraddizione della sua essenza, è impotente ad esistere. Il secondo modo è quello di tutte le cose materiali. Queste sono necessarie o impossibili solo rispetto alla loro causa:

nam si tantum ad earum essentiam respicimus, illam concipere possumus clare, & distincte sine existentia, quapropter nunquam existere possunt vi, & necessitate essentiae: sed tantum vi causae, Dei nempe omnium rerum creatoris <sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> CLAUBERGII JOH. *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex Typographia P. & I. Blaev, 1691, tomo I, *Metaphysica de ente Quae rectius Ontosophia*, pp. 299 n. 95, 300-303 n. 119, 318. Per la posizione di Clauberg nella metafisica seicentesca vedi WUNDT MAX, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. 93-96.

<sup>17</sup> O. I, 240, 22-31.

Spinoza fa dipendere dal decreto divino l'esistenza e la non esistenza delle cose altre da Dio, e pertanto sia la necessità con cui esse esistono, sia la loro impossibilità ad esistere. Infatti, egli ritiene manifesta l'impossibilità d'esistenza di tutto ciò che non ha né una causa interna, né una causa esterna d'esistenza. Causa interna d'esistenza non può essere altro che l'essenza. Il decreto divino, viceversa, è l'unica causa esterna di tutte le cose. Quindi, è chiaro che nel decreto divino tutte le cose sono o necessarie o impossibili quanto all'esistenza<sup>18</sup>.

A quest'abile difesa del determinismo, che s'appoggia su una delle dottrine comuni alla scolastica ed al cartesianesimo, Spinoza fa seguire alcune importanti osservazioni che precisano il senso della sua concezione della necessità. In primo luogo, Spinoza dà la chimera ed il circolo quadrato come esempi di essenza contraddittoria, che può essere proferta, ma niente affatto pensata, né immaginata. Quindi, egli conclude che « impossibilitas inter affectiones entis numerari non potest: est enim mera negatio »<sup>19</sup>.

È evidente che il necessario è una vera affezione dell'ente, mentre l'impossibile ne è distinto come una di quelle denominazioni « quae nullius entis sunt affectiones ». E tuttavia Spinoza dà sempre grande rilievo all'impossibile ogni volta che spiega nelle sue opere il concetto di necessità. La trattazione congiunta dei due concetti non è priva di una valida ragione storica. Clemente Timpler aveva posto l'impossibile insieme con il possibile tra gli attributi congiunti ed assoluti dell'ente. Seguendo Zabarella Timpler aveva distinto il possibile e l'impossibile dal contingente e dal necessario. Ma aveva del pari accolto il concetto di Suarez che il contingente s'opponga al necessario ed all'impossibile per il suo includere il poter essere ed il potere non essere. E aveva notato che lo stesso Zabarella aveva fatto una distinzione non meno valida della prima tra quei quattro concetti. Essa risale ad Averroé, e contrappone il necessario che è sempre, e l'impossibile che non è mai, al possibile ed al contingente, che ora sono, ora non sono<sup>20</sup>. Come si vede,

<sup>18</sup> O. I, 240, 31 - 241, 9.

<sup>19</sup> O. I, 241, 9-16.

<sup>20</sup> CLEMENTIS TIMPLERI *Metaphysicae Systema Methodicum*, Francofurti, Prelo Richteriano, impensa vero Conradi Nebenii, 1607, pp. 180, 188-189. A p. 180 dice: « 1. Septimae classis attributa sunt Possibilitas & Impossibilitas. 2. Omne enim intelligibile est Possibile, aut Impossibile ». Burgersdijck, pur senza fare dell'impossibile un'affezione dell'ente, e pur stabilendo che esso è il contrario del necessario, osserva: « quae tamen duo aequipollent, si alterum affirmetur, alterum negetur; quod enim necesse est esse, impossibile est non esse, & quod necesse est non

la contrapposizione del necessario e dell'impossibile al possibile ed al contingente era anch'essa chiaramente espressa da Timpler. Ma la novità da lui introdotta, che anche l'impossibile dovesse figurare tra le affezioni dell'ente, fu aspramente combattuta dalla metafisica luterana. Scheibler pone la questione se l'impossibile sia un'affezione dell'ente, e lo nega risolutamente richiamandosi alla dottrina di Timpler<sup>21</sup>. L'importanza data da Spinoza all'impossibile, ed il suo rifiuto di considerarlo un'affezione dell'ente, avevano un preciso senso in relazione alla cultura metafisica del suo tempo.

La seconda osservazione fatta da Spinoza a proposito della propria dottrina è che non solo l'esistenza, ma anche l'essenza delle creature dipende dal decreto divino, onde ne segue con chiarezza « res creatas nullam ex se ipsis habere necessitatem: nempe quia ex se ipsis nullam habent essentiam, nec a se ipsis existunt »<sup>22</sup>.

Spinoza, rifacendosi alla dottrina della dipendenza di tutta la realtà da Dio sia quanto all'esistenza, sia quanto all'essenza, da lui interamente accolta anche nell'*Ethica*<sup>23</sup>, e la quale è tra le più tradizionali, mette bene in luce che la necessità metafisica delle realtà altre da Dio è sempre ed interamente una necessità derivata, che deve essere accuratamente distinta da quella originaria, che è propria di Dio stesso. Onde non a caso Spinoza, in terzo luogo, dichiara « quod necessitas, qualis vi causae in rebus creatis est, dicatur vel respectu earum essentiae, vel respectu earum existentiae ». Non solo la necessità originaria ed essenziale di Dio è distinta da quella derivata e causale propria delle creature. Quest'ultima, inoltre, si reduplica e concerne sia l'essenza sia l'esistenza della realtà creata. In Dio l'identità dell'esistenza con l'es-

---

esse, impossibile est esse; & contra quod impossibile est esse, necesse est non esse, & quod impossibile est non esse, necesse est esse ». Vedi FRANCONIS BURGERSDICI *Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Lugduni Batavorum, apud Hieronymum de Vogel, 1640, pp. 202-203.

<sup>21</sup> CHRISTOPHORI SCHEIBLERI *Metaphysica*, Genevae, ex Typographia Iacobi Stoër, 1636, p. 50: « Quaestio III. An Impossibile sit affectio Entis? Sic opinatur Timplerus l. 2. Metaphys. c. 7. eiusque Scholiastes Goclenius ibid. ubi per possibile & Impossibile Ens distinguunt. Male, quia impossibilitas est quid repugnas essentiae, ut apparet ex iis quae ad declarandam essentiam dicta sunt. Ibi enim nota essentiae erat, non involvere repugnantiam, unde concludebamus non esse Entia, hominem sine anima, Deum creatum, Hirco-cervum, quod singula implicent contradictionem, & sic sint impossibilia. Quod autem dicit repugnantiam ad Ens, quomodo adhuc dicitur affectio Entis? ».

<sup>22</sup> O. I, 241, 17-22.

<sup>23</sup> O. II, 67, 26 - 68, 8; 93, 21-25.

senza fa che la sua necessità sia unica. Ma nella creatura, ove l'essenza è distinta dall'esistenza, accade che l'essenza dipenda « a legibus naturae aeternis », e l'esistenza « a serie, & ordine causarum ». La doppia necessità *vi causae* delle cose create stabilisce ancora piú chiaramente la distinzione e la separazione di queste ultime, e della loro necessità derivata, dall'unica necessità inderivata che costituisce la natura di Dio. Infatti, la necessità *respectu causae* comporta che siano separati e causati entrambi i principi dell'essere che nella necessità *respectu essentiae* sono incausati ed indifferenziati.

Nelle pp. 48-49 della parte I di quest'opera facemmo rilevare che codesto luogo dei *Cogitata Metaphysica*, da noi analizzato per ultimo, si connette con la teoria delle realtà fisse ed eterne del *Tractatus de intellectus emendatione*. Questo basta a dimostrare che la teoria della doppia necessità causale delle cose create è schiettamente spinoziana. Senza insistere ancora su questo punto, noteremo la conseguenza che Spinoza ne ricava, la quale è che, se fossimo in grado di concepire l'ordine totale della natura, scopriremmo che « multa, quorum naturam clare, & distincte percipimus, hoc est, quorum essentia necessario talis est », non possono esistere affatto, in modo che la loro esistenza è chimerica, e non può essere né immaginata né compresa<sup>24</sup>.

Quest'ultima osservazione di Spinoza fa già intendere quale sia il suo vero pensiero sul possibile e sul contingente, ai quali egli intende dedicare poche osservazioni dopo avere trattato della necessità e dell'impossibile. Egli s'induce a trattarne perché « haec duo a nonnullis pro rerum affectionibus habentur; cum tamen revera nihil aliud sint, quam defectus nostri intellectus ».

Questi *nonnulli* sono in effetto la maggioranza dei metafisici del tempo, i quali, seguendo Duns Scoto e gli scotisti, facevano del necessario e del contingente un'affezione disgiunta dell'ente, e solo divergevano tra loro circa la dignità che spettava al necessario ed al contingente nell'ordinamento delle affezioni disgiunte, e quindi sul modo di derivarla dall'ente. Qui c'è solo l'imbarazzo della scelta. Il lettore può trovare la dottrina in quasi tutti i metafisici riformati che hanno avuto qualche importanza per la formazione dell'ontologia di Spinoza. L'accoglimento della necessità come affezione dell'ente, ed insieme con esso il rigetto della contingenza, pongono Spinoza in energica opposizione con tutta la metafisica del suo tempo. Conviene, però, indicare i limiti

<sup>24</sup> O. I, 241, 23 - 242, 4. Critica del testo a p. 621.

da lui dati al rifiuto della contingenza, i quali per lo piú vengono trascurati dalla critica.

Anche circa il possibile ed il contingente i *Cogitata Metaphysica* compiono un progresso definitivo rispetto al *Breve Trattato* ed al *Tractatus de intellectus emendatione*. La dottrina dei *Cogitata Metaphysica* nel suo punto principale è molto simile a quella dell'*Ethica*, sebbene per altri aspetti abbia caratteri che si spiegano solo con i problemi ad essa peculiari, e soprattutto con il suo stretto rapporto con il pensiero di Cartesio. S. von Dunin Borkowski osserva che i *Cogitata Metaphysica* già delincono la dottrina dell'*Ethica* sulla possibilità e la contingenza, ed ha creduto di potere riconoscere l'origine della dottrina di Spinoza sul possibile e l'impossibile nella critica della prova cartesiana dell'esistenza di Dio tratta dalla nostra esistenza, che Spinoza svolge a proposito della proposizione VII della parte I dei suoi *Principia*. In essa, infatti, la possibilità si identificherebbe con l'essere causato<sup>25</sup>.

Quanto abbiamo affermato sopra si dimostra con chiarezza nella precisa distinzione fatta da Spinoza tra il possibile ed il contingente. Possibile è la *res* della quale comprendiamo la causa efficiente, ma ignorando se questa sia determinata a produrla. Dipende proprio da tale nostra ignoranza che la *res* non possa essere considerata da noi né necessaria né impossibile. Ben diverso è il caso della contingenza. La *res* è detta tale non già in relazione alla causa efficiente, ma quando consideriamo la sua essenza assolutamente, senza riguardo alla causa. L'essenza cosí considerata non racchiude alcuna necessità d'esistenza, ma nemmeno contraddizione, e quindi nessuna impossibilità. Perciò, la *res* da tale punto di vista ci appare come un termine medio tra Dio e la chimera. Spinoza conclude la sua determinazione col dire che non si opporrà se qualcuno vorrà chiamare contingente ciò che egli chiama possibile, e possibile ciò che egli chiama contingente. Non è sua abitudine disputare sulle parole. Gli basterà, dunque, la concessione che il possibile ed il contingente sono solo difetti della nostra conoscenza, e non qualcosa di reale<sup>26</sup>.

Prima di esaminare il modo con il quale Spinoza dimostra l'irrealtà della contingenza nei *Cogitata Metaphysica*, è bene precisare subito che il possibile ed il contingente sono diversi tra loro in quanto sono defi-

---

<sup>25</sup> S. von DUNIN BORKOWSKI S. J., *Spinoza*, Band III: *Aus den Tagen Spinozas*, Teil II: *Das neue Leben*, Münster i. W., Aschendorff, 1935, pp. 96, 110.

<sup>26</sup> O. I, 242, 11-25.

niti mediante principi diversi: il primo con la causa efficiente, di cui si ignora la determinazione; il secondo mediante l'essenza medesima della *res* assolutamente considerata. Sebbene Spinoza voglia vedere tanto nel possibile, quanto nel contingente, solo un difetto di conoscenza, ferma restando la validità di codesta asserzione per il concetto del possibile, non è, tuttavia, difficile riconoscere che il contingente, inteso nel senso rigoroso da lui additato, si fonda su quella costituzione metafisica degli esseri altri da Dio, che è affatto reale anche per Spinoza, ossia sulla distinzione dell'essenza dall'esistenza nella creatura, che fa sí, che l'essenza possa essere concepita senza l'esistenza. Si veda a tale proposito il capitolo II della parte I dei *Cogitata Metaphysica*, ed in particolare il passo di O. I, 238, 21-30. Pertanto, è innegabile che, quando sia veduta dal lato dell'essenza, anche per Spinoza la contingenza è reale. Che poi non basti considerare la sola essenza, ma occorra guardare anche alle cause efficienti per stabilire se esistano davvero dei contingenti in natura, è un altro e ben diverso discorso. Ciò che noi asseriamo è che la contingenza ha realtà per Spinoza solo quando sia veduta dal lato dell'essenza. E che sia così lo si capisce anche dal fatto che alla fine del capitolo di cui stiamo occupandoci Spinoza dichiara che il difetto di conoscenza, in cui consistono il possibile ed il contingente, concerne solo l'esistenza, e non l'essenza, della *res*<sup>27</sup>. Che debba essere così è provato dal confronto della sua dottrina del contingente con la divisione dell'essere data verso la fine del capitolo I della parte I dei *Cogitata Metaphysica*, ove, sul fondamento della descrizione dell'ente da lui data, Spinoza divide quest'ultimo in ente che per sua natura esiste necessariamente, ossia la cui essenza involge l'esistenza, ed ente la cui essenza non involge che un'esistenza possibile<sup>28</sup>. Se dunque la contingenza dal lato dell'essenza per Spinoza non fosse reale, la sua dottrina della contingenza sarebbe in contraddizione sia con la divisione dell'ente dei *Cogitata Metaphysica*, sia con la distinzione dell'essenza dall'esistenza nella creatura, che è dottrina certissima di Spinoza, affermata dai primi scritti fino al *Tractatus Politicus*. Osserveremo, infine, che anche nella parte I dei suoi *Principia*, stabilendo le premesse di una delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, Spinoza distingue tra le cose che esi-

---

<sup>27</sup> O. I, 244, 7-10: «Nota, quod hic pro re nota supponimus, has duas notions, possibile nempe, & contingens, tantum defectum cognitionis nostrae circa rei existentiam significare».

<sup>28</sup> O. I, 236, 23-28.

stono necessariamente in virtù di una causa determinata, e quella necessità e possibilità che consegue dalla sola considerazione dell'essenza senza riguardo della causa<sup>29</sup>. Inoltre, l'*Epistola XII* a L. Meyer conferma quanto abbiamo asserito circa la realtà della contingenza dal lato dell'essenza. Infatti, in essa Spinoza distingue il concetto del modo da quello della sostanza, ed afferma che la definizione dei modi non può involgere nessuna esistenza, onde, quantunque esistano, essi possono essere pensati senza l'esistenza. Da ciò segue ancora che noi, « ubi ad solam modorum essentiam; non vero ad ordinem totius Naturae attendimus », non possiamo concludere nulla circa la loro esistenza futura o passata basandoci sulla loro esistenza attuale<sup>30</sup>.

Invece, proprio col considerare la dipendenza della natura da Dio, Spinoza dimostra, a chi cerchi di negarlo, che il possibile ed il contingente non sono che difetti di conoscenza, e nulla di reale:

si enim ad naturam attendat, & quomodo ipsa a Deo dependet, nulum contingens in rebus esse reperiet, hoc est, quod ex parte rei possit existere, & non existere, sive, ut vulgo dicitur, contingens reale sit<sup>31</sup>.

Tutte le prove che egli adduce mostrano l'irrealtà della contingenza dal lato della causa efficiente del contingente. Infatti, Spinoza fonda la sua tesi sulla dottrina cartesiana dell'identità della conservazione con la creazione, sull'immutabilità del volere divino e sull'eternità dei suoi decreti. Da queste tesi risulta che nessuna cosa creata è capace di effettuare qualcosa per forza propria, che Dio è la sola causa creatrice ed efficiente di tutte le cose e di tutti gli eventi, e che, per i caratteri indicati della sua volontà e del suo decreto, la necessità d'esistere fu *ab aeterno* in tutte le creature. A chi replicasse che Dio avrebbe potuto decretare altrimenti, e che perciò le creature sono contingenti, Spinoza risponderebbe che nell'eternità non c'è tempo, e che Dio non esistette prima dei suoi decreti. né poté quindi decretare altrimenti<sup>32</sup>.

S. von Dunin Borkowski osserva con ragione che la tesi dell'eternità del decreto divino è scolastica e cartesiana, e che ciò che Spinoza vi aggiunge di proprio è l'impensabilità di un altro decreto, dalla quale

<sup>29</sup> O. I, 164, 30 - 165, 2. Critica del testo a p. 617.

<sup>30</sup> O. IV, 54, 8-15, 26-32.

<sup>31</sup> O. I, 242, 26-30.

<sup>32</sup> O. I, 242, 30 - 243, 14. La critica del testo è a p. 621.



discende l'impensabilità di cose meramente possibili: un risultato che è fortemente antiscolastico, e, in parte, anticartesiano <sup>33</sup>.

Tuttavia, se questo è certamente vero, è non meno vero che la contingenza è tolta dalla creazione e dalla natura col considerare la causa efficiente, come dicevamo, e non già considerando l'essenza medesima del contingente. Il modo con il quale Spinoza nega la contingenza non muta la natura dell'essenza della *res contingens*, che rimane in contraddittoria anche senza l'esistenza, né muta il rapporto che codesta essenza, per sé presa, ha con l'esistenza necessaria che le compete in natura in virtù dell'efficienza divina. Finché si guarda alla sola essenza, la *res contingens* rimane contingente, perché l'essenza sua, che pur è priva di contraddizione, e possiede necessariamente la natura che possiede, non può avere alcun rapporto con la necessità o con l'impossibilità di esistenza *respectu causae*. Perciò, crediamo di potere concludere che Spinoza non ha respinto la contingenza intesa come costituzione interna dell'ente altro da Dio, ma ha soltanto negato che in natura si diano enti contingenti, e che la contingenza abbia realtà attuale. Contingente al suo interno, la realtà creata è necessaria o impossibile in virtù della causa da cui dipende ed è tenuta in essere.

Rimane da precisare, per quanto è possibile, quali fossero gli avversari che Spinoza aveva in mente, quando asseriva l'irrealtà della contingenza. Se guardiamo al modo, con il quale la critica della dottrina tradizionale viene fatta da Spinoza, S. von Dunin Borkowski ha ragione: Spinoza polemizza con una dottrina comune alla scolastica ed al cartesianesimo. Se, invece, guardiamo al modo, con il quale la dottrina criticata viene esposta nei *Cogitata Metaphysica*, forse ci è possibile arrecare qualche elemento più preciso di conoscenza storica. Wolfson ritiene che, ogniqualevolta Spinoza discute del difetto della nostra percezione a proposito del possibile, si riferisca alla analoga controversia tra Avicenna ed Averroé. Inoltre, anche Crescas si pose il problema se il possibile esista realmente, e lo risolse negando che esso costituisca una cosa reale in natura, perché ogni cosa che è possibile per sé, è necessaria in virtù della sua causa <sup>34</sup>. Tali indicazioni sono certo importanti. Nondimeno, a proposito della realtà del contingente il passo sopra citato dei *Cogitata Metaphysica* contiene l'espressione « ut vulgo dicitur ».

<sup>33</sup> S. von DUNIN BORKOWSKI S. J., *Spinoza*, Band III: *Aus den Tagen Spinozas*, Teil II: *Das neue Leben*, Münster i. W., Aschendorff, 1935, pp. 109-110.

<sup>34</sup> WOLFSON H. A., *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge - Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol. I, pp. 189-190, 310-311.

Questa ci sembra indicare che, conformemente allo scopo di tutta l'opera, Spinoza si riferisca alla scolastica del suo tempo, e non già a dottrine ebraiche o arabe<sup>35</sup>. Perciò, anche se Crescas può avere offerto a Spinoza gli elementi fondamentali del suo determinismo, almeno nei *Cogitata Metaphysica* l'esposizione spinoziana della dottrina affermande la realtà della contingenza ci sembra che debba essere riportata e riferita agli scolastici della sua età.

Un buon fondamento ci è dato da Jacob Martini, il quale vede una prova della realtà della contingenza nella libertà umana. Egli intraprende a dimostrare l'esistenza della libertà con queste parole: « Ratione probatur: Si enim nulla in rebus contingentia, nulla quoque erit in rebus moralibus libertas, nulla in homine libere agendi facultas ». Questa osservazione riproduce una argomentazione di Plotino contro gli stoici. Dopo avere dato le prove della libertà umana, e dopo avere esaminato la contingenza che proviene da cause accidentali, prima di discutere la questione se la provvidenza divina imponga necessità agli eventi, Jacob Martini conclude: « Contingens itaque in natura datur »<sup>36</sup>. Il lettore ricorderà che proprio col negare tale asserzione comincia la proposizione XXIX della parte I dell'*Ethica*: « In rerum natura nullum datur contingens », la quale prosegue con l'affermazione del determinismo<sup>37</sup>.

La *Versio Belgica* dei *Cogitata Metaphysica* illustra la dimostrazione della universale efficienza del decreto e del volere divino col notare che l'essenza di una cosa consiste nel decreto e nella volontà determinata di Dio. Per questa via essa giunge ad una concezione del determinismo metafisico che sa d'arbitrarietà teologico, ed è certo più concordante con i suoi presupposti cartesiani. Per Spinoza la necessità dell'esistenza ora non si distingue più dalla necessità dell'essenza, come nell'edizione latina, ove questa dipendeva dalle leggi eterne della natura, e quella dalla serie delle cause. Dio ha ordinato le cause in modo che ad un momento dato il triangolo deve esistere necessariamente. Se comprendes-

---

<sup>35</sup> Vedi il passo di O. I, 242, 26-30. Cfr. il titolo della parte I dei *Cogitata Metaphysica* a p. 233, 4-7, e della parte II a p. 249, 13-16. Vedi il chiarimento della *Versio Belgica* a p. 233, 8-13, così tradotto da VAN VLOTEN et LAND in BENEDICTI DE SPINOZA *Opera quotquot reperta sunt*, Hagae Comitum, apud Martinum Nijhoff, 1914<sup>3</sup>, tomus IV, p. 187, nota 1: « I. e. in hac parte demonstratur, logicam et philosophiam quae vulgo ferantur, rebus disponendis et memoriam tenendis, non autem intelligendis inservire ».

<sup>36</sup> JACOBI MARTINI *Exercitationum Metaphysicarum Libri Duo*, 1615, pp. 210-211. Per una considerazione più completa vedi le pp. 207-219.

<sup>37</sup> O. II, 70, 16-19.

simo l'ordine delle cause stabilito da Dio, vedremmo che il triangolo deve esistere in quel dato momento, proprio con la stessa necessità con la quale la sua natura esige che i suoi tre angoli siano eguali a due retti<sup>38</sup>.

Tale conclusione è spinoziana solo nel senso che la necessità dell'esistenza, veduta in rapporto con la sua causa, ha la stessa intrinseca e razionale costringenza, che hanno le proprietà di una essenza qualunque nel derivare dalla sua definizione. Ma la premessa che, solo quando concepiamo qualcosa con chiarezza e distinzione, comprendiamo il volere di Dio ed il suo immutabile decreto, e questo perché l'essenza, considerata in sé stessa, non è altro che tale decreto, ci riporta all'arbitrarietà teologica. Tanto è vero che questo testo della *Versio Belgica*, pur essendo posteriore, si richiama al capitolo IX della parte II dei *Cogitata Metaphysica*. E qui la premessa teologica appare per intero. Spinoza s'opponne con risolutezza a coloro che, contro la pietà e la verità, pensavano che talune cose, per loro natura, e non per il decreto divino, fossero possibili, talune altre impossibili, altre ancora necessarie, e che, per conseguenza, l'onnipotenza divina riguardasse solo i possibili. Spinoza contro costoro riafferma l'onnipotenza divina ricordando d'aver già dimostrato « omnia a decreto Dei absolute dependere », e riconferma insieme la libertà del volere divino e l'immutabilità di Dio. Egli respinge persino la distinzione tra ciò che è necessario rispetto al decreto divino, e ciò che lo è indipendentemente da questo. A coloro i quali asseriscono che *ipsa res indicat* che i tre angoli del triangolo debbono essere eguali a due retti, Spinoza replica che solo per ignoranza essi immaginano siffatte *distinctiones in rebus*. Infatti, se gli uomini comprendessero con chiarezza l'intero ordine della natura, « omnia aequae necessaria reperirent, ac omnia illa, quae in Mathesi tractantur ». Ma questo sta al di sopra della conoscenza umana, e quindi talune cose sono giudicate possibili, e non necessarie. La conclusione del nostro autore è questa: « Quocirca vel dicendum quod Deus nihil potest, quoniam omnia revera necessaria sunt, vel Deum omnia posse, & necessitatem, quam in rebus reperimus, a solo Dei decreto provenisse »<sup>39</sup>.

Questi testi, mentre confermano con assoluta chiarezza che la negazione della contingenza si riferisce soltanto al rapporto della realtà creata con la causalità divina, portano nel determinismo spinoziano un

---

<sup>38</sup> O. I, 243, 5-24. Critica del testo a p. 621.

<sup>39</sup> O. I, 266.

tono di arbitrio teologico, che non è corretto dal riconoscimento dell'immutabilità di Dio. Questo si vede con chiarezza in ciò che Spinoza dice dell'impossibile. Egli aveva detto e ripetuto nel capitolo III della parte I che, al pari del necessario, v'è un impossibile che è tale per sua natura, ed un altro che lo è *vi causae*. Ora, invece, l'impossibile dipende in tutto dalla volontà divina, non essendo conforme a verità che alcune cose siano impossibili per loro natura, ed altre per decreto divino. La tesi conclusiva, che la necessità che esiste nelle cose provenga solo dal decreto divino s'accorda certo con la teoria del capitolo III della parte I. Ma la fondazione arbitraristica del determinismo porta la conseguenza che le verità della matematica dipendano anch'esse dal decreto divino, come nella *Versio Belgica*. È indubbio che questa seconda forma con la quale Spinoza giustifica il determinismo, ed il suo rigetto della contingenza, concede molto a Cartesio, e non è schiettamente spinoziana. La dottrina sul necessario, l'impossibile, il possibile ed il contingente, che i *Cogitata Metaphysica* trasmettono all'*Ethica*, è quella precedentemente esposta, non codesta arbitraristica e teologica. Spinoza non ammetteva che la volontà fosse un attributo divino, e quindi nemmeno poté accettare l'arbitrarismo cartesiano. Se egli diede forma volontaristica al determinismo metafisico dei *Cogitata Metaphysica* fu indubbiamente per dimostrare che da meri fondamenti cartesiani e teologici sgorgava inevitabile la negazione della contingenza. Il che ha non poca importanza storica, poiché prova che la discussione e l'approfondimento dell'arbitrarismo cartesiano fu una delle vie per le quali Spinoza giunse al determinismo.

4. - Abbiamo veduto che i *Cogitata Metaphysica* respingono l'impossibile dal novero delle affezioni dell'ente. Il possibile è solo un difetto di conoscenza, mentre il contingente s'immedesima col necessario *respectu causae*, quando si consideri la sua essenza come dotata di esistenza effettiva. Tutta la precedente ricerca porta a concludere che il necessario ad opera di Spinoza è divenuto il solo attributo che, singolarmente preso, si converte con l'ente, la sola proprietà trascendentale dell'ente ammessa dai *Cogitata Metaphysica*. Infatti, vedremo nel seguito che gli altri due attributi: l'eternità e la durata, hanno una posizione diversa in quest'opera. Pel capitolo VI della parte I dei *Cogitata Metaphysica* l'uno è un mero sinonimo dell'ente, il vero ontologico è contestabile, il bene sottoposto a restrizioni di valore. Solo la perfezione conserva un valore reale ed assoluto, ma in quanto è affatto iden-

tica con l'essenza, a quel modo che l'uno è immedesimato con l'ente. Non rimane, pertanto, che il necessario a consignificare e comprendere in sé l'intera amplitudine dell'ente. Ed esso ben lo può. Infatti, col distinguersi secondo che derivi dall'essenza o dalla causa, il necessario non significa l'ente in maniera uniforme ed univoca. Le sue due diverse forme, delle quali la seconda dipende manifestamente dalla prima, corrispondono alla diversa condizione metafisica degli enti, ed insieme esprimono la rigorosa derivazione ontologica di tutti gli esseri altri da Dio dall'unico essere che, essendo autosufficiente, è anche il solo ad essere necessario *respectu suae essentiae*. La necessità d'esistenza di tutta la realtà creata *respectu causae* è, con altrettanta necessità, necessaria derivazione e dipendenza di tutta la realtà da Dio.

Sappiamo bene che non tutti i metafisici del Seicento avrebbero accettato questa nostra conclusione. Se la grandissima maggioranza dei riformati accolse la necessità e la contingenza tra le passioni disgiunte dell'ente, tra i cattolici non mancò chi contestasse che la necessità e la contingenza potessero costituire un vero attributo dell'ente. Così, Francisco de Araujo, il quale pure ritiene probabile la tesi di Fonseca, favorevole ad accogliere tra gli attributi i *complexa disiuncta*: « *idem vel diversum, necessarium, vel contingens* », è convinto che anche la dottrina contraria possa essere validamente sostenuta. Infatti, affinché una *ratio enti superaddita* possa essere chiamata vera passione, occorre che sia « *transcendens, & ad nullum praedicamentum reducibilis* ». Ora, a giudizio di Araujo, la necessità e la contingenza non sono incluse, per loro natura, in tutte le parti essenziali, ed in tutti gli stati degli enti di cui si predicano:

Modus autem necessitatis, atque modus contingentiae, sive in substantijs, sive in accidentibus, sive in causis, sive in effectibus considerentur incompleti sunt, & non imbibuntur in omnibus rationibus illorum entium, quorum sunt modi: constat namque contingentiam, v. g. fructus unius plantae, non essentialium praedicatorum connexionem, sed solam eius existentiam, aut productionem afficere, & e contra necessitatem essentialium praedicatorum ad existentiam, aut productionem fructus non transfundi: licet de aliquibus entibus ratio necessarij secundum omnia praedicata sibi convenientia praedicetur Hoc tamen velut per accidens est, ex necessitate subiecti unius, vel alterius: non tamen ex ipsa natura necessarij proveniens <sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> *Commentariorum in Universam Aristotelis Metaphysicam Tomus Primus*, Autore Fr. FRANCISCO ARAUJO, Burgis, et Salmanticae, Ex Officinis Typographicis I. B. Varesij, et A. Ramirez Viduae, 1617, pp. 619-620.

Queste ragioni, per quanto valide, non operano contro la concezione spinoziana della necessità. Spinoza non considera come affezioni reali dell'ente la necessità e la contingenza, ma la sola necessità, divisa in necessità dell'essenza e necessità della causa. Solo queste due ultime prese insieme, e non le due prime, sono coestensive con tutto l'essere. Come vedemmo a p. 167 della parte I della nostra opera, quando sono considerate « *ut in se sunt* », tutte le *res* per Spinoza sono necessarie, e lo sono, indubbiamente, secondo tutti i loro stati reali di esistenza e di azione. Gli enti reali sono tali *sub specie aeternitatis*, e quindi in essi nulla sfugge alla determinazione necessaria della loro causa.

Questo che abbiamo esposto è un lineamento personale ed intrinseco del pensiero di Spinoza, è il segno inconfutabile della sua originalità di metafisico e di teorico dell'ontologia. In nessuno degli autori del tempo che potettero essergli noti, e più di altri gli sono vicini per l'oggettiva somiglianza delle dottrine, il concetto di necessità ebbe mai codesta posizione speculativa singolarmente privilegiata. Nessuno di quelli stabiliva una tanto immediata dipendenza del necessario dai principi interni dell'essere.

Come vedemmo, Spinoza aveva accolto da Burgersdijck e da Clauberg il concetto che gli attributi spiegassero l'essenza o l'esistenza dell'ente. Ma i due metafisici derivavano dall'essenza i trascendentali semplici tradizionali, e dall'esistenza la durata, il luogo ed i loro modi. Necessario e contingente costituiscono per Burgersdijck un'affezione disgiunta. Clauberg col dividere immediatamente l'ente *ratione existentiae* in necessario e contingente, offriva un punto d'appoggio per la posteriore riflessione di Spinoza sul necessario. Ma è anche vero che il concetto che il necessario fosse la sola affezione che spiega l'essenza e l'esistenza dell'ente non si poteva affatto ricavare dalla loro dottrina.

Gli altri metafisici del tempo erano ancora più lontani da Spinoza. Era certo ancora ben viva in campo cattolico la tradizione scotistica che accoglieva il necessario ed il contingente tra i trascendentali disgiunti. Ma essa deve essere consultata con molta cautela, a cagione della pronta ed universale accettazione da essa ottenuta tra i riformati tedeschi ed olandesi<sup>41</sup>. Su questo punto preciso non c'è una valida ragione per ampliare il discorso sulle fonti di Spinoza fino a comprendervi la scolastica cattolica post tridentina, ed è invece molto sensato limitarsi allo studio

---

<sup>41</sup> WUNDT MAX, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. 58, 61, 67, 190-196.

della sola scolastica riformata tedesca ed olandese. Bisogna, tuttavia, tenere presente che contro tutta questa tradizione scotistica e riformata, Suarez, ed i suoi numerosi seguaci cattolici per tutto il Seicento, sostennero una ben diversa dottrina. Suarez era convinto che solo l'*unum*, il *verum* ed il *bonum* fossero vere passioni dell'ente. Le passioni disgiunte secondo lui non erano propriamente passioni dell'ente, ma sue divisioni. Infatti, esse o contraggono l'ente nella sua essenza, oppure convergono all'ente solo in quanto è limitato ad uno speciale concetto dell'ente, come è il caso dell'infinito e del finito, o ancora significano i diversi stati dell'ente, come l'atto e la potenza, o, infine, si riducono alle passioni semplici, come è il caso dell'identico e del diverso rispetto all'unità. Il necessario ed il contingente, intesi nel senso che si è veduto sopra, per Suarez costituivano una divisione dell'ente equivalente alla sua divisione primitiva in finito ed infinito <sup>42</sup>.

Circa i rimanenti scolastici riformati, osserveremo quanto segue. Cornelio Martini ammise le affezioni disgiunte dell'ente: « Quaedam vocantur unitae seu simplices: aliae sunt disiunctae. Scotistarum haec est divisio, & bona ». Cominciando dall'ente egli mostrò come dai trascendentali semplici derivassero i modi disgiunti. La prima delle affezioni disgiunte è l'atto e la potenza, che si deduce dalla natura stessa dell'ente. Dopo avere dimostrato come dall'atto e dalla potenza emanassero le cause, Cornelio Martini introdusse la necessità e la contingenza, affezione che, a suo giudizio, seguiva dall'ente in quanto ente <sup>43</sup>.

Piú lontano da Spinoza è Clemente Timpler, il quale reputa che i soli attributi semplici dell'ente sono l'esistenza e la durata. Tutti gli altri sono attributi congiunti, o assoluti o relativi. Congiunti assoluti sono la perfezione e l'imperfezione, la semplicità e la composizione, l'unità e la molteplicità, l'infinità e la finitezza, l'illocalità e la località, la necessità e la contingenza, la possibilità e l'impossibilità, la verità e la falsità, la bontà e la malizia. Congiunti relativi sono il principio ed il principiato, la causa ed il causato, il soggetto e l'aggiunto, il segno ed il signato, il tutto e la parte, l'identità e la diversità, l'ordine ed il disordine, il prima, il poi e il simultaneo. Solo alcune particolari dottrine

---

<sup>42</sup> SUAREZ F., *Disputaciones Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. I, 1960, pp. 464-474 (D. III, s. II), 541-542 n. 2 (D. IV, s. VIII); vol. IV, 1962, pp. 196-199 (D. XXVIII, s. I, nn. 8-12).

<sup>43</sup> *Metaphysica Commentatio* concinnata a Clarissimo Philosopho CORNELIO MARTINI, Argentonati 1616, pp. 31, 40-41, 97, 143.

di Timpler sono vicine a Spinoza, ma non l'ordine generale delle affezioni dell'ente <sup>44</sup>.

Jacob Martini divide l'ente reale in ente per sé ed ente per accidente, e, restringendosi all'ente per sé, divide quest'ultimo in ente positivo e negativo. L'ente positivo, « quod essentiam veram habet », a sua volta fu da lui diviso per mezzo di affezioni disgiunte immediate. La prima è anche qui l'atto e la potenza. Da questa traggono origine la causa ed il causato, il necessario ed il contingente. Seguono nell'ordine della trattazione le affezioni semplici *unum, verum, bonum*, le quali con le loro divisioni, o specie, ed i loro modi, danno origine ad altre affezioni disgiunte. Jacob Martini attinse da Temistio la distinzione degli accidenti che si convertono con il loro soggetto, e con essa interpretò la dottrina metafisica delle affezioni semplici e congiunte dell'ente. Quelle semplici anche per lui erano le tre tradizionali. Le disgiunte erano di due specie: quelle che seguivano immediatamente dall'ente, come si è detto sopra, e quelle altre che inerivano all'ente mediante un'affezione semplice. Tale era, per esempio, il finito e l'infinito, che sono modi della determinazione trascendentale dell'uno <sup>45</sup>.

Come il lettore vede da sé, la sola e vera somiglianza tra questa dottrina delle affezioni dell'ente e quella dei *Cogitata Metaphysica* è nell'aver fatto seguire le affezioni semplici alle affezioni disgiunte immediate. Anche Spinoza trattò per ultimi i tre trascendentali tradizionali. Ma non già per accettarli interamente, e ricavarne altre affezioni disgiunte, alla maniera di Jacob Martini. Inoltre, è ben vero che l'affezione immediata dell'ente ammessa da Spinoza era uno dei termini di un'affezione disgiunta immediata per Jacob Martini. Ma nell'opera di quest'ultimo non c'era neanche il sospetto che tra le affezioni dell'ente al necessario si potesse dare l'assoluto valore metafisico che ad esso conferì Spinoza.

La metafisica di Scheibler è anch'essa lontana da Spinoza su questo punto. Il celebre luterano pone accanto ai tre trascendentali tradizionali

---

<sup>44</sup> CLEMENTIS TIMPLERI *Metaphysicae Systema Methodicum*, Francofurti, Prelo Richteriano, impensa vero Conradi Nebenii, 1607. A p. 86 Timpler giustifica gli ampliamenti da lui arrecati alla dottrina tradizionale.

<sup>45</sup> IACOBI MARTINI *Exercitationum Metaphysicarum Libri Duo*, 1615, pp. 82-88, 177-178. Vedi in WUNDT MAX, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. 107-109, l'evoluzione intellettuale di Jacob Martini verso una posizione simile a quella di Suarez sul nostro argomento, la quale trovò espressione nella sua opera *Partitiones et quaestiones metaphysicae* posteriore alle *Exercitationes*.



la perfezione, e da essa desume le altre distinzioni trascendentali dell'ente. La ragione da lui addotta è che la perfezione è quanto vi è di più intimamente connesso con l'essenza. Veduta dal punto di vista storico, questa derivazione delle affezioni dell'ente dalla perfezione portava all'eccesso la dottrina di Javelli e di Suarez, per la quale l'ente si divideva in finito ed infinito secondo il bene o la perfezione. Di ciò Scheibler era ben conscio. Ma per comprendere con esattezza la sua posizione non si deve dimenticare che solo una ragione di metodo, la più chiara connessione delle parti della scienza metafisica, gli fece preferire la divisione dell'ente nelle sue affezioni mediante la perfezione trascendentale alla divisione immediata del medesimo mediante le affezioni stesse.

Circa la divisione dell'ente che tiene il primato, Scheibler è apertamente agnostico. Respinge, bensì, quella di Javelli in ente reale ed ente di ragione, e quella di Duns Scoto in finito ed infinito, ma per dichiarare che il metodo in codesta materia è affatto arbitrario, perché « *illae divisiones non sunt ab invicem dependentes, & sunt omnes aequae generales* ». Quindi, è indifferente che si preponga l'infinito ed il finito, o un'altra qualunque divisione dell'ente. Rimane da notare che anche nell'ordinamento adottato da Scheibler il necessario ed il contingente non avevano alcuna posizione privilegiata. Ad essi erano anteposti, anzitutto, la divisione dell'ente in completo ed incompleto, poi quella in finito ed infinito, e indi quella in atto e potenza. La divisione in necessario e contingente era la quarta dopo codeste <sup>46</sup>.

Rileveremo per ultima la distanza che c'è tra la teoria spinoziana delle affezioni e quella di Giovanni Combach. Questi si riporta apertamente a Duns Scoto, del quale riproduce anche dei passi, e ne accoglie la distinzione delle affezioni dell'ente in semplici e disgiunte. Ma la sua particolarità è di intendere le affezioni disgiunte in pari tempo come divisioni dell'ente, seguendo la dottrina del cardinale Costanzo Sarnano. Non sono le sole affezioni dell'ente ad offrire a Combach il fondamento della sua divisione, come meglio vedremo nel capitolo IV. In effetto, per Combach la divisione dell'ente *secundum rem* avviene o per mezzo dei modi intrinseci, o mediante le quiddità particolari (dieci sommi generi). La divisione mediante i modi intrinseci segue o dall'ente come tale, o dalle sue passioni. Nel primo modo l'ente si divide « *ratione potentiae & actus* ». Dall'atto e dalla potenza seguono le divisioni del-

---

<sup>46</sup> CHRISTOPHORI SCHEIBLERI *Metaphysica*, Genevae, ex Typographia Jacobi Stoër, 1936. Vedi, anzitutto, la *Summaria Methodus sive dispositio totius operis*, e poi le pp. 139-144.

l'ente in creato ed increato, ente *a se* ed ente *ab alio*, ente necessario e possibile, infinito e finito, indipendente e dipendente, principio e principiato. Si deve rilevare che il concetto dei modi intrinseci dell'ente è anch'esso ricavato da Duns Scoto con lucido rigore<sup>47</sup>. Il lettore vede da sé quanto questa dottrina sia lontana da quella di Spinoza, sebbene il nostro autore possa avere attinto da Combach la conoscenza di non poche teorie scotiste. Anche in questo caso la divergenza nella teoria generale delle affezioni non impedisce, però, l'accordo su particolari dottrine della medesima.

5. - I *Cogitata Metaphysica* rappresentano nella formazione del pensiero di Spinoza il momento del primo e rigoroso definirsi del determinismo metafisico dal punto di vista dei principi intrinseci della sua ontologia. Il successivo svolgimento del pensiero del nostro autore fino al completamento dell'*Ethica*, attestato dall'*Epistolario*, vede precisarsi le relazioni tra il concetto di necessità ed altri concetti con i quali si soleva collegarlo, o ai quali lo si contrapponeva. L'*Epistola XXI* a G. de Blyenbergh, chiarendo la relazione tra la volontà e l'intelletto in Cartesio, già enuncia l'immedesimarsi della necessità con la libertà nella natura umana. La libertà non è né contingenza né indifferenza del volere, ma il modo con cui affermiamo o neghiamo. Quanto meno indifferentemente affermiamo o neghiamo, tanto più siamo liberi. Quando la natura di Dio ci è nota, l'affermazione della sua esistenza segue da noi stessi con la stessa necessità con la quale deriva dalla natura del triangolo che la somma dei suoi angoli è eguale a due retti. Eppure non siamo mai tanto liberi come quando necessariamente affermiamo che Dio esiste. Possiamo comprendere da questo come avvenga che noi facciamo qualcosa liberamente, nonostante che la facciamo necessariamente in virtù del decreto di Dio<sup>48</sup>.

Con l'*Epistola XLIII* a G. Ostens del 1671 Spinoza, contro le accuse di fatalismo e di panteismo rivoltegli da Lamberto van Velthuysen, afferma la sua concezione che in Dio la libertà si identifica con la neces-

---

<sup>47</sup> Joh. COMBACHII *Metaphysicorum Libri Duo*, Francofurti 1630, pp. 59-62, 67-68, 156-157, 164-168, 228-229. Nota che da un passo riportato a p. 238 risulta manifesto che l'ordine delle divisioni: creato ed increato, ente *a se* ed *ab alio*, necessario e possibile, finito ed infinito è tratto dai *Quodlibeti* di Duns Scoto.

<sup>48</sup> O. IV, 129, 13 - 130, 27. L'*Epistola XXI* è del 28 gennaio 1665, come attesta G. de Blyenbergh nell'*Epistola XXII* in O. IV, 134, 7, 22. Critica del testo nelle pp. 398-400.

sità, giustificandola con l'argomentazione, classica per il suo pensiero, che l'intelligenza di sé in Dio è necessaria, eppure supremamente libera, e non già derivante da una cieca e fatale costrizione. Ora, in questo stesso modo necessario, eppure libero, con cui Dio intende sé stesso, Spinoza asserisce d'aver stabilito che tutto procede da Dio con indefettibile necessità<sup>49</sup>. Sicché, stando a questa lettera, la dottrina della *libera necessitas* dovrebbe applicarsi all'essere divino, ed insieme alla derivazione da Dio di tutti gli altri esseri.

Le lettere scambiate da Spinoza con Ugo Boxel verso la fine del 1674 a proposito dell'esistenza degli spettri precisano ed ampliano la teoria spinoziana della *libera necessitas*. L'origine della discussione fu l'osservazione di Boxel contenuta nella *Epistola LIII*, che i suoi ragionamenti a favore dell'esistenza dei fantasmi non avrebbero certo convinto coloro che pensavano che il mondo si fosse formato a caso<sup>50</sup>. Nella *Epistola LIV* Spinoza colse il destro per esporre il suo parere su questo punto. Come è certo che il fortuito ed il necessario sono due contrari, così è manifesto che chi afferma che il mondo è un effetto necessario della natura divina, nega del tutto che esso sia stato fatto a caso. Chi, però, afferma che Dio avrebbe potuto tralasciare di creare, conferma con parole diverse che il mondo fu fatto a caso, « quoniam a voluntate, quae nulla esse poterat, processit ». Ma siccome ciò è affatto assurdo, tutti concedono l'eternità del volere divino, e quindi, osserva Spinoza, debbono anche concedere che il mondo è un effetto necessario della natura divina. Spinoza prosegue illustrando il concetto con la differenza che c'è tra gli attributi divini e gli umani<sup>51</sup>. La risposta di Ugo Boxel, pur non contenendo nulla di originale, doveva spingere ad un chiarimento fondamentale. Infatti, egli ricordò che il fortuito è ciò che accade all'infuori dello scopo propostosi dall'agente, e che perciò chi agisce per libero arbitrio non agisce a caso. Altrimenti, tutte le azioni umane sarebbero casuali. Dunque, « Necessarium & Liberum; non vero Necessarium & fortuitum contraria sunt ». E anche se la volontà divina è eterna, non ne segue che il mondo sia eterno per il solo fatto che Dio

---

<sup>49</sup> O. IV, 221, 11 - 222, 9, 19-27. Per altri aspetti, connessi con questo, vedi il nostro precedente lavoro: *Contrasti di idee sull'essere nel pensiero di Spinoza*, uscito su « Acme » XVI (1963), pp. 243-244.

<sup>50</sup> O. IV, 247, 5-6, 20-22. Per il doppio testo vedi p. 418.

<sup>51</sup> O. IV, 251, 13 - 252, 10.

*ab aeterno* stabilì di crearlo. Boxel osservò, infine, che non tutti affermano che la volontà di Dio è necessaria <sup>52</sup>.

L'*Epistola LVI* chiarisce tutti questi punti. Spinoza dichiara di non comprendere per quali ragioni Boxel voglia persuaderlo che il fortuito ed il necessario non sono contrari, e reca l'esempio della necessità delle verità geometriche, e di verità naturali, quali il rapporto del calore col fuoco. Inoltre, a lui sembra non meno assurdo e ripugnante alla ragione che il necessario ed il libero siano contrari. Spinoza mette in campo di nuovo l'esempio della conoscenza che Dio ha di sé stesso. Osserva ancora che Boxel non distingue tra la coazione, o violenza, e la necessità. Che l'uomo voglia vivere ed amare « non est coactum opus, sed tamen necessarium, & multo magis, quod Deus vult esse, cognoscere, ac operari ». Infine, il nostro autore nota che la costanza e la determinazione del volere, e non l'indifferenza, che è ignoranza o dubbio, è virtù e proprietà necessaria dell'intelletto. Né manca di far vedere che chi afferma che Dio poté non volere qualcosa, e non poté non comprenderla, attribuisce a Lui due libertà diverse: l'una necessaria, l'altra indifferente, e distingue in modo assurdo la volontà di Dio dalla sua essenza e dal suo intelletto <sup>53</sup>.

Quanto Spinoza tenesse alla sua tesi della *libera necessitas*, lo si vede dall'insistenza con cui ritorna sul concetto nel corso dell'*Epistolario*, recando gli esempi più chiari e perentori per inculcarlo ad amici ed avversari. Dopo la discussione con Ugo Boxel, nella *Epistola LVIII* a G. H. Schuller troviamo la definizione metafisica della libertà e della coazione data negli stessi termini dell'*Ethica*. Gli esempi di Spinoza asseriscono con energia la *libera necessitas*. Dio, quantunque necessariamente, esiste, tuttavia, liberamente, perché appunto esiste per la sola necessità della sua natura. Ritorna ancora una volta l'esempio dell'intelligenza necessaria e libera che Dio ha di sé e di tutte le cose. E v'è nella lettera la capitale affermazione che Spinoza ripone la libertà non nel libero decreto, ma nella libera necessità. Il seguito dello scritto è una lunga indagine sulla necessità coatta di tutte le cose create « quae omnes a causis externis determinantur ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione », e sulla condizione del volere umano <sup>54</sup>. Onde, si

<sup>52</sup> O. IV, 255, 5-23. Critica del testo a p. 419.

<sup>53</sup> O. IV, 259. Critica del testo a p. 420.

<sup>54</sup> O. IV, 265-268. Critica del testo a p. 421. Si noti soprattutto il passo di p. 265, 21-30: « Transeo igitur ad illam Libertatis definitionem, quam meam esse ait; sed nescio, unde illam sumpserit. Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola

deve certo concludere che, mediante la distinzione della necessità libera e coatta, anche in questa lettera a Schuller il concetto spinoziano di necessità s'estende a tutto l'essere, eppure non in modo uniforme ed univoco, ma con quel diverso grado di valore, e quell'essenziale dipendenza della necessità coatta dalla necessità libera, che già s'erano manifestati nei *Cogitata Metaphysica* grazie alla distinzione della necessità secondo l'essenza dalla necessità secondo la causa.

Infine, anche nel corso dell'ultimo scambio epistolare con E. Oldenburg, avvenuto fra la seconda metà del 1675 ed il principio del 1676, Spinoza non si esprime diversamente a proposito della fatale necessità di tutte le cose e di tutte le azioni che ai lettori dei suoi scritti sembra sovvertire la pratica religiosa. Lo scritto di Spinoza, cui si riferisce Oldenburg nell'*Epistola LXXIV*, è il *Tractatus Theologico-Politicus*, sul quale Spinoza aveva chiesto un esplicito parere con lo scopo di aggiungervi le note esplicative, ma senza ottenere una risposta soddisfacente<sup>55</sup>. L'*Epistola LXXV* di Spinoza osserva subito che il determinismo è proprio il principale fondamento della stessa *Ethica*, sulle cui disgraziate vicende editoriali egli aveva riferito all'amico nell'*Epistola LXVIII*. Fin dal 22 luglio 1675 Oldenburg, che era al corrente dell'intenzione di pubblicarla, aveva messo in guardia Spinoza dal farvi figurare dottrine che sembrassero contrarie alla pratica religiosa<sup>56</sup>. Da tutte le sue lettere risulta chiara la preoccupazione che la nuova opera di Spinoza andasse incontro alle stesse critiche fatte al *Tractatus Theologico-Politicus*. E ciò spiega anche certe reticenze di Oldenburg nell'esporre le sue critiche al contenuto di quest'ultimo libro. Il chiarimento che dà l'*Epistola LXXV* sul senso della fatale necessità ammessa da Spinoza, vale perciò sia per il *Tractatus Theologico-Politicus*, sia per l'*Ethica*. Il punto di vista di Spinoza è quello che già ci è noto. Egli non subordina Dio al fato. Per lui tutto procede da Dio con inevitabile ne-

---

suae naturae necessitate existit, & agit; Coäctam autem, quae ab alio determinatur, ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione. Ex. gr. Deus, tametsi necessario, libere tamen existit, quia ex sola suae naturae necessitate existit. Sic etiam Deus se, & absolute omnia libere intelligit, quia ex sola ipsius naturae necessitate sequitur, ut omnia intelligat. Vides igitur me libertatem non in libero decreto; sed in libera necessitate ponere ».

<sup>55</sup> Vedi il passo relativo dell'*Epistola LXXIV* in O. IV, 309, 23 - 310, 11. Cfr. le *Epistole LXXIII* in O. IV, 306, 21 - 307, 2, 19; *LXXI* in O. IV, 304, 1-22; *LXVIII* in O. IV, 299, 28-31. Critica del testo, rispettivamente, in O. IV, 428, 427-428, 426, 425.

<sup>56</sup> O. IV, 237; 299, 1-28.

cessità, in quello stesso modo, con il quale tutti ammettono che Dio conosce sé stesso non per una fatale costrizione, ma affatto liberamente, quantunque necessariamente <sup>57</sup>.

Non ha poca importanza il fatto che in due momenti diversi, il primo in polemica con Lamberto van Velthuysen, quando il *Tractatus Theologico-Politicus* era apparso da poco; il secondo alcuni anni dopo, in polemica con Oldenburg, e proprio quando l'*Ethica* era già pronta per la pubblicazione, Spinoza abbia spiegato con la dottrina della *libera necessitas* sia il determinismo del *Tractatus*, sia quello dell'*Ethica*. Ciò dà un senso preciso soprattutto ai testi della prima opera cui ci riferiamo, e non permette di fraintendere il suo naturalismo.

L'*Ethica* ha assai meno bisogno di tali chiarimenti desunti dall'*Epistolario*. La stessa definizione della *res libera*, la VII della parte I, contiene, infatti, la contrapposizione della libertà alla coazione, e non occorre andare piú oltre delle proposizioni XVI e XVII della parte I con i loro corollari, per apprendere la coincidenza della libertà divina con il determinismo assoluto, come ben osserva R. Caillois <sup>58</sup>.

Spinoza non ha mancato di insistere sull'identità della necessità con la libertà nemmeno nei testi posteriori all'*Ethica*. Con singolare energia il *Tractatus Politicus* afferma l'identità della libertà con la perfezione nell'uomo, e della libertà d'esistere, di comprendere e d'agire con la necessità d'esistere, di comprendere e d'agire in Dio, tesi che vengono poi riassunte col dire che la libertà, ben lungi dall'escluderla, pone la necessità dell'azione <sup>59</sup>. A proposito di queste dottrine del *Tractatus Politicus* occorre ricordare un preciso antecedente: l'*Epistola XXXV* ad Hudde del 10 aprile 1666, la quale nell'enumerare le proprietà che deve possedere l'ente che include un'esistenza necessaria, asserisce che ciò che include un'esistenza necessaria non può avere in sé alcuna imperfezione, ma deve esprimere una perfezione assoluta <sup>60</sup>. L'identità della necessità con la perfezione giustifica pienamente l'identità della libertà con la necessità. È un punto che non deve mai essere dimenticato per comprendere queste dottrine di Spinoza.

<sup>57</sup> O. IV, 311, 13 - 312, 4, 19-22. Critica del testo a p. 428.

<sup>58</sup> SPINOZA, *Oeuvres Complètes*, texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par R. CAILLOIS, M. FRANCÈS et R. MISRAHI, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, p. 1420, n. 26.

<sup>59</sup> O. III, 278, 29 - 279, 13 (II, 7); 280, 15-26 (II, 11).

<sup>60</sup> O. IV, 182, 16-18: « V'. Id omne, quod necessariam includit existentiam, nullam in se habere posse imperfectionem; sed meram debere exprimere perfectionem ».

Come il lettore ha veduto, abbiamo sostenuto che la dottrina spinoziana sull'identità della libertà con la necessità fu svolta con chiarezza nel periodo che è posteriore ai *Cogitata Metaphysica*, e sostenuta fino all'estrema maturità dell'autore. Essa conserva un carattere molto uniforme. Nel *Breve Trattato* non manca la precisa definizione della libertà divina e della causalità libera di Dio. Ma la sua connessione con il determinismo non è espressa con altrettanta chiarezza<sup>61</sup>. I *Cogitata Metaphysica* ed i *Principia Philosophiae Cartesianae* non vanno oltre l'affermazione dell'identità dell'intelletto, della volontà e della potenza con l'essenza divina, né oltre la già veduta dottrina dell'eternità del volere divino, che in taluni passi inclina verso l'arbitrarismo cartesiano<sup>62</sup>.

Circa il concetto spinoziano della *res libera* dobbiamo osservare che

---

<sup>61</sup> Il capitolo III della parte I dell'opera afferma che Dio è causa libera e non causa naturale, e rimanda alla successiva esposizione del capitolo IV, ove Spinoza si propone di dirci in che consiste la vera libertà, trattando il problema se Dio può astenersi dal fare ciò che fa. Vedi O. I, 35, 22-26 / 543, e, per le vicende della redazione del capitolo III, le pp. 463-464. Il capitolo IV svolge l'argomento in modo caratteristico. Afferma con chiarezza la predeterminazione necessaria ed eterna delle cose, e ritorna due volte sul concetto della libertà divina. Spinoza esclude entrambe le volte che la libertà divina sia fondata sull'arbitrio, e la motiva col concetto di causa libera, per il quale Dio è la causa che, senza essere costretta o necessitata, per la propria sola perfezione produce ogni perfezione. Dio è la sola causa indipendente e libera che per la sua perfezione fa tutto ciò che fa. Manca in tale dottrina un'esplicita relazione tra la libertà di Dio e la sua necessaria esistenza. Vedi O. I, 37, 11-19; 37, 29-38, 10; 39, 11-29 / 544, 544-545, 546. Per i dubbi suscitati da questo concetto della vera libertà, e la sua difesa da parte di Gebhardt vedi p. 465. Per la critica del testo di p. 39 vedi p. 466. I passi rigettati da Gebhardt sono accolti senza discussione in SPINOZA, *Oeuvres Complètes*, texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par R. CAILLOIS, M. FRANCÈS et R. MISRAHI, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, p. 90.

<sup>62</sup> Vedi O. I, 177, 20-23; 178, 21-179, 4 per i *Principia*. Per i *Cogitata Metaphysica*, oltre ai luoghi già considerati a proposito della necessità, si vedano anche i seguenti passi: O. I, 260, 26-261, 13; 261, 23-28; 263, 18-21, appartenenti tutti al capitolo VII della parte II. I primi due affermano l'identità dell'intelletto e della volontà divina; l'ultimo che, se Dio avesse voluto, le cose avrebbero un'essenza diversa. Caratteristica la dichiarazione con cui inizia il capitolo VIII della parte II, per la quale noi ignoriamo come si distinguano l'essenza, l'intelletto e la volontà divina, cui segue subito l'immedesimazione dell'intelletto e della volontà divina *quoad extra*. Vedi O. I, 264, 6-25. Il seguito del capitolo VIII manifesta una inclinazione verso l'arbitrarietà del volere divino, risultante anche dai passi scriturali in esso riportati. Vedi O. I, 264, 26-265, 24. Da ricordare è infine che il capitolo IX della parte II non esclude che Dio avrebbe potuto creare una natura diversa da quella che ha creato, e sostiene solamente che in tale caso Dio ci avrebbe dato un intelletto diverso. Vedi O. I, 267, 13. Per le poche osservazioni relative alla critica dei testi dei *Cogitata Metaphysica* vedi le pp. 622-623.

esso non deve essere confuso col concetto della *causa sui*. Il semplice confronto tra le definizioni I e VII della parte I dell'*Ethica* lo dimostra. Il concetto di *res libera* aggiunge al concetto di *causa sui* l'assolutezza e l'indipendenza dell'azione, o per dir meglio, l'aseità di quest'ultima e l'autodeterminazione alla medesima, la quale non è contenuta dalla semplice implicazione dell'esistenza nell'essenza, o dalla necessità di concepire una natura come esistente, che definiscono la *causa sui*<sup>63</sup>. Il concetto di *causa sui* concerne il solo rapporto dell'esistenza con l'essenza, o natura della *res* così denominata, e non riguarda affatto la ben diversa relazione di questa stessa essenza con le operazioni che da essa derivano. Mentre proprio quest'ultima relazione giunge ad espressione nel concetto di *res libera*. Essere *causa sui* costituisce certo un requisito della *res libera*, in quanto solo una natura che sia *causa sui* può essere detta *res libera* rispetto alle azioni che da essa procedono. Ma le note concettuali della *res libera* non sono contenute nel concetto di *causa sui*. Sono, invece, le note di quest'ultimo concetto ad essere contenute in quello della *res libera* insieme con le note caratteristiche della libertà metafisica. La distinzione tra i due concetti è contenuta con chiarezza anche nella definizione della *res libera* data da Spinoza a G. H. Schuller nella lettera citata sopra. Tale distinzione non dovrà essere dimenticata, se si vorrà comprendere a suo tempo la nostra opposizione alle interpretazioni positive del concetto di *causa sui*.

Sebbene non sia nostro fine di occuparci della morale di Spinoza, tuttavia non possiamo evitare di osservare che per Spinoza il fondamento della libertà è altrettanto ontologico nell'uomo quanto in Dio, e che la nozione della libertà metafisica non è, però, univoca per Dio e per l'uomo. Ciò spiega come Spinoza possa accordare la libertà morale con il determinismo metafisico, e dimostra quanto sia vana ed artificiosa la loro contrapposizione. Basta, infatti, confrontare la definizione della *res libera*, la quale per il corollario II della proposizione XVII della parte I dell'*Ethica* conviene a Dio, con la definizione dell'agire umano data al principio della parte III. Agiamo quando siamo causa adeguata della nostra azione, ossia quando quest'ultima si spiega interamente come una conseguenza della nostra natura<sup>64</sup>. Anche Dio agisce per la sola necessità e perfezione della sua natura<sup>65</sup>. Ciò che differenzia

---

<sup>63</sup> O. II, 45, 5-7; 46, 8-12.

<sup>64</sup> O. II, 139, 6-12.

<sup>65</sup> O. II, 61, 5-25. Critica del testo a p. 350.



profondamente la libertà divina dall'umana non è il modo dell'azione, che per entrambe si fonda sul rapporto necessario che l'essenza ha con le proprie conseguenze intrinseche, ma la dipendenza ontologica dell'essenza che è presa per base dell'azione libera nell'uomo. La libertà divina include e presuppone l'essere *causa sui*, mentre tale non è la condizione della libertà umana. Nondimeno, è ben chiaro che per Spinoza l'agire umano non si definisce affatto con la relazione che l'essenza ha con la sua causa, ma solamente con la relazione dell'azione con l'essenza umana data e costituita in natura. Sicché in tale senso preciso anche l'uomo è libero, e lo è proprio allo stesso modo di Dio, salva naturalmente la differenza veduta. La quale ultima ci permette di affermare che il concetto di libertà, riferito a Dio ed all'uomo, non è univoco per Spinoza, ma neppure tale da non ammettere un senso comune ad entrambi. Sicché, anche per tale concetto, la nozione d'analogia conserva in Spinoza ancora una volta un preciso valore. Martinetti, cui forse dobbiamo il migliore studio sulla libertà in Spinoza, ben comprese che la libertà umana consiste nella partecipazione alla necessità divina, quantunque avesse di essa una visione panteistica <sup>66</sup>.

La tradizione storica della *libera necessitas* spinoziana fu egregiamente stabilita da Freudenthal a proposito della definizione della *res libera*. L'illustre critico seppe mostrare quanto complessa sia stata la formazione di questa nozione in Spinoza, rintracciandone i molti antecedenti nella patristica e nella scolastica, nel pensiero filosofico e teologico moderno, e nel pensiero ebraico <sup>67</sup>. S. von Dunin Borkowski, pur facendo osservazioni di un certo interesse, non dice nulla di conclusivo e di nuovo su questo punto <sup>68</sup>. Wolfson immedesima la libertà spinoziana con il necessario per sua natura, ravvisandovi una mera semplificazione della terminologia della *Metafisica* aristotelica <sup>69</sup>. Per parte nostra osser-

<sup>66</sup> MARTINETTI P., *La Libertà*, Milano, Libreria editrice lombarda, 1928, pp. 271-282.

<sup>67</sup> FREUDENTHAL J., *Spinoza und die Scholastik*, Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Fue's Verlag (R. Reisland), Leipzig 1887, pp. 125-126. Gli autori citati sono i seguenti: S. Agostino, S. Tommaso, Suarez, Campanella, Burgesdijck, Taurellus, Giansenio, Hobbes. Almeno alcuni di questi autori hanno influito su Spinoza, ed è difficile dire fino a qual punto questa influenza si sia combinata con quella di Crescas.

<sup>68</sup> S. von DUNIN BORKOWSKI S. J., *Spinoza*, Band IV: *Aus den Tagen Spinozas*, Teil III: *Das Lebenswerk*, Münster i. W., Aschendorff, 1936, pp. 411-412.

<sup>69</sup> WOLFSON H. A., *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge - Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol. I, pp. 310-311.

viamo che alcuni testi citati da Freudenthal riguardano solo la conciliazione della libertà del volere con la necessità naturale nell'uomo. Sicché crediamo non inutile arrecare il nostro contributo alla migliore conoscenza storica della celebre dottrina spinoziana estendendo la considerazione ad altri predecessori del nostro autore.

Un chiarimento non disprezzabile ci è dato dal metafisico calvinista Clemente Timpler. Il quale si pose apertamente il problema della conciliazione della libertà con la necessità assoluta in Dio. Questi è un agente sommamente libero, ma proprio perciò qualcuno potrà giudicare che Egli non possa essere chiamato un ente sommamente necessario. Ora, chi giudica così è in errore, perché la libertà in Dio non è in contrasto con una suprema necessità, anzi s'accorda con questa. Se consideriamo Dio assolutamente, senza riguardo ad altro che sia fuori di Lui, allora Egli è sommamente necessario. Se, invece, lo consideriamo in relazione a ciò che è posto fuori di Lui, allora a Lui conviene una suprema libertà. In quest'ultimo senso Dio è primo principio e prima causa efficiente di tutti gli enti, e, per l'indifferenza della sua natura rispetto agli opposti, all'agire ed al non agire, e al fare questo o quello, compie con suprema libertà tutto quello che compie. Ma si noti che per Timpler anche l'atto libero di Dio non esclude affatto una sua forma di necessità, la quale non è assoluta per la verità, ma è tuttavia ipotetica. Infatti, tutto ciò che Dio fa, lo fa sul fondamento di un suo decreto che è certo libero, ma nondimeno stabilito *ab aeterno*, e quindi tale che non può da Lui essere contraddetto<sup>70</sup>.

Abbiamo veduto con quale insistenza Spinoza ritorni nei suoi testi sul concetto dell'eternità del decreto con il quale la volontà di Dio s'esprime nella creazione. Bastava lasciare cadere la libertà del volere divino, e ritenere la necessità assoluta di Dio in sé stesso, insieme con il suo essere prima causa efficiente di tutti gli altri enti, per ricavare da questa dottrina di Timpler l'immediata ed assoluta identità della libertà con la necessità.

Chi pensasse che la distinzione fatta da Timpler tra necessità e li-

---

<sup>70</sup> CLEMENTIS TIMPLERI *Metaphysicae Systema Methodicum*, Francofurti, Prelo Richteriano, impensa vero Conradi Nebenii, 1607, pp. 168, 173, 175-176, 456. In quest'ultimo luogo, nel senso che si è chiarito, Timpler afferma: « In Deo enim summa libertas cum summa necessitate non pugnat: sed amice conspirat. Quatenus enim Deus in se absolute consideratur, sine respectu ad aliud extra se obiectum: ita ei convenit summa necessitas. Quatenus vero idem consideratur relate, hoc est, cum respectu ad aliud extra se obiectum, ita ei competit summa libertas ».

bertà di Dio dia alla sua dottrina un senso molto diverso da quello di Spinoza, e renda illusoria la derivazione da noi sostenuta, non avrebbe che da confrontare la dottrina di Timpler con la posizione di Fonseca, uno dei metafisici cattolici piú noti ai metafisici riformati del XVII secolo. Fonseca s'opponne con fermezza ad Aristotele, quando quest'ultimo pretende che si diano altri esseri necessari oltre Dio, e che Dio agisca *ex necessitate naturae*. Fonseca reputa anch'egli che Dio solo sia assolutamente necessario, ed insieme l'agente piú libero di tutti. Ma nega con risolutezza ch'egli possa avere prodotto necessariamente qualcosa fuori di sé, che si tratti di una necessità estrinseca, oppure di una necessità sgorgante dalla natura divina. Anzi, egli giunge ad asserire che, anche se il mondo fosse stato fatto *ab aeterno*, non esisterebbe, nondimeno, nulla di necessario oltre Dio, poichè appunto tutto sarebbe stato creato liberamente<sup>71</sup>. Siamo ben lontani dalla necessità ipotetica che il decreto divino impone a tutti gli esseri creati secondo Timpler. Una differenza che per sé sola può apparire di modesto rilievo, ma che nella mente di Spinoza doveva essere feconda delle piú rivoluzionarie conseguenze.

Non tutti i metafisici cattolici di quel tempo condividevano la posizione di Fonseca. Suarez è piú vicino a Timpler poichè ammette che convenga con la volontà divina del creato la necessità non assoluta, ma condizionata, che egli chiama *necessitas immutabilitatis*, o *secundum quid* o *ex suppositione*, la quale, ben lungi dall'essere ripugnante con la libertà divina, ne presuppone l'uso: Dio decreta liberamente e rimane immutabile nel suo decreto. Suarez risolve la difficoltà derivante dall'accordo dell'immutabilità divina con la libertà, osservando che quest'ultima viene esercitata da Dio perpetuamente e nell'eternità stessa. Si può, d'altra parte, ricordare che per Suarez l'amore di Dio per sé stesso è assolutamente necessario, e tuttavia in tale sua necessità risiede la sua somma perfezione, perché codesta necessità non è violenta o irrazionale, ma al contrario « *intrinseca, vitalis et summe voluntaria cum perfectis-*

---

<sup>71</sup> *Commentariorum PETRI FONSECAE S. J. In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Tomus Secundus*, Lugduni, ex officina Iuntarum, 1590, p. 244. Nelle pp. 257-258 distingue tra gli *entia sempiterna* e gli *entia necessaria simpliciter*. I primi possono avere una causa, i secondi no, perché Dio solo è necessario *simpliciter*, e non può avere causa. Egli respinge la divisione dei *necessaria simpliciter* in quelli che hanno causa e quelli che non l'hanno, quando essa sia riferita alle *res* ed alle cause in senso proprio. Aristotele errò grandemente quando ammise tale divisione del necessario.

sima ratione ». In altre parole, Dio vuole sé medesimo affatto necessariamente, eppure in modo sommamente volontario e razionale <sup>72</sup>.

Nonpertanto, il pensiero di Molina sulla libertà e la necessità ci interessa assai più di quello degli altri scolastici cattolici post tridentini, perché ci sembra più vicino al pensiero di Spinoza. Anzitutto vediamo ciò che dice Molina sul rapporto tra la libertà e l'amore che Dio porta a sé stesso nel discorrere delle persone divine:

Secundo notandum est, liberum... interdum sumi, ut est idem quod spontaneum, seu voluntarium late sumptum, distinguiturque contra coactum; quo pacto amor, quo Deus se ipsum diligit, liber dicitur, ac re vera est, esto naturalis sit, ac necessarius sine facultate ad oppositum, oriaturque a voluntate divina, non ut liberum arbitrium est, sed ut voluntas ac natura quaedam est.

Inteso come libero arbitrio, libero s'oppona a naturale e necessario, « & idcirco amor, quo Deus se ipsum diligit, non dicitur liber in ea acceptione, sed naturalis, ac necessarius ».

Dopo avere precisato questo punto, Molina passa ad esporre il significato del necessario. Esso ha molti sensi, ma tre soprattutto ne nota Molina, quelli stessi che interessano a noi:

Aliquando dicitur aliquid necessarium comparatione finis, soletque appellari necessarium necessitate indigentiae ad finem. Aliquando dicitur aliquid necessarium ab extrinseco, quia scilicet cogitur ad aliquid; cogique hoc modo dicitur necessitari; vocatur vero necessarium necessitate coactionis, & spontaneo ac libero opponitur. Aliquando accipitur necessarium pro eo, quod suapte natura nequit aliter se habere, quo modo opponitur contingentia ac libero, ut liberum est id, quod in facultate est liberi arbitrij, potestque esse, & non esse. Hoc modo amor, quo Deus se ipsum diligit, est necessarius & naturalis, non vero liber ac contingens <sup>73</sup>.

La dottrina di Molina sulla necessità e la libertà dell'amore divino ha tutti i requisiti della *libera necessitas* spinoziana. La dottrina molinista della necessità oppone, con almeno altrettanta chiarezza di Spinoza, la necessità esterna della coazione alla necessità assoluta. La contrapposizione del coatto allo spontaneo, e del necessario per sua natura al contingente, ed al libero, inteso come libero arbitrio, è molto impor-

<sup>72</sup> SUAREZ F., *Disputationes Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. IV, 1962, pp. 650-652, 662-663 (D. XXX, s. XVI).

<sup>73</sup> *Commentaria in Primam Divi Thomae Partem Tomus Primus*, Autore LUDOVICO MOLINA e S. J., Venetiis, Apud Minimam Societatem, 1594, p. 527.

tante per la comprensione del pensiero di Spinoza. Infine, si deve osservare che questi nell'*Appendice* della parte I dell'*Ethica* considera anche la necessità d'indigenza quando polemizza contro l'interpretazione finalistica della natura <sup>74</sup>.

In conclusione, la dottrina di Molina contiene tutti i punti importanti della concezione spinoziana della necessità, riuniti in una sintesi semplice e breve. Spinoza accoglie la coincidenza di libertà e necessità in Dio e nei suoi atti; oppone la necessità esterna e coatta alla necessità interna ed assoluta; critica, infine, la necessità d'indigenza. Dei tre sensi del necessario distinti da Molina, solo quest'ultimo viene respinto da Spinoza.

Noi crediamo che la spiegazione che abbiamo dato della *libera necessitas* spinoziana in relazione al pensiero del tempo, abbia un suo fondamento, purché si accetti di tenere distinti i due concetti della *causa sui* e della *res libera*, e si eviti l'interpretazione positiva della *causa sui*. Di quest'ultimo punto tratteremo al suo giusto luogo.

6. - Considereremo ora la dottrina della necessità nell'*Ethica*, senza occuparci piú oltre della sua conciliazione con la libertà, della quale abbiamo già trattato con piú pertinenza nelle pagine precedenti. La prima osservazione che dobbiamo fare è che nessun testo dell'opera afferma che la necessità è un'affezione dell'ente che ne spiega l'essenza e l'esistenza, alla maniera dei *Cogitata Metaphysica*. Tuttavia, quando Spinoza con la proposizione XLIV della parte II e con il suo corollario II definisce la contemplazione razionale del reale, stabilisce con somma chiarezza che le *res* a codesta contemplazione si rappresentano come necessarie, e non come contingenti. La sua argomentazione è che, percepite secondo verità e come sono in sé stesse, le *res* sono necessarie e non contingenti. Illustrammo questa dottrina, ed il suo rapporto con la contemplazione *sub specie aeternitatis*, nelle pp. 166-174 della parte I della nostra opera. Quindi ci basti ricordare che anche nell'*Ethica* il concetto di necessità conserva lo stesso valore ontologico e trascendentale che ha nei *Cogitata Metaphysica*, sebbene Spinoza si esprima nella forma propria della sua filosofia, e non in quella dell'ontologia seicentesca. Il concetto di necessità esprime anche nell'*Ethica* la natura della realtà, quale è in sé stessa e secondo verità.

---

<sup>74</sup> O. II, 80, 22-29. Per i metafisici olandesi e tedeschi colpiti da tale critica vedi SPINOZA, *Ethica*, testo latino tradotto da G. Durante, note di G. Gentile rivedute ed ampliate da G. Radetti, Firenze, Sansoni, 1963, p. 718, n. 110.

Ciò premesso, circa la necessità e la contingenza l'*Ethica* sostiene le stesse dottrine dei *Cogitata Metaphysica* senza differenze rilevanti di terminologia e di trattazione. Le definizioni della parte I dichiarano solo la necessità coatta, mentre la necessità dell'essenza in esse non figura, ed è sostituita dal concetto della *res libera*. Le definizioni della necessità *ratione suae essentiae* e *ratione causae* si trovano, tuttavia, più oltre, nello scolio I della proposizione XXXIII, poste a conclusione della lunga dimostrazione del determinismo metafisico, data da Spinoza nel corso della parte I.

Con la proposizione XI sappiamo che Dio esiste in modo necessario, con la XVI che dalla necessità della natura divina seguono infinite realtà in infiniti modi. La proposizione XVII ci dimostra che l'azione di Dio deriva dalle sole leggi della natura divina, e non è quindi coatta. Dalla proposizione XXI alla XXIII Spinoza deduce dagli attributi, e dalla natura assoluta di Dio, l'esistenza necessaria ed infinita di alcuni modi. Le proposizioni XXVI e XXVII stabiliscono la determinazione necessaria da parte di Dio di tutte le azioni delle realtà altre da Lui. La proposizione XXVIII dimostra la determinazione causale di tutti i modi finiti sia quanto all'essere, sia quanto alle azioni. La proposizione XXIX conclude tutto questo processo dimostrativo, del quale abbiamo indicato i punti culminanti, asserendo:

In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum.

La dimostrazione richiama tutte le dottrine cui abbiamo accennato, dall'esistenza necessaria di Dio alla derivazione altrettanto necessaria dei modi infiniti e finiti, dalla causazione necessaria dell'esistenza dei modi alla determinazione assoluta e necessaria di tutte le loro operazioni<sup>75</sup>. Dalla proposizione XXX alla XXXII Spinoza si occupa dell'intelletto e della volontà, dimostrando che appartengono alla natura naturata, e sono determinati con necessità da Dio ad esistere ed operare, alla pari di tutte le altre realtà naturali. La proposizione XXXIII dimostra l'assoluta immutabilità dell'ordine di natura.

Solo dopo essere giunto a questo punto della sua dimostrazione Spinoza spiega quale significato conservi per lui il contingente, e quindi definisce le nozioni di necessità e di impossibilità:

---

<sup>75</sup> O. II, 70, 16 - 71, 3. Critica del testo a p. 353.

Quoniam his luce meridiana clarius ostendi, nihil absolute in rebus dari, propter quod contingentes dicantur, explicare jam paucis volo, quid nobis per contingens erit intelligendum; sed prius, quid per necessarium, & impossibile.

Anche questa volta:

Res aliqua necessaria dicitur, vel ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicujus existentia vel ex ipsius essentia, & definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia, seu definitio, contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur, ad talem rem producendam.

Come è chiaro, la dottrina spinoziana concernente il necessario e l'impossibile non è affatto mutata dal tempo dei *Cogitata Metaphysica*. Anzi, ha conservato caratteri uniformi. Né altro si può dire per quanto concerne il contingente. Il primo passo sopra riportato ci ha detto subito che Spinoza ritiene d'aver dimostrato che *in rebus* non si danno affatto dei contingenti. Ma ancora una volta questo non significa che la contingenza dal lato dell'essenza sia del tutto rigettata da Spinoza. Tutt'altra è la verità. Egli, dopo avere definito il necessario e l'impossibile, dichiara che per nessun'altra ragione una cosa è detta contingente che per un nostro difetto di conoscenza. Ma si osservi bene su che è fondata tale ignoranza. Le sue cause possono essere due. O ignoriamo che l'essenza della cosa chiamata da noi contingente è contraddittoria; oppure, e questo è un caso ben diverso, « probe scimus, eandem nullam contradictionem involvere », e tuttavia nemmeno possiamo affermare qualcosa sulla sua esistenza perché ci è nascosto l'ordine delle cause, e quindi la *res* non può mai apparirci come necessaria o impossibile <sup>76</sup>.

La piú chiara prova del mantenimento del contingente dal lato dell'essenza da parte di Spinoza si ha con le definizioni del possibile e del contingente date al principio della parte IV dell'*Ethica*. Spinoza ci avverte di non avere distinto il possibile dal contingente nello scolio I della proposizione XXXIII della parte I perché ivi tale distinzione non era necessaria. Ora però afferma di intendere come contingenti le realtà singolari « quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario secludat ». Le medesime realtà singolari, invece, sono consi-

---

<sup>76</sup> O. II, 74, 1-18.

derate possibili, quando consideriamo le cause che le producono, ignorando se queste siano determinate a produrle<sup>77</sup>. Ora, è ben vero che, stando al *Tractatus de intellectus emendatione*, il primo requisito della definizione di una realtà creata è di includere la causa prossima<sup>78</sup>. Da codesto punto di vista, è certo che l'essenza non è piú contingente, ma o necessaria o impossibile. Però, non è meno vero che Spinoza non chiama contingente una *res* in considerazione della sua causa, bensí possibile, e che quando la chiama contingente si riferisce alla sola essenza per sé stessa considerata. D'altronde, la definizione III della parte IV non lascia adito al dubbio. È la distinzione dell'essenza dall'esistenza nelle realtà prodotte da Dio a fondare la loro contingenza dal lato dell'essenza. L'espressione usata da Spinoza per definire la contingenza implica direttamente codesta distinzione<sup>79</sup>.

Concluderemo l'analisi dei testi dell'*Ethica* concernenti la necessità e la negazione della contingenza, facendo notare al lettore che Spinoza neppure in quest'opera manca di difendere la sua dottrina fondandosi sulla tesi di coloro che attribuiscono a Dio una volontà libera. Valgono anche questa volta le due ben note considerazioni che ciascuna *res* è quello che è in virtù del solo decreto e della sola volontà di Dio, e che tutti i decreti divini sono eterni<sup>80</sup>. La polemica è piú ampia e piú elegante che nei *Cogitata Metaphysica*. Con assai maggiore chiarezza la dottrina suddetta risulta utilizzata da Spinoza per il suo scopo senza che egli la condivida. La principale differenza è, però, che l'eternità del de-

---

<sup>77</sup> O. II, 209, 17-25.

<sup>78</sup> O. II, 35, 10-16.

<sup>79</sup> Anche l'assioma I della parte II dell'*Ethica* afferma la contingenza dal lato dell'essenza: « I. Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine, tam fieri potest, ut hic, & ille homo existat, quam ut non existat », O. II, 85, 22-24. L'ordine di natura di cui qui si parla è quello stesso della parte I, perché Spinoza non ha introdotto ancora il concetto dell'ordine comune di natura. Come si vede, tale assioma, riguardando le sole essenze, intende come contingente l'ordine medesimo della natura, che nella proposizione XXXIII della parte I era necessario ed immutabile. La letteratura critica non ha potuto fare altro che confermare l'affermazione della contingenza contenuta in tale assioma. Vedi: BRUNSCHVIG L., *Spinoza et ses contemporains*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951<sup>4</sup>, pp. 45-46; DELBOS V., *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1950<sup>3</sup>, p. 78. S. von DUNIN BORKOWSKI S. J., in *Spinoza*, Band IV: *Aus den Tagen Spinozas*, Teil III: *Das Lebenswerk*, Münster i. W., Aschendorff, 1936, p. 564, per coerenza con la generale dottrina della necessità, vuole ravvisare il *communis ordo naturae* nell'ordine di natura del suddetto assioma. La tesi è da respingere, perché solo nello scolio della proposizione XXIX della parte II Spinoza introduce quel concetto.

<sup>80</sup> O. II, 74, 19-76, 34. Critica del testo a p. 354.



creto divino non è fatta valere come prova diretta dell'irrealtà della contingenza, come nei *Cogitata Metaphysica*, ma solo per difendere la teoria della immutabilità dell'ordine di natura, già dimostrata direttamente con dottrine schiettamente spinoziane.

7. - Il solo critico che con piena consapevolezza riconobbe la contingenza delle essenze, e la conseguente fondazione della contingenza delle realtà particolari secondo l'essenza nel pensiero di Spinoza, fu il Rivaud. Il suo libro, del resto, è il solo dedicato al problema dell'essenza e dell'esistenza in tutta la letteratura spinoziana. Non può, dunque, meravigliare che egli solo avesse veduto con chiarezza questo punto, sebbene avesse interpretato in senso positivo la *causa sui*<sup>81</sup>. Quest'ultima tesi condusse molti eminenti critici a confondere le due forme della necessità in Spinoza, pur dopo averle verbalmente distinte. Rivaud, invece, oppose la necessità dell'essenza alla necessità della causa in tutte le realtà altre da Dio.

Già il Pollock aveva asserito che tutte le opere di Dio sono necessarie nel senso che la legge della loro necessità è la legge del suo proprio essere<sup>82</sup>. Il Delbos, cui pure dobbiamo una esposizione magistrale della dottrina spinoziana della libertà divina, fece coincidere la produzione che la necessità libera di Dio fa di Dio stesso con la produzione necessaria di tutti gli effetti della natura divina<sup>83</sup>. Il Brunschvicg, a sua volta, pur dicendo che l'esistenza di Dio è necessaria per essenza, e quella dei modi in virtù della causa, e che, riferita a Dio ed alle affezioni, la necessità presenta un carattere duplice, perché in Dio è libera necessità, e nei modi coazione, asserisce che « une même nécessité fait découler » dall'essenza di Dio la sua esistenza, e da questa l'infinità degli attributi e l'infinità dei modi. Brunschvicg vede con acutezza che per Spinoza non si dà che il reale e l'impossibile senza termine medio, ma non evita una concezione univoca della necessità spinoziana<sup>84</sup>. Anche Joachim ravvisò l'ultimo fondamento della mancanza di contingenza nella necessità in-

---

<sup>81</sup> RIVAUD A., *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1906, pp. 35-37, 80-82, 110, 133-134. La tesi era stata già sostenuta dal Camerer, cui il Rivaud rinvia.

<sup>82</sup> POLLOCK F., *Spinoza*, London, C. Kegan Paul & Co., 1880, p. 352.

<sup>83</sup> DELBOS V., *Le Problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan, 1893, pp. 38-44.

<sup>84</sup> BRUNSCHVICG L., *Spinoza et ses contemporains*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951<sup>4</sup>, pp. 50-52.

trinseca che compete a Dio come causa libera. L'autodeterminazione, ossia la necessità stessa che fa di Dio una causa libera, distrugge ogni contingenza tanto nella natura essenziale quanto nell'esistenza delle cose <sup>85</sup>.

Se consideriamo la critica piú vicina a noi, le conclusioni cui dobbiamo giungere non sono diverse. Anche S. von Dunin Borkowski sostenne, e con meno chiarezza dei critici già considerati, l'identificazione della necessità metafisica con l'immanenza di tutte le cose in Dio, e quindi la derivazione dall'interna necessità essenziale di Dio, tanto dell'essere di Dio, quanto di tutte le altre cose. Dio, fondando sé medesimo, fonda necessariamente l'intera natura <sup>86</sup>. La concezione univoca della necessità metafisica rispetto a Dio ed alle cose da lui dipendenti giunse alla sua massima coerenza presso il critico russo Akselrod, e fu perfezionata dal Deborin e dal Brushlinski. Al primo l'universo stesso appariva come *causa sui*, ossia come l'assoluta autosufficiente necessità, che è un'entità unica ed indipendente, non condizionata e non creata da nulla, espressa dalla legge dell'assoluta necessità meccanica, la quale è definitiva lo stesso Dio e la sostanza di Spinoza. Il Deborin risolse in modo dialettico il rapporto della natura determinata e causata da se stessa con le cose finite, determinate da altre cose, includendo le seconde nella prima. Né diversa è la soluzione del Brushlinski, il quale, pur dando rilievo alle differenze dei concetti fondamentali, mantenne la concezione monistica dello spinozismo, e sostenne il reciproco condizionarsi e presupporci della determinazione interna della sostanza e della determinazione esterna delle cose finite. Si deve ricordare che S. von Dunin Borkowski aveva riscosso simpatia da parte del Deborin proprio a causa della sua spiegazione della filosofia di Spinoza mediante il pensiero filosofico e scientifico dei suoi contemporanei <sup>87</sup>.

Dal massimo studioso vivente delle relazioni del pensiero di Spinoza col pensiero ebraico medievale è venuto un decisivo chiarimento della dottrina spinoziana della necessità. Wolfson, sebbene intenda in senso positivo la *causa sui*, ha però ben veduto lo strettissimo rapporto della dottrina spinoziana con quella concezione della necessità metafisica pro-

---

<sup>85</sup> JOACHIM H. H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford at the Clarendon Press, 1901, p. 60.

<sup>86</sup> S. von DUNIN BORKOWSKI S. J., *Spinoza*, Band IV: *Aus den Tagen Spinozas*, Teil III: *Das Lebenswerk*, Münster i. W., Aschendorff, 1936, pp. 399-401, 405-408.

<sup>87</sup> *Spinoza in Soviet Philosophy*, a cura di G. L. KLINE, London, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1952, pp. 70-71, 98, 106-110, 125. Il saggio di Akselrod è del 1925, quello del Deborin del 1927, quello del Brushlinski del 1927.

pria del pensiero medievale ebraico ed arabo, che piú doveva influire sul pensiero scolastico latino. L'illustre critico riporta tutta la dottrina di Spinoza sul necessario e sul possibile all'assimilazione ebraica della dottrina di Avicenna. Il *Moreh Nebukim* con il commentario dovuto a Scem-Tob è la principale fonte di Spinoza. Nella negazione spinoziana della contingenza v'è invece l'impronta dell'*Or Adonai* di Crescas, come si è già veduto sopra. In modo piú specifico, Spinoza ricavò dalle proposizioni XIX e XX dell'introduzione alla parte II del *Moreh Nebukim* la classificazione quadruplica dell'essere, per la quale esso è diviso, anzitutto, nell'essere che è senza causa, e quindi necessario per sé, e nell'essere che richiede una causa della sua esistenza. Quest'ultimo, a sua volta, è suddiviso nei suoi tre aspetti: possibile in sé, necessario per la sua causa, impossibile nell'assenza di ogni causa. Tale dottrina di Maimonide riproduce la concezione per la quale le cose particolari sono possibili per sé, le sfere celesti possibili per sé, ma necessarie per la loro causa, Dio necessario per sé. Essa risale alla partizione aristotelica dell'universo in mobile transeunte, mobile eterno, eternamente immobile <sup>88</sup>.

La derivazione del determinismo spinoziano da Crescas non ha in sé nulla di nuovo. Essa fu sostenuta già nel secolo passato dallo Joël, e accolta dal Delbos <sup>89</sup> e dallo stesso Freudenthal, come si è veduto. È stata sostenuta in questo secolo dallo storico russo Rakhmann, che tuttavia insistette sull'originalità di Spinoza in seno al giudaismo, sul fatto che il pensiero ebraico offrì al nostro autore un materiale grezzo, e pensieri dispersi ed isolati, che solo nella sua opera si raccolsero ad unità <sup>90</sup>. S. von Dunin Borkowski, venuto a conoscenza dei primi lavori di Wolfson, espresse un giudizio molto significativo, ed esemplare per i contrasti di valutazione, cui i maggiori critici sono pervenuti a proposito delle origini e delle fonti del pensiero di Spinoza. L'illustre gesuita reputò esagerata la valutazione di Crescas come fonte fatta da Wolfson. Sostenne che Spinoza conoscesse Crescas e Judah ha-Levi solo imperfettamente, e nella maggior parte dei casi di seconda mano, mentre

<sup>88</sup> WOLFSON H. A., *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol. I, pp. 187-189, 252-253, 310-311, 400. Anche DUJOVNE L. in *Spinoza*, Buenos Aires, tomo II, 1942, p. 133 riconduce a Crescas il determinismo di Spinoza.

<sup>89</sup> DELBOS V., *Le Problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan, 1893, p. 82.

<sup>90</sup> *Spinoza in Soviet Philosophy* a cura di G. L. KLINE, London, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1952, pp. 48, 52-53, 57. Il saggio di Rakhmann è del 1923.

aveva studiato direttamente Cartesio, gli scolastici cartesiani, compendi eclettici e scientifici e libri d'insegnamento del suo tempo. Solo il *Moreh Nebukim* di Maimonide, che era nella sua biblioteca, viveva nella sua memoria <sup>91</sup>.

Dalla letteratura critica qui sopra esposta risulta che la derivazione da Crescas può essere contestata, ma che quella da Maimonide lo è difficilmente. Pertanto, accogliamo la dottrina storiografica di Wolfson per quanto si attiene alla derivazione del determinismo spinoziano da Maimonide, ma sempre facendo salva la possibilità di integrare Maimonide con altre fonti, soprattutto della scolastica latina medievale e moderna.

Ciò premesso, la derivazione sostenuta da Wolfson richiede un chiarimento che, a nostro giudizio, è fondamentale per la vera intelligenza della dottrina spinoziana della necessità. Ed è che proprio le proposizioni XIX e XX dell'introduzione alla parte II del *Moreh Nebukim* fondano la terza prova dell'esistenza di Dio, quella celebre che procede dal contingente e dal necessario. La distinzione tra il necessario per essenza ed il necessario secondo la causa non è contenuta nei nudi enunciati delle suddette proposizioni, ma viene ricavata dalla proposizione XIX nel corso della terza prova dell'esistenza di Dio data da Maimonide. Si deve dire, infine, che su tali fondamenti Maimonide non prova soltanto che Dio esiste, ma anche che l'ente, avente per essenza un'esistenza necessaria, è unico e non ha nessuna somiglianza e nessuna partecipazione con altro: « Hinc enim firmiter conficitur, Ens hoc nullum sibi simile habere, & cum nullo alio participare posse ». Tale è la conclusione della terza prova di Maimonide. È una netta e rigorosa asserzione non solo della trascendenza di Dio, ma con altrettanta necessità della equivocità del suo essere rispetto ad ogni altro ente. Questo risulta dal semplice esame della nozione di un ente avente per essenza l'esistenza necessaria, ossia dal riconoscimento della sua unicità <sup>92</sup>.

<sup>91</sup> S. von DUNIN BORKOWSKI S. J., *Spinoza*, Band IV: *Aus den Tagen Spinozas*, Teil III: *Das Lebenswerk*, Münster i. W., Aschendorff, 1936, p. 27.

<sup>92</sup> Rabbi MOSIS MAJEMONIDIS *Liber Doctor Perplexorum* in *Lingua Latinam Conversus* a J. Buxtorffio, Fil., Basiliae, L. Köning, 1629, p. 182: « XIX. *Quicquid existentiae suae causam habet, possibilis est existentiae ratione substantiae suae.* Nam si causae ejus existant, existet & ipsum; si non existant, vel tollantur, vel mutetur dispositio illarum unde illius existentia sequitur, neque illud existet. XX. *Quicquid ratione substantiae suae, necessariae est existentiae, id suae existentiae nullam prorsus causam habet* ». La terza prova dell'esistenza di Dio, contenuta nel capitolo I della parte II dell'opera, in questa edizione è nelle pp. 188-189. Ne riportiamo i passi che piú interessano il nostro assunto: « Videmus autem res multas

Ora, è veramente possibile comprendere le due proposizioni dell'introduzione alla parte II del *Moreh Nebukim* senza considerare il significato che esse assumono nell'argomentazione dell'esistenza di Dio da esse istituita? Ed è possibile che tale dottrina assuma in Spinoza un senso diverso, quando tutte le sue definizioni del necessario distinguono con rigore le due forme della necessità, e subordinano la seconda alla prima, come fa lo stesso Maimonide?

Lo storico deve essere ben consapevole che la tradizione storica latina di tale dottrina di Maimonide, che poté giungere fino a Spinoza, asserisce con non minore chiarezza la trascendenza del necessario per essenza rispetto al necessario per la causa. Questo risulta in modo evidente dalla terza via di S. Tommaso d'Aquino, la quale risale direttamente a Maimonide. In essa manca, indubbiamente, il concetto dell'equivocità dell'essere divino rispetto alle creature, ma è lucidamente affermata la trascendenza del necessario per sé rispetto al necessario causato<sup>93</sup>.

---

existere; quin-imo nos ipsi existimus. Quocirca per hanc considerationem sequitur, cum sint Entia quaedam, quae generantur & corrumpuntur, esse Ens aliquod, quod neque generatur, neque corrumpitur, illudque Ens nullam plane interitus possibilitatem vel potentiam habere; neque possibilis, sed necessariae esse existentiae. Dico praeterea; Si (*Ens sc. illud*) sit necessariae existentiae, oportere ut sit tale vel ratione substantiae, vel ratione causae suae, ita ut existentia & privatio ejus sit possibilis ratione substantiae, & necessaria ratione causae, qua ratione causa ejus necessariam faciet existentiam ejus, secundum *Propositionem decimam-nonam*. Itaque ex hoc liquet, necessario esse Existentiae necessariae ratione substantiae, sine quo nullum Ens esse vel existere posset ullo modo, neque generabile & corruptibile, neque ingenerabile & incorruptibile (siquidem Ens tale in rerum natura, ut Aristoteles asserit, existat, quod sc. nec generatur, nec corrumpitur); causatum enim necessario habet causam... Praeter haec dicimus, Nullum Ens necessariam habens existentiam potest existentiae suae habere causam, secundum *Propositionem vigesimam*: neque etiam potest in eo esse multitudo rerum, secundum *Propositionem vigesimam-primam*... Sic itaque ex hac consideratione demonstratur, esse Ens aliquod necessariae existentiae ratione substantiae suae. Illud autem nullum aliud est, quam Deus Opt. Max. Liqueat etiam hinc facile, Necessitatem existentiae ratione substantiae in duobus inveniri, falsum esse. Nam sic necessitas existentiae foret res adventitia & superaddita substantiae uniuscujusque illorum, & neuter eorum esset necessariae existentiae solus, sed Esset ita necessitas existentiae in hoc & in alio. At vero multis modis ostendi potest, Ens existentiae necessariae non habere secundum, vel socium, ac simile, vel contrarium aut diversum. Causa est Absoluta ejus Simplicitas & Perfectio, in qua praeter substantiam nihil redundat & superfluum est, & proinde causa ex omni parte deficit. Hinc enim firmiter conficitur, Ens hoc nullum sibi simile habere, & cum nullo alio participare posse ».

<sup>93</sup> S. THOMAE AQUINATIS *Summa Theologica*, Marietti, Taurini-Romae 1939, Pars I, Tomus I, Q. II, ar. III, p. 15, col. 2. Per questa prova, e la sua derivazione da Maimonide, vedi GILSON É., *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1947<sup>5</sup>, pp. 102-105.

L'avversario negherà la relazione diretta tra il pensiero di S. Tommaso e quello di Spinoza? Sia. Ma non potrà negare la relazione diretta con i *Meletemata Philosophica* di Heereboord, nei quali le cinque vie tomistiche sono tutte riportate. Heereboord compendia. Ma tralascia proprio quella parte della terza via che riguarda il possibile, sicché nella sua esposizione la prova appare interamente fondata sulla distinzione delle due forme del necessario, e sulla trascendenza della prima rispetto alla seconda <sup>94</sup>.

Ma forse si può dire di piú. Un attento esame di alcune delle argomentazioni spinoziane a favore dell'esistenza di Dio prova almeno che Spinoza seppe servirsi della distinzione delle due forme del necessario proprio allo scopo di istituire tale dimostrazione. Già ricordammo che la parte I dei *Principia* di Spinoza include la distinzione tra la necessità che segue dall'essenza, e la necessità che procede da una causa determinata, nelle premesse di una delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Nello scolio della proposizione VII Spinoza contesta la validità degli assiomi che fondano la prova cartesiana dell'esistenza di Dio procedente « ex eo, quod nos ipsi habentes ejus ideam existamus » <sup>95</sup>. Quindi stabilisce la prova su due lemmi, il primo dei quali asserisce che, quanto piú una *res* per sua natura è perfetta, tanto piú involge un'esistenza necessaria, e viceversa. La prima nota aggiunta a questo lemma avverte il lettore che Spinoza si riferisce nel lemma a quella sola necessità e possibilità che segue dalla considerazione dell'essenza della cosa senza riguardo alla causa. La seconda nota precisa che in esso per perfezione si intende solo la realtà o l'essere. Infine, dal lemma I Spinoza desume come corollario: « quicquid necessariam existentiam involvit, esse ens summe perfectum, seu Deum » <sup>96</sup>.

Nelle pp. 196-198 della parte I della nostra opera esaminammo il lemma I per stabilire la proporzionalità del concetto spinoziano di *res*. Ora possiamo osservare che dall'inseparabilità della perfezione dall'esistenza Spinoza desume che ai gradi di perfezione essenziale debbono cor-

---

<sup>94</sup> HEEREBOORD A., *Meletemata Philosophica*, Amstelodami, apud J. Ravesternium, 1665, p. 16 col. 2 - 17 col. 1: « VII. Thomas Aquinas summae suae parte I. quaest. 2. art. 3. quinque argumenta profert... 3. ex possibili ac necessario: quia non omnia quae sunt, sunt possible, sed semper aliquid fuit, quod fuit necessarium; ubi devenietur tandem ad aliquid quod per se est necessarium, & causam necessitatis aliunde non habet, sed quod necessitatis causa sit in aliis, estque Deus ».

<sup>95</sup> O. I, 160, 25 - 164, 6. Critica del testo a p. 617.

<sup>96</sup> O. I, 164, 7 - 165, 12. Critica del testo a p. 617.

rispondere altrettanti gradi di necessità esistenziale, distesi tra il nulla, che è del tutto privo di perfezione, ed ha perciò un'esistenza impossibile, e l'ente sommamente perfetto che involge perciò stesso una somma necessità d'esistenza. Nella nota II Spinoza afferma, infatti, che la sostanza, contenendo più realtà dei modi o accidenti, contiene del pari un'esistenza più necessaria e perfetta di questi ultimi. È ben vero che tutta questa dottrina si conclude nell'affermazione del corollario che conferisce l'esistenza necessaria al solo ente sommamente perfetto, ossia a Dio. Ma è non meno vero che tutta la dottrina si fonda sulla tesi cartesiana dell'inclusione dell'esistenza nel concetto di ogni *res*. Spinoza dice nella dimostrazione del lemma II che la sola natura di una cosa è causa sufficiente di esistenza o possibile o necessaria<sup>97</sup>. Da tale considerazione della natura o essenza come causa intrinseca dell'esistenza scaturisce la dottrina dei gradi di necessità esistenziale contenuta nella dimostrazione e nelle note del lemma I. È in questo ordine di considerazioni che si introduce il chiarimento della nota I concernente la necessità derivante dalla causa e la necessità derivante dall'essenza. Esso rimane marginale in tutta codesta teoria che si fonda sui gradi di necessità d'esistenza derivanti dall'essenza. Ma dimostra che Spinoza aveva ben presente alla mente la funzione che riveste quella distinzione delle due forme della necessità in una prova dell'esistenza di Dio fondata sul concetto dell'esistenza necessaria.

Questa distinzione che è marginale nelle premesse della prova data dalla proposizione VII della parte I dei *Principia Philosophiae Cartesianae*, diviene fondamentale nella seconda dimostrazione dell'esistenza di Dio contenuta nella parte I dell'*Ethica*. Il principio di quest'ultima dimostrazione è cartesiano: « Cujuscunque rei assignari debet causa, seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit ». Questo non è che l'assioma I delle *Secundae Responsiones* cartesiane, il quale figura come assioma XI nella parte I dei *Principia Philosophiae Cartesianae*. Ma lo svolgimento che Spinoza ne dà non è nient'affatto cartesiano, perché include l'intera dottrina spinoziana sulle due forme della necessità.

Già nei *Principia* Spinoza notava a proposito dell'assioma XI che l'esistere è qualcosa di positivo, e non può avere quindi per causa il nulla, ma una causa positiva. E questa o è esterna alla *res*, oppure è interna. L'interna è contenuta nella natura e nella definizione della cosa esistente. Cartesio, invece, nel suo assioma I, enunciata la razionalità

---

<sup>97</sup> O. I, 165, 17-21. Critica del testo nelle pp. 617-618.

dell'esistenza, la chiariva osservando che la domanda della causa d'esistenza si può porre per Dio stesso, non già perché abbia bisogno di qualche causa per esistere, ma perché l'immensità stessa della sua natura è la causa o ragione, per la quale non ha bisogno di nessuna causa d'esistenza<sup>98</sup>.

Anche l'*Ethica*, dopo avere enunciato il concetto cartesiano che dell'esistenza occorre dare una causa, lo svolge alla maniera dell'assioma XI dei *Principia*: « Haec vero ratio, seu causa, vel in natura rei contineri debet, vel extra ipsam ». Ma vediamone i chiarimenti. La ragione per cui non esiste il circolo quadrato è indicata dalla sua natura medesima: esso implica contraddizione. Anche dalla sola natura della sostanza segue che questa esiste. La ragione è che la natura della sostanza involge l'esistenza. Ma la ragione per cui esiste, o non esiste, un circolo o un triangolo non segue dalla loro natura, ma dall'ordine dell'intera natura corporea. Da quest'ordine deve seguire, infatti, o che il triangolo esiste in modo necessario, o che è impossibile che esista. Tali concetti per Spinoza sono manifesti per sé medesimi. Da essi segue che esiste in modo necessario ciò cui nessuna causa o ragione impedisce di esistere. Se, dunque, non c'è nessuna ragione, né alcuna causa, che impedisca l'esistenza di Dio, si dovrà concludere che Egli esiste necessariamente. Posti tali principi, è facile a Spinoza provare che né nella natura di Dio, né fuori di essa, si dà una causa che ne tolga l'esistenza, e che perciò Dio esiste necessariamente<sup>99</sup>.

Ma non è meno facile osservare che tutta la prova si regge sul presupposto che tra la necessità e l'impossibilità dell'esistenza non si dà un termine medio. L'esistenza di una cosa qualunque è sempre o necessaria o impossibile, e mai semplicemente possibile. Ed è non meno evidente che tra l'esistenza necessaria della sostanza, e l'esistenza del pari necessaria di un circolo o di un triangolo, c'è la radicale differenza che la prima è intrinseca alla stessa natura della sostanza, e la seconda dipende dall'ordine necessario, ma ad essa esteriore, dell'intero mondo fisico. La esistenza necessaria di Dio in questa prova di Spinoza ha un ben diverso

<sup>98</sup> O. I, 158, 3-9. Cfr. *Oeuvres de Descartes* par CH. ADAM et P. TANNERY, Paris, L. Cerf, vol. VII, 1904, pp. 164, 28 - 165, 3.

<sup>99</sup> O. II, 52, 30 - 53, 27. Critica del testo a p. 347. ZAC S. nell'opera: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 38-40, con piena ragione ritiene fondate sulla distinzione del necessario indipendente e dipendente anche le successive due prove dell'esistenza di Dio date nell'*Ethica*, e delle quali abbiamo rinunciato ad occuparci perché la distinzione stessa non è in esse apertamente enunciata.



valore che la esistenza di un qualunque triangolo, e tale diverso valore ha la sua radice nel carattere intrinseco della sua necessità, che nettamente contrappone l'esistenza di Dio alla necessità semplicemente esteriore e causata dell'esistenza del triangolo.

Dal principio cartesiano della razionalità dell'esistenza Spinoza dedusse la necessità dell'esistenza. Questa, infatti, dovendo avere una causa, non potrà essere che necessaria. Ma ancora una volta codesta necessità non è univoca, perché la causa o è contenuta nella natura stessa della cosa esistente, o è data fuori di essa. Onde Dio esiste per una necessità che gli è intrinseca, ed è altra e diversa dalla necessità di tutti gli altri esseri. I gradi dell'esistenza necessaria anche in Spinoza non escludono, ma fondano la trascendenza di Dio rispetto agli altri esseri. Spinoza non si spinse a sostenere su tali fondamenti l'equivocità di Dio rispetto a tutti gli altri esseri, come aveva fatto Maimonide. Nondimeno, la dottrina dell'unità e dell'unicità di Dio, fondata sul fatto che la sua natura implica un'esistenza necessaria, e sulla distinzione tra la causa interna e la causa esterna dell'esistenza, fu insegnata anche da Spinoza nell'*Epistola XXXIV* ad Hudde del 7 gennaio 1666<sup>100</sup>. Nello scolio II della proposizione VIII della parte I dell'*Ethica*, su questo medesimo fondamento della distinzione tra causa interna ed esterna dell'esistenza, Spinoza sostenne che esiste un'unica sostanza avente la medesima natura<sup>101</sup>. Si può concludere che la teoria di Maimonide, per la quale Dio è unico e non è simile a nessuno a cagione della sua esistenza necessaria, si rispecchia fedelmente in questi due importanti testi di Spinoza. Questi provano senza ombra di dubbio che la concezione delle due forme della necessità, propria di Maimonide, ed ereditata da Spinoza, anche in Spinoza dimostra in modo inscindibile l'esistenza necessaria e la trascendenza di Dio.

Abbiamo veduto che Spinoza mantenne pienamente la distinzione tra ciò che è necessario per la sua natura ed essenza, e ciò che è necessario per la sua causa. In secondo luogo, abbiamo veduto che Spinoza derivò da Maimonide tale dottrina della necessità, e che in Maimonide, e nella tradizione latina che da lui l'ereditò, codesta dottrina fu strettamente congiunta con la dimostrazione dell'esistenza di Dio e insieme della sua trascendenza. Infine, abbiamo veduto che Spinoza stesso s'avvale di quella dottrina per stabilire sia l'esistenza necessaria di Dio, sia

<sup>100</sup> O. IV, 179-180. Critica del testo a p. 406.

<sup>101</sup> O. II, 50, 12 - 51, 21. Critica del testo a p. 347.

la sua unicità. Quando si accolga questa derivazione della dottrina spinoziana della necessità, la pretesa comune a tanti critici, che Spinoza, a cagione del suo determinismo metafisico, non separasse Dio dagli esseri che da Lui procedono, non ha e non può avere nessun valore e nessun diritto a sussistere, perché contraddice tutti i dati della tradizione storica. Lo stesso Wolfson ha stabilito che la classificazione del necessario che fu propria del pensiero medievale fu incorporata nella seconda dimostrazione dell'esistenza di Dio contenuta nell'*Ethica*. La prova cosmologica di cui fu autore Aristotele, nella particolare versione dovuta ad Alfarabi e ad Avicenna, che la fondarono sulla distinzione tra esistenza necessaria e possibile, passò a Maimonide e da lui la ricevette S. Tommaso d'Aquino. Tale argomentazione servì da modello della seconda prova di Spinoza, il quale attinse la sua conoscenza a Maimonide medesimo: « for it was Maimonides from whom Spinoza most likely drew his knowledge of it ». Ma se ciò è vero, ben difficilmente le conseguenze da noi messe in luce potranno essere negate <sup>102</sup>.

8. - Gli storici convinti del panteismo di Spinoza tentarono, tuttavia, un'altra derivazione della distinzione spinoziana tra il necessario rispetto all'essenza e il necessario rispetto alla causa. Freudenthal la riportò a S. Tommaso, a Suarez, ed alla distinzione di Heereboord tra la necessità interna e la necessità ipotetica <sup>103</sup>. Egli spiegò la dottrina della necessità dei *Cogitata Metaphysica* con la tradizione scolastica latina, mentre ammise il concorrente influsso di Crescas per la teoria spinoziana concernente la necessità libera e coatta, come si è veduto sopra.

Tale spiegazione della necessità spinoziana non evita affatto le conseguenze che si debbono trarre quando la si spieghi mediante Maimonide, e che abbiamo già illustrato. Anche a questo proposito basta riflettere sui dati principali della tradizione storica sulla quale si vuole appoggiare la dottrina di Spinoza.

Anzitutto, osserviamo che Heereboord divide il necessario in *necessarium independens*, che non deve a nulla la sua necessità, ed è il grado più alto di questa, il quale spetta a Dio solo; e in « *necessarium depen-*

---

<sup>102</sup> WOLFSON H. A., *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol. I, pp. 186-199. La modificazione della prova dovuta a Crescas nega l'impossibilità di una serie infinita di cause. Spinoza la comprese bene e l'espose nell'*Epistola XII*.

<sup>103</sup> FREUDENTHAL J., *Spinoza und die Scholastik*, Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Fue's Verlag (R. Reisland), Leipzig 1887, p. 109.

dens, quod per sua quidem principia, sive externa, sive interna, necessarium est, & omnem tamen suam necessitatem Deo debet ». Il necessario dipendente comporta poi tre gradi discendenti di necessità, e si divide in necessità della definizione e della dimostrazione, necessità di natura e necessità ipotetica, che è il piú basso <sup>104</sup>.

Ma Heereboord non è il solo metafisico del suo tempo dal quale Spinoza potesse attingere codesta dottrina. Il maestro di Heereboord, Burgersdijck, definisce il necessario « quod non potest non esse », e lo divide, anzitutto, in necessità interna ed esterna. È interna la necessità « qua res sua natura est necessaria ». A sua volta, la necessità interna è duplice, e può essere assoluta o « secundum quid ». La prima è delle cose la cui negazione implica contraddizione. La seconda delle cose che, pur essendo necessarie per loro natura, possono essere impedito o da Dio solo o da cause seconde finite, perché la loro negazione non implica contraddizione. Terzo viene il necessario *ex hypothesi*, che per sua natura è contingente, ed è detto necessario per una condizione estrinseca. Esso è chiamato anche *necessitas consequentiae*, perché non è la cosa stessa ad essere necessaria, ma la sua connessione con l'ipotesi. Onde i *necessaria ex hypothesi* sono detti *vulgo* anche « necessaria in sensu composito, sed non in sensu diviso ». Queste ultime indicazioni dicono chiaramente che l'origine della dottrina è da cercare nella metafisica cattolica, come vedremo tra breve.

Dopo avere trattato della ipotesi che arreca necessità ad una cosa contingente, ed avere mostrato che essa o antecede o segue la cosa, oppure le è congiunta, e dopo avere definito i modi dell'impossibilità e della contingenza, Burgersdijck discute in che modo e in quali cose necessità e contingenza possano essere associate. Infatti, solo la necessità assoluta è del tutto priva di contingenza. Ciò che non è assolutamente necessario, è in qualche modo contingente. Per noi sono assai piú importanti le considerazioni che fa Burgersdijck per il caso inverso: « Simili modo, nulla est Contingentia, quae non aliquid saltem habeat necessitatis ». Il che viene dimostrato per tutte le forme della contingenza fino a notare che anche « aleae eventus habet aliquid necessitatis, sed nobis incompertae ». Segue a ciò l'osservazione importante che « necessitatem & contingentiam, vel in Existentia consistere, vel in Praedicatione, vel in Causalitate ». Nel primo senso i due termini s'oppongono

---

<sup>104</sup> HEEREBOORD A., *Meletemata Philosophica*, Amstelodami, apud J. Ravesteinum, 1665, pp. 61 col. 1 - 62 col. 1.

direttamente ed esauriscono l'ambito dell'ente con reciproca esclusione. La necessità *in existendo* è necessità assoluta, sicché Dio solo è tale, mentre tutti gli altri esseri sono contingenti perché dipendono da Dio in modo che potrebbero non essere stati creati e possono essere da Lui annientati. Ma, dopo avere detto ciò, Burgersdijck ritorna sui suoi passi per confermarci la necessità delle creature in rapporto alle loro cause:

Quid ergo? an res creatae non sunt necessariae? Imo vero, sed necessitas non competit iis secundum existentiam, sed secundum causalitatem, qua pendet a suis causis <sup>105</sup>.

Come il lettore vede, sebbene Burgersdijck non avesse conferito una posizione privilegiata al concetto di necessità nell'ordine delle affezioni dell'ente, c'erano nella sua dottrina sufficienti elementi per richiamare l'attenzione di Spinoza, e spingere quest'ultimo verso il determinismo metafisico. La distinzione della necessità assoluta ed ipotetica si trova anche in Scheibler ed in Timpler, che sembrano farne la divisione fondamentale del necessario. Scheibler identifica la necessità assoluta con la necessità intrinseca e riconduce ad essa anche la necessità di natura e la necessità della definizione. La necessità ipotetica per lui è estrinseca e non si riferisce alla natura della cosa <sup>106</sup>. Timpler reputa che non vi sia necessità alcuna la quale non possa essere ricondotta alla necessità assoluta o alla necessità ipotetica. Anche per lui il necessario *ex hypothesis* per sua natura è variabile e mutevole, ma « ex certa suppositione aliter se habere non potest » <sup>107</sup>.

Combach ritiene che il necessario sia « vel simpliciter, vel secundum quid ». Il primo è contraddittorio che non sia, o che sia altrimenti, ed esige l'autosufficienza. Il secondo è suddiviso in necessario « vel sufficientiae, vel deficientiae, vel disconvenientiae » secondo la dottrina di S. Bonaventura. Tali sono le tesi enunciate da Combach. Ma nel commentario del capitolo la dottrina viene arricchita ed ampliata. L'autore comincia col ricordare che la divisione del necessario suole essere fatta in tre modi. Il primo secondo le quattro cause aristoteliche. Per esso Combach si riporta a S. Bonaventura. Il secondo modo è anch'esso di

<sup>105</sup> FRANCONIS BURGERSDICI *Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Lugduni Batavorum, apud Hieronymum de Vogel, 1640, pp. 202-211.

<sup>106</sup> CHRISTOPHORI SCHEIBLERI *Metaphysica*, Genevae, ex Typographia Jacobi Stoër, 1636, p. 237.

<sup>107</sup> CLEMENTIS TIMPLERI *Metaphysicae Systema Methodicum*, Francofurti, Prelo Richteriano, impensa vero Conradi Nebenii, 1607, pp. 168-169.

S. Bonaventura, ed è quello che già si è veduto nelle tesi. Il terzo è « *juxta modos absoluti & conditionalis* ». Esposte le prime due divisioni, Combach viene alla terza. Per la quale la necessità assoluta è intesa in due modi: uno più rigoroso che richiede l'indipendenza, e conviene a Dio solo; un secondo che è *ex hypothesi*, e per il quale la necessità assoluta dipende da una reale connessione di cause. La necessità ipotetica si dice « *vel ex ratione divinae praescientiae, vel pro ratione servati ordinis naturalis* ». Nel primo caso, affinché vi sia necessità, alla notizia che Dio ha delle cose, si deve aggiungere la disposizione divina che le fa esistere. Combach osserva che « *haec varia necessitatis ratio potest considerari dupliciter, vel ut est in rebus, vel ut venit sub propositionem* ». Da ciò egli è spinto a trattare della necessità *complexa*, che divide in necessità materiale o della predicazione, e necessità formale o dell'illazione. Egli poi riassume così la dottrina fin qui esposta:

Summa: Quaedam necessitas est immutabilis, quaedam necessitas est existentiae, quaedam est inevitabilitatis, quaedam indigentiae, quaedam violentiae, quaedam coactionis, quaedam praedicationis, quaedam illationis.

Nel seguito, da questo nudo elenco Combach svolge un'ampia trattazione dei gradi della necessità. Egli ammette ben sei gradi, l'uno inferiore all'altro. Il primo grado è la necessità assoluta, che procede dall'indipendenza ed il cui opposto è affatto impossibile. Esso è di Dio e dei suoi attributi, e non contraddice alla libertà divina, tanto nella sua interna produzione, quanto nella sua azione esterna. Il secondo grado di necessità è quello della definizione e della dimostrazione, il cui opposto implica contraddizione. Il terzo è la necessità fisica, e presuppone l'ordine delle cause seconde stabilito da Dio. Questa necessità non è così grande da non potere essere mutata dalla potenza assoluta e straordinaria di Dio. Il quarto grado è la *necessitas consequentiae*. Cadono sotto di esso le cose che per loro natura sono mutevoli, « *ob certam tamen quandam contitionem & hypothesin aliter esse, & habere sese non possunt* ». A questo grado di necessità spettano le cose che sono necessarie per decreto divino a cagione dell'immutabilità della volontà divina. Spettano, del pari, le cose rese necessarie dalla provvidenza infallibile di Dio, quantunque siano contingenti rispetto alle loro cause prossime. Spettano, infine, le cose che sono necessarie *ratione existentiae*, ossia quelle cose che, sebbene mutevoli per la loro natura, allorché sono, non possono essere altrimenti. Il quinto grado di necessità ammesso da Combach è la necessità della coazione. L'ultimo grado ed il più debole

è la necessità del meglio, come quando si dice che è meglio avere due occhi che uno solo <sup>108</sup>.

Anche la posizione di Jacob Martini è interessante per noi. Questi circa il *necessarium incomplexum* pone la questione tradizionale: « An habeat causam efficientem, necne? » e stabilisce la tesi affermativa, sostenendo che, tolto Dio, il quale è il solo ente assolutamente necessario, le intelligenze, i cieli « & similia necessaria incomplexa, a suis causis & per suas causas esse ». La divisione del necessario incomplexo ammessa da questo autore è in *simpliciter necessarium* e necessario *secundum quid*. Il primo è tale per l'azione necessaria della sua causa, il secondo è duplice: « vel violentum, vel ex suppositione ». L'ultima nominata non è che la necessità ipotetica, *sive consequentiae*, che è delle cose contingenti « quae necessariae dicuntur, quod, positis quibusdam, necessario sequantur alia ». Siccome se ne presta l'occasione, Jacob Martini si diffonde nel distinguere la *necessitas consequentiae* e la *necessitas consequentis* richiamandosi alla dottrina di Antonio Andreas. Nel seguito passa a trattare del *necessarium simpliciter*, e, data la concezione che ne ha, lo distingue secondo le quattro cause aristoteliche <sup>109</sup>.

Tale dottrina di Jacob Martini ha non poca affinità con quella di Cornelio Martini, che anch'egli è favorevole all'esistenza della causa efficiente del necessario incomplexo, e divide quest'ultimo in necessario *independentem* e *dependentem*. Al primo genere di necessità appartiene quell'unico ente che è causa e principio di tutti gli altri esseri. Al secondo tutti i restanti enti necessari, quale che sia il grado della loro necessità. « Nam ut audiemus, reliqua omnia entia aliquo modo necessaria dicuntur ». Del resto, Cornelio Martini fa notare che « necessitas autem ad Entis naturam maxime pertineat ». Proseguendo nella divisione del necessario, questo autore osserva che l'ente necessario dipendente, o è assolutamente necessario, oppure lo è *ex hypothesi*. Lo è assolutamente quello che è tale « ex sua natura, vel aliqua causa necessaria. Ex hypothesi, quando propter suppositionem aliquam necessitas rei tribuitur ». Per la verità, secondo Cornelio Martini ogni ente, tolto Dio, è un *Ens ex hypothesi*, perché creato da Dio che poteva non crearlo. Anche per Cornelio Martini, come per Jacob, la necessità assoluta si divide secondo

<sup>108</sup> JOH. COMBACHII *Metaphysicorum Libri Duo*, Francofurti 1630, pp. 252-279.

<sup>109</sup> JACOBI MARTINI *Exercitationum Metaphysicarum Libri Duo*, Sumptibus Zachariae Schureri Bibliopolae, Wirtembergae 1615, pp. 177-207.

le quattro cause tradizionali. Cornelio ravviva la polemica di Melantone contro il determinismo stoico, assai interessante per noi. Filippo « notat errorem Stoicorum, qui secundis causis volebant alligare Deum propter ignorantiam graduum necessitatis ». Onde per non cadere nell'errore degli stoici, quando una cosa è detta necessaria, bisogna sempre notare in che modo lo sia. L'ultima osservazione di Cornelio Martini degna d'essere riportata è che la necessità delle cose dipendenti deve essere valutata dalla causa prossima, e non dall'atto dell'esistenza, che compete tanto alle cose necessarie, quanto alle cose contingenti, e neppure dalla causa remota, nel quale ultimo caso si commetterebbe di nuovo l'errore degli stoici, che reputavano tutto necessario semplicemente perché preveduto da Dio <sup>110</sup>.

Anche in Keckermann troviamo la distinzione tra la necessità assoluta che compete a Dio e la necessità che spetta agli altri enti necessari, cui non spetta, però, in relazione a Dio, ma solo nel loro rapporto reciproco di dipendenza. Rispetto a Dio, infatti, tutti gli enti sono soltanto possibili. Onde Keckermann così definisce la necessità condizionata: « Necessitas est modus fluens ex ordine causae ac causati, per quem modum Ens unum respectu alterius non potest se aliter habere ». Non meraviglia che egli poi asserisca che « tot sunt genera necessitatis, quot sunt genera causarum » <sup>111</sup>.

Con Keckermann e Cornelio Martini siamo risaliti nel tempo ai primi inizi della metafisica scolastica tedesca del XVII secolo. Ma riportandoci all'età di Spinoza, conviene ricordare e avere ben presente alla mente che anche la metafisica di indirizzo cartesiano aveva accolto la distinzione tra la necessità assoluta e la necessità ipotetica, come si può vedere in Lamberto van Velthuysen. Il quale nota anche lui che la cosa detta necessaria in modo ipotetico non è propriamente necessaria, ma contingente, ed è resa necessaria dal volere di una causa libera <sup>112</sup>. Questa identità di pensiero tra il metafisico cartesiano ed i metafisici tedeschi più tradizionalisti è molto significativa per il senso uniforme che spetta alla dottrina della necessità nel secolo XVII.

Dopo avere ricapitolato la tradizione della dottrina della necessità

<sup>110</sup> *Metaphysica Commentatio* concinnata a Clarissimo Philosopho CORNELIO MARTINI, Argentorati 1616, pp. 143-165.

<sup>111</sup> KECKERMANNI BARTH. *Scientiae Metaphysicae Compendiosum Systema*, in *Opera Omnia*, 1614, vol. II, p. 2028.

<sup>112</sup> LAMBERTI VELTHUYSII, Ultrajectini, *De Initiis Primae Philosophiae*, in *Operum Pars Secunda*, Rotterodami, Typis Reineri Leers, 1680, p. 900 col. 2.

nella metafisica tedesca piú vicina a Spinoza, non si può evitare la questione del significato che dobbiamo attribuire allo schema piú comune e piú persistente di tale tradizione, adottato dallo stesso Heereboord. Secondo codesto schema il necessario è o indipendente o dipendente, e quest'ultimo ammette tre gradi: la necessità logica, la necessità fisica, la necessità ipotetica. Ora, sul significato di questa teoria della necessità non è lecito il dubbio: essa presuppone il valore analogico della nozione di necessità. Basta rivolgersi alle fonti cattoliche della dottrina per accertarlo. Per non portare la cosa per le lunghe, consideriamo una delle espressioni piú limpide ed energiche dell'argomento. Bañez, quando pone la questione, se la volontà divina imponga necessità alle cose da lei volute, distingue i modi del necessario. Anzitutto, il necessario ha per suo contraddittorio il poter non essere, e per suo contrario l'impossibile. Al contingente esso si oppone solo parzialmente, ossia per il suo poter non essere, e non già per il suo poter essere. Premesso ciò, Bañez riconosce quattro sensi del necessario. Il primo vale per Dio solo, il cui essere è la sua essenza. È la necessità affatto assoluta ed indipendente. In questo senso, « nihil est necessarium praeter Deum, sed analogice creatum aliquod potest dici necessarium esse ». Così, la necessità dei cieli non deriva dalla loro essenza, ma dalla libera volontà divina, che poteva anche non comunicare ad essi il loro essere, e conserva il potere di annientarli. Onde Bañez afferma con energia ed affatto universalmente: « Quapropter sicut ens dicitur analogice de Deo & creaturis, ita & necessarium ». Con ciò la questione del senso della necessità dipendente è risolta con chiarezza, e il celebre autore può esporre le altre forme del necessario. Ma quali sono esse? Quelle che già conosciamo per averle considerate nei posteriori metafisici tedeschi ed olandesi. Il secondo modo del necessario è quello logico o metafisico, che vale per talune proposizioni o pei loro significati. È il caso delle verità eterne, le quali nel loro fondamento sono tali nella mente divina ed identiche con Dio stesso. Il terzo modo è la necessità fisica o naturale, quella per esempio dell'esistenza dei cieli o del mondo. I quali, pur mancando di ogni causa di corruzione, sia intrinseca sia estrinseca, se si consideri che il loro essere dipende da Dio, « sunt res necessariae ex suppositione », perché presuppongono la libertà e l'immutabilità del volere divino con cui Dio stabilí di dare ad essi l'essere e di conservarlo in eterno. Il quarto modo è appunto il necessario *ex suppositione*, che Bañez identifica con la *necessitas consequentiae*. È il caso di chi vuole necessariamente i mezzi perché vuole



assolutamente il fine. Bañez fa rilevare che « huiusmodi suppositiones variae sunt ». Talvolta il presupposto è costituito dalla scienza o dalla volontà infallibile di Dio, e dalla sua provvidenza. Altre volte è una causa contingente posta in atto e non impedita, ed allora il suo effetto, pur essendo contingente in se stesso, ne deriva *necessitate consequentiae*. Il fondamento di quest'ultimo caso di necessità è l'impossibilità che due contraddittorie siano simultaneamente vere, sebbene l'una e l'altra possano esserlo in assoluto. Onde Bañez distingue ancora tale *necessitas consequentiae* dalla *necessitas consequentis*, ed accosta tale distinzione a quella altrettanto comune della necessità in senso composto ed in senso diviso. La *necessitas consequentiae* è necessaria in senso composto<sup>113</sup>.

La necessità logica, propria delle verità eterne, presa nella sua ultima radice, sussiste nella mente divina ed è identica con Dio stesso. La necessità fisica, considerata nella sua ultima condizione, è tale *ex suppositione*, perché dipende dal decreto libero ed immutabile di Dio. Onde non ci sembra arbitrario concludere che la dottrina di Bañez era facilmente riducibile alla distinzione più semplice della necessità assoluta e della necessità ipotetica. E tuttavia abbiamo veduto più di un metafisico tedesco ammettere altrettanti e talvolta più gradi della necessità di quanti ne abbiamo trovato in Bañez.

Ora, se attribuiamo davvero valore alla tradizione storica della dottrina spinoziana della necessità sostenuta da Freudenthal, e facciamo derivare quest'ultima da Heereboord, come sarà possibile non vedere che tale filiazione conduce dritto a concludere l'analogia sia dell'ente, sia della sua necessità? Concludiamo, pertanto, che sia la tradizione ebraica, sia la tradizione latina della celebre dottrina spinoziana, contraddicono apertamente il valore univoco della nozione di necessità in Spinoza; escludono che gli esseri altri da Dio siano necessari per la loro essenza; stabiliscono, al contrario, la trascendenza di ciò che è necessario per la sua essenza rispetto a tutto ciò che lo è soltanto in virtù della propria causa. Non ignoriamo il tritissimo argomento che sarà elevato contro questa conclusione. Spinoza usa le formule scolastiche del concetto di necessità, ma trasfonde in esse un contenuto nuovo. Ora, chi legge deve tenere ben fermo nella sua mente che tutte le conclusioni, che abbiamo ricavato dalla tradizione storica del concetto spinoziano di necessità, val-

---

<sup>113</sup> *Scholastica Commentaria in universam primam partem D. Thomae*, auctore R. F. DOMINICO BAÑES O. P., Tomus Primus, Venetiis, apud P. M. Bertanum, 1602, pp. 551 D - 553 A.

gono per la dottrina di Spinoza solamente perché riteniamo di avere dimostrato preliminarmente che Spinoza distinse sempre ed in modo inequivocabile la necessità secondo l'essenza dalla necessità secondo la causa. Su tale fondamento è costruito tutto il nostro discorso. Spinoza non ha dato mai una definizione che unifichi le due forme della necessità, e ne sopprime la differenza metafisica. Pertanto, è affatto inutile volerla avere per forza, o peggio presupporla all'analisi del testo. È perciò stesso inutile attribuire un valore univoco al suo concetto di necessità.

Faremo un'ultima osservazione. Ed è che gli storici difendono male l'interpretazione panteistica ed immanentistica di Spinoza quando derivano le due forme della necessità dalla necessità interna e dalla necessità esteriore o ipotetica. L'accostamento della necessità ipotetica della tradizione latina con la necessità spinoziana in virtù della causa include una inconsapevole negazione non solo del panteismo e dell'immanentismo spinoziano, ma persino dello stesso determinismo naturalistico che a Spinoza si attribuisce. Giacché abbiamo pur veduto che cos'è la necessità ipotetica per i metafisici sia riformati sia cattolici. Essa è vera e propria contingenza. L'ente che è necessario in tal modo, in se stesso è contingente di pieno diritto. Se non bastano ai critici le prove addotte sopra, ricavate dalle tradizioni metafisiche più vicine a Spinoza, ricordino che cosa dice Leibniz, che di codesta tradizione era buon conoscitore, per difendersi dall'accusa di determinismo. A chi obietti che la sua nozione della sostanza individuale che racchiude in sé tutti i suoi stati, distrugge la differenza tra le verità contingenti e le verità necessarie, annienta la libertà umana, e vi sostituisce una fatalità assoluta delle azioni umane e di tutti gli eventi, Leibniz risponde proprio distinguendo la connessione assolutamente necessaria dalla connessione necessaria *ex hypothesi*, la quale ultima è necessaria per accidente, ma in se stessa contingente. La necessità della connessione ipotetica non è fondata su pure idee e sul puro intelletto di Dio, ma, oltre a ciò, sui suoi liberi decreti e sull'ordine dell'universo<sup>114</sup>.

Ma con questo non si è detto tutto. Dopo avere elevato contro Freudenthal ed i suoi seguaci questa obiezione, chiediamoci se essi potevano veramente evitare la derivazione storica della necessità spinoziana in virtù della causa dalla necessità ipotetica. Come avrebbero potuto evitarla, quando è Spinoza stesso che nei *Cogitata Metaphysica*, dando la prima

---

<sup>114</sup> LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, Paris, Vrin, 1952<sup>2</sup>, capitolo XIII, pp. 42-46.

esposizione rigorosa della sua dottrina, fonda il determinismo sugli argomenti teologici, mai del tutto dimenticati in seguito, della eternità della volontà divina e del suo decreto, e della loro assoluta immutabilità? Non era così Spinoza stesso ad interpretare nel senso della necessità ipotetica la necessità in virtù della causa?

Nella proposizione XXXIII della parte I dell'*Ethica* la dimostrazione dell'immutabilità dell'ordine di natura viene fondata sull'immutabilità dell'essenza divina. Nello scolio II di questa proposizione la medesima tesi viene dimostrata utilizzando gli argomenti teologici dell'eternità del volere divino e dei suoi decreti. Anche il *Breve Trattato* alla questione, se Dio sarebbe egualmente perfetto, qualora tutte le cose fossero state create *ab aeterno* in altro modo, e fossero state ordinate e predeterminate in modo diverso, risponde che, secondo la tesi di coloro che attribuiscono a Dio una volontà ed un intelletto, affinché tutto ciò avvenisse, Dio dovrebbe avere necessariamente una volontà ed un intelletto diversi da quelli che ha. Ma Dio è attualmente l'essere sommamente perfetto, che ora e prima ed in eterno è e resta immutabile, onde tutto questo è assurdo<sup>115</sup>. Dei *Cogitata Metaphysica* già ci siamo occupati. Non rimane che ricordare che anche il *Tractatus Theologico-Politicus* fonda l'immutabilità delle leggi universali della natura sulla natura del decreto, dell'intelletto e dell'essenza divina. Quelle leggi sono semplici decreti divini che discendono dalla necessità e dalla perfezione della natura divina. Per agire contro le leggi di natura Dio dovrebbe agire contro la propria natura. Ma tutto ciò che Dio vuole e determina implica una necessità ed una verità eterne. Onde le leggi universali di natura implicano una necessità ed una verità eterne, che impongono alla natura un ordine fisso ed immutabile<sup>116</sup>.

Dal *Breve Trattato* all'*Ethica* la necessità e l'immutabilità dell'ordine naturale vengono sempre dimostrate con l'immutabilità dell'essenza divina. La dottrina tradizionale dell'eternità ed immutabilità della volontà divina, che è il fondamento della necessità ipotetica dei contingenti, ha lasciato una profonda impronta nello spinozismo col costituire, a sua volta, il fondamento della necessità in virtù della causa, che compete all'essere di tutte le realtà derivate da Dio. Poco importa che l'immutabilità venga riferita al volere divino, come fece la teologia tradizionale, o all'essenza divina, come fece Spinoza. Nell'uno e nell'altro caso

<sup>115</sup> O. II, 73, 18-76, 34. Critica del testo a p. 354. O. I, 38, 30-39, 11 / 545-546.

<sup>116</sup> O. III, 82, 26-83, 28.

rimane pur sempre vero che l'immutabilità della natura divina è il principio che impone la necessità agli esseri derivati e dipendenti da Dio, e che tale necessità derivata e dipendente non può mai essere confusa con la necessità assoluta dell'essenza divina.

9. - E veniamo pure a discutere la negazione della realtà del possibile, dovuta a Spinoza, e la riduzione di esso ad un difetto di conoscenza, all'ignoranza della determinazione della causa. A questo proposito occorre fare una distinzione rigorosa. Se confrontiamo quella negazione della realtà del possibile con le dottrine, che la maggior parte dei metafisici post tridentini venivano sostenendo sul fondamento dell'ente reale, è inevitabile concludere che la dottrina spinoziana sul possibile si contrappone nettamente a quasi tutta la metafisica del suo tempo. Basta ricordare ciò che abbiamo scritto nei capitoli I e II per ammetterlo. Da codesto punto di vista, infatti, la negazione spinoziana della realtà del possibile fa tutt'uno con la asserzione che l'ente reale è l'ente esistente, e che l'ente esistente non è altro che l'ente necessario.

Ma se, con almeno altrettanto buon fondamento critico, paragoniamo, invece, la dottrina di Spinoza con le teorie sul possibile in quanto possibile sostenute da alcuni metafisici post tridentini, ben altra è la conclusione che si impone. Si dovrà allora riconoscere che proprio le discussioni della scolastica post tridentina sulla natura e sul fondamento della possibilità preparavano la negazione spinoziana della realtà del possibile. La quale non aveva nulla di arbitrario, né di aberrante rispetto al pensiero del suo tempo. Spinoza, anche su questo punto, s'è limitato a tirare le conseguenze di una dottrina non sua, e ad utilizzare quest'ultima a vantaggio del suo determinismo metafisico.

Suarez tra i preliminari alla sua teoria concernente la distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle creature, tratta l'una di seguito all'altra le questioni: « *Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producat* », e « *Quomodo et in quo differant in creaturis ens in potentia et in actu, seu essentia in potentia et in actu* ». Circa la prima questione stabilisce il principio:

*Essentiam creaturae, seu creaturam de se et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil.*

Egli afferma che questo principio non solo è vero, ma certo dal punto di vista della fede. Perciò, con Tommaso Netter Waldensis re-

spinge la tesi di Wycleff, per il quale le creature hanno « ab aeterno aliquod esse reale distinctum ab esse Dei ». Ma, nello stesso tempo, difende Duns Scoto dall'accusa, rivoltagli da Gaetano e da altri tomisti, d'aver sostenuto in questo stesso senso l'eternità delle creature con la sua dottrina dell'« esse diminutum earum, scilicet esse obiectivum seu essentiae in esse cognito ». Suarez afferma che Duns Scoto s'accorda con lui nel sostenere il principio posto sopra

quod essentiae creaturarum, etiamsi a Deo sint cognitae ab aeterno, nihil sunt nullumque verum esse reale habent antequam per liberam Dei efficientiam illud recipiant.

Suarez prova l'accordo di Duns Scoto con lui su questo punto richiamandosi alla polemica sostenuta da Duns Scoto contro Enrico di Gand sull'eternità delle essenze. Quindi respinge la dottrina di Capreolo, secondo la quale Dio avrebbe creato le creature dal nulla dell'esistenza, ma non dal nulla dell'essenza.

Suarez non nega che la creatura, e la sua essenza, prima della creazione abbiano la capacità dell'esistenza. L'essenza possibile della creatura non è un « ens confictum ab intellectu », ma è un « ens revera possibile et capax realis existentiae ». Perciò, non è nemmeno un ente di ragione, ma è compreso « sub ente reali aliquo modo ». L'essenza della creatura, anche non prodotta, è *aliquo modo* un'essenza reale. Suarez si riporta alla sua dottrina sul concetto di ente, per la quale codesto concetto comprende sotto di sé non solo « id quod actu est, sed etiam quod aptum est esse ». E si riporta del pari alla dottrina di Gaetano, per il quale l'ente reale o si contrappone all'« ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis) », oppure al *non existens actu*. L'essenza della creatura è reale nel primo modo, ossia in potenza, e non già in atto « quod est proprie esse ens reale », come notò lo stesso Gaetano.

Ma, ciò concesso, resta vero che alla essenza della creatura, « praecise ac secundum se sumpta et nondum facta », non compete un'attualità in sé stessa, ma nella sua causa, ove non ha « aliud esse reale ab esse causae ». Infatti, se la si considera come avente in sé l'esse, allora essa non è altro che un ente di ragione, « quia non est in se, sed obiective tantum in intellectu ». L'essenza non ha attualità che grazie alla creazione ed alla produzione dell'agente, con l'essere congiunta realmente con l'esistenza. Rimane, quindi, stabilito il principio posto all'inizio della questione da Suarez. Siccome l'essenza della creatura non è in

atto che *per effectiorem*, ne segue che « *secundum se et ex se ut improducta, nullum esse in actu habet, neque essentiae, neque existentiae* ».

Alla dottrina che prima della creazione l'essenza della creatura non è nulla affatto, tiene dietro in Suarez, con perfetta corrispondenza, la tesi che l'ente in potenza è un mero non ente. Infatti, questo è il principio che egli intende stabilire nella seconda delle due questioni di cui parliamo: « *in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tamquam ens et non ens simpliciter* ». Codesta distinzione per alcuni è « *realis negativa, quia unum extremum est vera res, et non aliud* ». Per altri, invece, è una distinzione di ragione, perché in essa non ci sono due *res*, ma una sola, concepita e confrontata dall'intelletto come se fossero due. Suarez osserva che il principio di cui discorriamo è comunemente accolto anche nella scuola tomistica. Egli cita Soncinas ed altri. Per chiarire meglio la sua concezione dell'ente in potenza, Suarez combatte la teoria che ne fa un « *modum aliquem positivum essendi* », benché diminuito ed imperfetto in paragone dell'attualità. E combatte la dottrina, con questa connessa, della potenza obbiettiva intesa come « *aliquid reale positivum ex parte entis quod in potentia esse dicitur* ». Suarez, nondimeno, scagiona anche questa volta Duns Scoto dall'accusa d'essere stato l'autore di queste due dottrine. Duns Scoto non pensò mai che la potenza obbiettiva fosse una realtà positiva, distinta dalla causa produttrice, e presupposta alla sua azione. Siccome per Duns Scoto la potenza obbiettiva è l'« *ipsum ens possibile quia se habet ut obiectum potentiae productivae* », egli ebbe la stessa concezione dell'ente in potenza che ha Suarez. Per il quale

*relinquitur ergo ens in potentia ut sic non dicere statum aut modum positivum entis, sed potius praeter denominationem a potentia agentis includere negationem, scilicet, quod nondum actu prodierit a tali potentia.*

Lungo tutta la disputa concernente la distinzione tra l'esistenza e l'essenza nelle creature, Suarez si avvale del suo principio che l'ente in atto e l'ente in potenza s'oppongono come l'ente e il non ente. Dei molti luoghi che si potrebbero qui riportare, basti ricordarne due soli. Quando Suarez sostiene la distinzione immediata dell'essenza attuale dall'essenza potenziale, si richiama all'universale validità del suo principio:

*Est ergo in universum verum secundum principium supra positum, scilicet, ens in actu et ens in potentia distingui formaliter immediate*

tamquam ens et non ens, et non tamquam addens unum ens supra aliud ens.

E quando viene a discutere quale specie di distinzione si dia tra l'essenza e l'esistenza, nel precisare il senso, per cui è valido dire che codesta distinzione è come quella tra l'ente in potenza e l'ente in atto, osserva: « atque ita non solum distingui ratione, sed etiam realiter private, tamquam ens et non ens, quia ens in potentia, ut supra dixi, simpliciter est non ens »<sup>117</sup>.

Questa dottrina di Suarez che paragona l'ente in atto all'ente in potenza come ente a non ente, e insieme la sua concezione della potenza obbiettiva, si trovano riprodotte con fedeltà nelle *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae* di Jacob Martini<sup>118</sup>. E si trovano del pari nella *Prima Philosophia* di Gilbert Jacchaeus<sup>119</sup>. Anche Cristoforo Scheibler, quando confronta l'essenza e l'esistenza nelle creature « quoad eiusdem rei diversos status », giunge a negare la realtà del possibile. Il confronto avviene tra l'esistenza di Pietro e l'« essentia possibilis, seu posita in potestate » del medesimo. Scheibler sostiene che tra le due non si dà distinzione reale, a parlare con rigore. « Nam Petrus possibilis in se nihil est ». Ed è chiaro, perché per produrre Pietro possibile occorre o la creazione o la generazione. Le quali mutazioni, a giudizio di Scheibler, « sunt simpliciter a non esse ad esse, non autem ab esse Sic, ad esse aliter »<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> SUAREZ F., *Disputaciones Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. V, 1963, pp. 21-33, 36 n. 8, 70 n. 22.

<sup>118</sup> IACOBI MARTINI *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae*, Wittembergae, Sumptibus Zachariae Schureri, 1615, pp. 699-702. A p. 699, n. 15 dice: « Essentia vero abstracte & praecise concepta ut est in potentia distinguitur ab essentia actuali, tanquam non Ens ab ente ». In questa stessa pagina col n. 17 Martini riproduce il principio di Suarez: « Porro in rebus creatis Ens in potentia & Ens in actu immediate ac formaliter distinguuntur, tanquam Ens & non Ens », e continua con la precisazione suareziana che codesta distinzione per alcuni è *realis negativa*, e per altri di ragione.

<sup>119</sup> *Primae Philosophiae sive Institutionum Metaphysicarum libri sex* Auctore GILBERTO JACCHAEO, Lugduni Batavorum, Prostant apud Elsevirios, 1640, pp. 213-215. A p. 213 dice: « Antequam vero essentiae creatae, cum existentia sua comparationem iniero, suppono, creaturam seu finitum ens antequam a Deo producat nullam in seipsa habere entitatem realem, sed esse omnino nihil ». A p. 214, a conclusione della discussione sulla potenza obbiettiva, troviamo il principio di Suarez: « Ens ergo in actu & in potentia distinguuntur immediate tanquam ens & non ens ». A p. 215 ripete ancora: « Diximus enim, esse essentiam actualem & potentialem distingui tanquam ens & non ens ».

<sup>120</sup> CHRISTOPHORI SCHEIBLERI *Metaphysica*, Genevae, ex Typographia Iacobi Stoër, 1636, pp. 182-183.

La dottrina di Suarez che fa dell'ente in potenza un non ente era nota in Germania ed in Olanda, tra gli scolastici il cui pensiero poté influire su Spinoza. Ma nella prima metà del XVII secolo essa continuò ad influenzare anche il pensiero scolastico cattolico. Ha per noi grande importanza soprattutto il fatto che questa dottrina di Suarez si trovi accolta da Pedro Hurtado de Mendoza, che era studiato in Olanda al tempo di Spinoza.

Suarez, nel discutere la concezione di Capreolo dell'«essentia in esse essentiae», aveva concluso che

esse quod appellant essentiae, ante effectiōnem seu creationem divinam, solum est esse potentiale obiectivum (ut multi loquuntur, de quo statim), seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei et non repugnantiam ex parte essentiae creabilis<sup>121</sup>.

Hurtado de Mendoza ridusse con grande coerenza la possibilità della creatura alla onnipotenza divina solamente. L'angelo è una creatura possibile. «In quo duo reperio, & Angelum qui est possibilis, accipientem denominationem *possibilis*: & potentiam quae illum potest; quaeque illum denominat possibilem». Hurtado de Mendoza sostiene proprio che l'intera possibilità della creatura deriva dall'onnipotenza divina, e da questa riceve la denominazione passiva di possibile e fattibile:

Dico primo. *Denominatio possibilis sumitur ab omnipotentia Dei*. Nam omnipotentia se ipsa est potens, & factiva creaturarum: ergo se ipsa eas denominat posibles & factibiles. Probo consequentiam: quia potens ut potens, alicuius est potens; & factivum alicuius factibilis est factivum. Confirmatur, per eam rationem, qua ego sum factivus, aliquid est factibile.

Secondo Hurtado de Mendoza, il «factivum est ad aliud, ut ad terminum». E perciò, conferisce al suo termine la denominazione passiva, «ut omnes rationes formales eam tribuunt suis terminis». Tale è appunto il caso di fattivo e potente rispetto ai termini possibile e fattibile. Hurtado de Mendoza fa rilevare ancora che «ab eadem actione causa dicitur agens, & terminus actus». Quindi, dopo avere stabilito contro le tesi panteistiche di Huss e Wycleff che una *res* è possibile in quanto distinta realmente da Dio, trae la chiara e diretta conseguenza

---

<sup>121</sup> SUAREZ F., *Disputaciones Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. V, 1963, p. 22-24.



di tutte le dottrine fin qui svolte. Possibili e fattibili, in dipendenza dalla sola onnipotenza divina, sono proprio l'essenza e l'esistenza delle creature:

Dico tertio. *Id quod denominatur, possibile, & factibile, est essentia, & existentia rerum creatarum.* Nam essentiae creatae vere sunt producibiles, & factibiles a Deo: item & illarum existentiae: ergo in illas cadunt illae denominationes.

Per le esistenze la cosa è chiara. Quanto alle essenze, Hurtado de Mendoza osserva che nella creatura esistente non si dà alcun concetto che non sia *ens ab alio*, e perciò nessun concetto che non sia prodotto da Dio, e per conseguenza che non sia producibile.

Il lettore non si meraviglierà certo, che Hurtado de Mendoza da tali fondamenti sia pervenuto a limitare l'improducibilità e l'immortalità delle essenze al solo essere oggettivo che le rende possibili a titolo di oggetti dell'onnipotenza divina. Questo autore riconosce che l'attitudine, o la non repugnanza ad essere, non è nelle creature una mera negazione, ma un concetto positivo. Nondimeno, sostiene che l'essenza e l'esistenza « non sunt priores ratione, quam denominatio ab omnipotentia ». Quantunque nel chiarire quest'ultimo punto, Hurtado sembri ritornare alla concezione suareziana, dalla quale abbiamo preso le mosse, è pur certo che per lui l'intrinseca attitudine ad esistere include nella creatura la dipendenza da altro, e perciò la connotazione della potenza divina, sicché tale intrinseca attitudine non può mai antecedere la potenza divina, dalla quale riceve la denominazione estrinseca di possibile, proprio perché *dependentia fundat prioritatem*.

Tutti i ragionamenti sin qui fatti permettono di capire perché, quando Hurtado de Mendoza si chiede: « *Utrum res in potentia sit simpliciter ens* », risponda con energia: « *Dico, ens in potentia, non esse simpliciter ens: sed simpliciter non ens; ens autem secundum quid, id est in potentia, sive posse esse* ». Hurtado de Mendoza s'appoggia alla *Metafisica* aristotelica per negare che all'ente in potenza spetti vera realtà: « *Aristoteles ergo inter non entia constituit ea quae cum possint existere, non existunt; & ratio ob quam dicit, ea esse non entia, & non esse, est, quia actu non sunt* ».

Egli nota che anche S. Tommaso viene alla stessa conclusione col distinguere l'ente in ente *simpliciter* e *secundum quid*, e con l'inferire « *negationem entis simpliciter ex negatione existentiae* ». Dopo questi, Hurtado cita ancora un testo veramente vigoroso: « *Adstipulatur Tho-*

mas alter ibidem: *Quae sunt (inquit) in potentia, non sunt: & sicut excluduntur a numero entium, ita excluduntur a numero omnium* ».

Hurtado de Mendoza si riporta ancora ad Aureolo, ad Occam, e allo stesso S. Anselmo. E aggiunge che la sua tesi potrebbe essere confermata dalle lettere sacre e profane, ma che al filosofo basta l'autorità di S. Tommaso, di Aristotele e di S. Anselmo.

Nel seguito Hurtado de Mendoza insiste sul fatto che il valore filosofico delle dottrine di Aristotele e di S. Tommaso, sulle quali la sua tesi si appoggia, consiste tutto in ciò, che « ex negatione existentiae recte negatur ens de essentia ». Né per Hurtado de Mendoza vale il tentativo di evitare le sue conclusioni con l'intendere l'*ens simpliciter* nel senso dell'ente in potenza, riconducendo il primo all'*ens nominaliter sumptum*. Egli ribatte che S. Tommaso ed Aristotele « ex negatione entis participialiter inferunt, ens nominaliter non esse simpliciter ens: sed ens secundum quid, & non ens simpliciter ». Onde non meraviglia che Hurtado de Mendoza giunga a sostenere che la differenza dell'ente in atto dall'ente in potenza è così grande che « solum ens in actu iure sit ens, & alterum non ens, & ab utroque non posse abstrahi unum conceptum entis proprii, magis quam ab homine picto & vivo ». Continuando la discussione con svolgimenti che non interessa esporre, Hurtado de Mendoza ripeterà ancora che « res in potentia non est simpliciter ens: sed non ens simpliciter », e finalmente arriverà a concludere che da tutta la dottrina da lui svolta « evidenter inferitur, in creatura existente, tam essentiam, quam existentiam transmutari quidditative ex non ente simpliciter in ens simpliciter »<sup>122</sup>.

È importante che questa stessa negazione della realtà del possibile si trovi in autori sia tomisti, sia scotisti non molto posteriori ad Hurtado de Mendoza. Così il gesuita milanese Cosma Alamanni, uno dei tomisti più puri di tutto il Seicento, si trova a dovere rispondere all'obiezione che tra l'essenza e l'esistenza delle creature non c'è distinzione reale, perché questa si dà « inter res actu existentes », mentre l'essenza sta all'esistenza « ut non ens actu ad ens actu », sicché la distinzione tra le due non può essere che di sola ragione. Ora, che risponde questo tomista? Semplicemente che la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza si dà dopo la creazione di entrambe. Egli non re-

---

<sup>122</sup> *Universa Philosophia* a R. P. PETRO HURTADO DE MENDOZA Valmasedano e S. J., Nova Editio, Lugduni, sumpt. Ludovici Prost Haeredis Roville, 1624, pp. 827 col. 1 - 833 col. 2.

spinge, ma accoglie pienamente il concetto che l'essenza prima della creazione non ha una realtà sua propria: « quia ex hoc ipso, quod quiditati tribuitur esse, non solum esse, sed quiditas ipsa creati dicitur, quia antequam habeat esse, nihil est nisi in intellectu creantis ».

Posto di fronte ad un'altra obiezione, Alamanni, mentre conferma che l'*esse* è l'attualità dell'essenza, e che questa fa da potenza, ripete che con la creazione si producono tanto l'*esse* ricevuto, quanto l'essenza che riceve.

Verum utrumque antequam per creationem producatur, possibile erat esse, non per aliquam potentiam praecedentem; sed vel per non repugnantiam terminorum, vel per potentiam agentis, non autem per ullam potentiam passivam praexistentem <sup>123</sup>.

Il francescano Martino Meurisse, uno dei maggiori scotisti del Seicento, il quale ha avuto una sicura influenza sul pensiero di Heereboord, quando discute la distinzione tra l'essenza e l'esistenza, afferma, a sua volta, che l'essenza possibile e l'esistenza non si distinguono « realiter positive, sed realiter negative », perché la distinzione reale positiva è tra estremi reali, e tale non è certo l'essenza *in esse obiectivo*. Questa di fatto non è nulla, e sta in rapporto con l'esistenza come il *nihil* con l'*aliquid* <sup>124</sup>.

<sup>123</sup> *Summa Totius Philosophiae e D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Doctrina*, Auctore R. P. COSMO ALAMANNIO Mediolanensi S. J., Theologo, Papiae, Excudebat Io. B. Rubeus, *Tertia Pars*, 1623, pp. 95-96, 99.

<sup>124</sup> F. R. MEURISSE Royensis Ordinis Minorum Doctoris et Professoris Theologi Parisiensis, *Rerum Metaphysicarum Libri Tres, Ad mentem Doctoris subtilis*, Parisiis, Apud Dionysium Moreau, 1623, p. 224 col. 1-2. La dottrina che l'essenza *in esse obiectivo* è un nulla rispetto all'esistenza è attribuita a Meurisse anche da Bartolomeo Mastro, che la combatte. Cfr. RR. PP. BARTHOLOMAEI MASTRII de Meldula et BONAVENTURAE BELLUTI de Catana *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer*, R. P. B. MASTRII Tomus V, Venetiis, apud N. Pezzana, 1708, p. 33 col. 2, n. 70. Osserveremo ancora che nelle pp. 171 col. 2 - 172 col. 2 Meurisse polemizza contro l'interpretazione della dottrina scotistica del possibile dovuta a Vazquez, e sostiene l'antecedenza della possibilità logica rispetto alla possibilità obbiettiva. Nondimeno, Meurisse nelle pp. 173 col. 2 - 174 col. 1 nega che all'essenza competa una realtà prima d'esistere. A p. 174 col. 2 afferma che « res creatae non sunt aeternae, nec secundum esse essentiae, nec secundum esse existentiae, nec secundum ullum aliud esse reale ». A p. 175 col. 1 sostiene che la vera creazione richiede l'antecedenza del nulla *absolute & simpliciter*, e non già *secundum quid*. Nel seguito Meurisse riprende la dottrina scotista dell'eternità delle essenze secondo l'essere cognito, ideale e virtuale, ma a p. 178 precisa che l'*esse cognitum* non fu inteso da Duns Scoto come un *esse reale*, perché la creatura, in quanto solo conosciuta da Dio, rimane un puro nulla.

È ben vero che il pensiero gesuita posteriore ad Hurtado de Mendoza spesso rigetterà la sua concezione della possibilità della creatura. Ma questo fatto non diminuirà punto l'influenza della sua dottrina, che rimarrà alla base delle successive discussioni sulla natura del possibile, ed otterrà significative concessioni e riconoscimenti da parte degli avversari piú acuti e risoluti. Così accade per Arriaga. Il quale proprio contro Hurtado de Mendoza sostiene con energia la distinzione tra la possibilità remota e la possibilità prossima:

Possibilitas remota est, quae in suo conceptu non includit duo praedicata contradictoria: haec possibilitas est omnino intrinseca ipsis rebus, estque fundamentum, ut possit supra illas cadere denominatio potentis fieri ab omnipotentia Dei.

La possibilità remota, anche considerata in astratto, « non provenit formaliter ab omnipotentia Dei, sed a seipsa ». Giacché non diciamo: « Ideo res est possibilis, quia potest a Deo fieri; sed, ideo a Deo potest fieri, quia in seipsa non repugnat ». Viceversa, dipende dall'onnipotenza divina la possibilità prossima, « quae est secunda possibilitas, quae in eo consistit, ut illa res non in eo includens duo praedicata contradictoria in suo conceptu, possit absolute poni extra causas ».

E tuttavia, dopo avere fatto questa chiara distinzione, e inoltre la successiva distinzione tra il possibile *in recto* ed *in obliquo*, Arriaga, quando discute delle proposizioni di verità eterna, si riporta anche lui ad Hurtado de Mendoza, il quale « fuse probat, rem in potentia absolute in se nihil esse »<sup>125</sup>.

Il tomismo seicentesco insistette con particolare energia sulla negazione della realtà e della eternità dell'essenza prima della creazione. Philippus a SS. Trinitate respinse la dottrina scotistica dell'entità *valde diminutam*, che competerebbe alle essenze « ab aeterno extra Deum », con l'asserire che la creazione fu *in tempore*. Per lui

essentiae rerum non sunt perpetuae positive, nec fuerunt ab aeterno extra Deum in aliquo gradu entis realis, sive secundum aliquod esse, licet diminitissimum: unde nihil sunt antequam existant, & pereunt ac evanescent cum privantur existentia.

La possibilità *ab aeterno* delle creature non è una potenza passiva, ma solo la potenza attiva della loro causa, nella cui virtù esse preesi-

<sup>125</sup> R. P. RODERICI DE ARRIAGA Hispani Lucroniensis e S. J., *Cursus Philosophicus*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Antonii Huguetan, & Guillielmi Barbier, 1669, pp. 957 col. 2 - 962 col. 1.

stono. Questo concetto viene ribadito nel corso della disputa sulla distinzione dell'essenza dall'esistenza. L'essenza dell'ente creato ha un duplice stato: possibile ed attuale. Essa

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 seipsa ut actuali, tanquam ens a non ente<sup>126</sup>.

Ma piú ancora di questa ben ferma dottrina del tomismo seicentesco, ci interessano le dottrine di alcuni gesuiti posteriori ad Arriaga, con i quali assistiamo alla vera e propria nascita della concezione spinoziana del possibile in seno alla cultura seicentesca. È fondamentale, sotto questo riguardo, la teoria di Francisco de Oviedo. Il quale accetta con Suarez e Vazquez di scagionare Duns Scoto dall'aver sostenuto la dottrina dell'essere intelligibile, assoluto e diminuto, che competerebbe alle creature prima che esistano. Questa tesi è da lui attribuita a Lichetus ed a Tartaretus. Oviedo la combatte, ed impugna subito dopo anche la versione piú recente della suddetta dottrina, dovuta a Francesco Albertini, per il quale la creatura ha *ab aeterno* un essere intrinseco, attuale e quidditativo, reale fuori dell'intelletto divino, indipendente dalla causalità efficiente di Dio, e dipendente da Dio solo come causa esemplare.

Negata cosí l'attualità, e la realtà fisica della creatura possibile prima della sua produzione, Oviedo distingue contro Hurtado de Mendoza la possibilità estrinseca dalla possibilità intrinseca. La prima dipende dalla virtù di una causa capace di produrre un effetto. La seconda è la mancanza di contraddizione tra i predicati della cosa detta possibile. Per Oviedo, Hurtado ha ragione solo quando riconduce la possibilità estrinseca alla onnipotenza divina. Ma ha il torto di non avere adeguatamente spiegato la possibilità intrinseca. Circa la quale Oviedo asserisce quanto segue:

Sentio ex eo praecise lapidem non existentem (idem dico de quocunque alio effectum) dici hic, & nunc possibilem, quia praedicata illa, quae in lapide apprehenduntur, non sunt illativa contradictionis. Clarior, quia si detur lapis existens nulla inferentur contradictoria.

È, dunque, la mancanza di contraddizione nei predicati, ma riferita all'esistenza, che per Oviedo costituisce il fondamento della possibilità

---

<sup>126</sup> PHILIPPI A SS. TRINITATE *Summa Philosophica*, Lugduni 1669, pp. 739 col. 1 - 740 col. 2, 752 col. 1.

intrinseca. Possibile è ciò che senza contraddizione può avere esistenza fisica:

Ex his inferes rem possibilem abstrahentem ab existentia, & negatione existentiae, dicere existentiam conditionatam absque negatione contradictionis, quae potest significari per obiecta harum propositionum: *Si homo hic & nunc seu in quovis instanti existat, existet absque ullis contradictoriis, quae inferantur ex sua existentia. Si Deus hic & nunc, seu in quocumque instanti velit producere hominem, homo existet absque ulla contradictione*, quae obiecta non dicunt existentiam actu exercitam, neque illius negationem. Creatura pure possibilis, & non existens dicit haec eadem obiecta, & negationem existentiae absolutae.

La possibilità pura implica la negazione dell'esistenza degli oggetti, mentre la possibilità come tale significa l'esistenza condizionata. Il predicato possibile per Oviedo è un « additum diminuens vim significatio- nis copulae est ». La copula dice da sé un essere assoluto. Quando si congiunge col predicato possibile, non dice più un essere assoluto, ma condizionato <sup>127</sup>.

La concezione di Oviedo, che riporta il possibile all'esistenza condizionata, viene ripresa da Tommaso Compton Carleton, il quale, però, la svolge col riferimento esplicito all'intelletto che considera la mancanza di contraddizione nella cosa detta possibile:

Notandum quarto, aliud esse, rem aliquam esse possibilem, aliud, esse pure possibilem, seu in statu, ut aiunt, possibilitatis: primum solum dicit rem in conceptu suo obiectivo non involvere duo contradictoria, quare intellectus videt nullam esse implicantiam, quo minus res illa ponatur a parte rei, & si ponatur, nullam sequuturam implicantiam. Pure autem possibile ita dicit rem posse existere, ut tamen de facto non existat, sicque praeter praedicata nullam in se involventia contradictionem, dicit negationem actualis existentiae.

Compton riprende la distinzione tra la possibilità intrinseca e la estrinseca, e considera completa o prossima la possibilità creata, solo quando essa include entrambe le possibilità. Egli critica la concezione scotistica dell'eternità delle essenze, pur scagionando Duns Scoto dall'esserne l'autore; e critica, del pari, la dottrina dell'Albertini <sup>128</sup>.

<sup>127</sup> *Integer Cursus Philosophicus* Auctore R. P. FRANCISCO DE OVIEDO S. J., Lugduni, Sumptibus Iacobi & Petri Prost, 1640, tomus II, pp. 275-279 col. 2.

<sup>128</sup> *Philosophia Universa* Auctore R. P. THOMA COMPTONO CARLETON Cantabrigiensi S. J., Antverpiae, apud Iacobum Meursium, 1664, pp. 578-579.

Piú che la persistenza delle dottrine elaborate nel Seicento dai gesuiti, in Compton Carleton a noi interessano i concetti medesimi del possibile e della possibilità pura. I quali, a nostro giudizio, contengono già il pensiero di Spinoza sulla contingenza e la possibilità, per quanto esso esprime di positivo, e non certo per quanto implica di negativo. L'atteggiamento critico di Spinoza è spiegato a sufficienza dalle negazioni ripetute della realtà del possibile, dovute alla scolastica cattolica e riformata nel corso del Seicento. Ma se guardiamo a quel tanto di positivo, che nella definizione spinoziana del possibile e del contingente pur è contenuto, allora per capirla dobbiamo rivolgerci alla dottrina dell'esistenza condizionata, e della mancanza di predicati contraddittori, che siano veduti dall'intelletto come esclusivi dell'esistenza, sostenuta da Oviedo e da Compton Carleton. Nulla di piú, e nulla di meno contengono di positivo le corrispondenti definizioni di Spinoza.

Abbiamo veduto sopra che Spinoza talvolta identifica il contingente col possibile. Egli lo descrive come l'essenza, della quale ignoriamo la contraddittorietà; o della quale sappiamo bene che non è contraddittoria, ma ignoriamo l'ordine delle cause, sicché nulla di certo possiamo affermare sulla sua esistenza. Altre volte, invece, Spinoza distingue il contingente dal possibile, e definisce il primo come l'essenza considerata in se stessa, la quale non implica né la necessità, né l'impossibilità dell'esistenza; ed il secondo con l'ignoranza della determinazione delle cause produttive a produrre una *res*. Ora, non è difficile vedere che tutte queste concezioni di Spinoza sono semplificazioni delle dottrine da noi esposte. Il contingente spinoziano non è altro che il concetto obbiettivo di qualcosa, il quale astrae dall'esistenza in atto e dalla sua negazione, ed i cui predicati non implicano contraddizione. Il possibile spinoziano non è che il concetto scolastico della possibilità estrinseca, la quale riguarda la virtù attiva della causa, con in piú il riferimento all'umana ignoranza della sua determinazione. Sono queste idee che Spinoza ora congiunge, ora distingue nelle sue definizioni. Idee che appartengono alla scolastica seicentesca, e che in Spinoza solamente giungono ad avere una funzione fondamentale, a cagione del suo determinismo. È quest'ultimo che produce l'apparenza dell'esclusiva appartenenza a Spinoza della suddetta concezione del possibile e della contingenza.

Anche a questo proposito, il nostro discorso può ricevere una conferma storiografica ricavata dalla cultura metafisica olandese contemporanea a Spinoza. Giacché nella *Prima Philosophia Reformata* di Paul Voet le concezioni della scolastica cattolica seicentesca da noi esposte si

rispecchiano con grande esattezza. Voet, contro Oviedo ed Hurtado de Mendoza, propugna la congiunzione della possibilità intrinseca con la estrinseca nel concetto del possibile. Inoltre, egli dà anche a tutte queste idee la sua impronta personale col negare che si dia un concetto comune « ad ens nominale & participiale, potenziale & attuale ». Nondimeno, Voet sostiene la congiunzione delle due possibilità anche considerando il procedimento intellettuale della mente umana nel formare l'idea del possibile. Tutta la sua dottrina è molto importante per capire la formazione della concezione di Spinoza in relazione alla scolastica della Controriforma. Già vedemmo, d'altronde, che le dottrine sull'ente di Paul Voet hanno importanza per intendere la stessa negazione spinoziana della realtà del possibile. Si veda su questo punto il corrispondente paragrafo del capitolo I <sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> PAULI VOET, GISB. F., *Prima Philosophia Reformata*, Trajecti ad Rhenum, Ex Officina Johannis a Waesberge, Bibliopolae, 1657, pp. 66-72. Si notino in particolare i seguenti passi delle pp. 69-70: « Dicendum igitur, Entis *possibilitatem* includere *duo*: & *denominationem*, desumptam a virtute causae, quae erit possibilitas *radicaliter*, seu principiative, considerata: & *rationem*, desumptam ab exclusione praedicatorum contradictoriorum a parte ipsius effectus, quae vocabitur possibilitas formalis, seu intrinseca... *Secundo*, Quia, si concipiat mens aliquam entitatem esse possibilem, secundum nostrum concipiendi modum; non tantum concipit, aut recurrit ad Omnipotentiam divinam, sed & recurrit ad non-repugnantiam a parte rei. Concipit enim mens humana aliquam rem, seu objectum, de quo inquires, utrumne objectum in se contineat praedicata contradictoria? Si conceperit, non continere, eo ipso statim addet denominationem illi rei, desumptam ab Omnipotentia divina. Ergo possibilitas includit utrumque conceptum, & intrinsecae & extrinsecae possibilitatis ». Come si vede, la prima concezione di Voet corrisponde al contingente spinoziano, la seconda al possibile, cui Spinoza aggiunge il dubbio sulla determinazione della causa, e toglie il riferimento all'onnipotenza divina.



### CAPITOLO III

#### LA DIVISIONE DELL'ESSERE NELL'OPERA DI SPINOZA

SOMMARIO: 1. Delimitazione dell'argomento. — 2. La divisione dell'essere nel *Breve Trattato* e nell'*Epistola IV*. — 3. La divisione dell'essere nel *Tractatus de intellectus emendatione*. — 4. La divisione dell'essere nei *Cogitata Metaphysica*. — 5. La divisione dell'essere nell'*Epistola XII* e nell'*Epistola XXXVI*. — 6. La divisione dell'essere nell'*Ethica*. — 7. *Causa sui* e « res a Deo productae ». — 8. Infinito e finito. — 9. *Res libera* e *res coacta*. — 10. Eternità e durata. — 11. Sostanza e modo.

1. - In questo capitolo e nel successivo, senza rinunciare a dare contributi particolari tutte le volte che lo riterremo utile, nel discutere delle diverse specie di enti concreti considerati da Spinoza, ci proponiamo, accanto a questo fine secondario, il fine principale di stabilire col metodo storico quali furono le generali divisioni e partizioni dell'ente ammesse da Spinoza nel corso della sua vita speculativa, e quali relazioni esse ebbero con la generale divisione dell'ente sostenuta dai grandi autori scolastici del suo tempo, sia riformati, sia cattolici, e insieme dai pensatori moderni che ebbero influenza sulle idee di Spinoza. Come è naturale, oltre alle particolari trattazioni sui concetti di Dio, di sostanza e di eternità, svolte nel nostro precedente lavoro *Contrasti di idee sull'essere nel pensiero di Spinoza*, comparso su « ACME » XVI (1963), dovremo presupporre anche alcune trattazioni svolte nei capitoli precedenti, nei quali, a nostro giudizio, cadevano più a proposito, o non potevano essere evitate. Questo è il caso per la discussione spinoziana dei concetti della *Chimaera*, dell'ente reale e dell'ente di ragione nei *Cogitata Metaphysica*, dei quali abbiamo discusso nel capitolo I. E del pari, per il concetto spinoziano della libertà divina del quale abbiamo trattato nel capitolo II.

Una vecchia ed autorevole tradizione storiografica fonda la partizione spinoziana dell'essere sulla considerazione di Dio e delle sue conseguenze. Per essa ciò che più conta è stabilire quali attributi si debbano asse-

gnare a Dio, quali e quanti siano i modi infiniti immediati e mediati, come derivino da Dio e dai suoi attributi i modi finiti<sup>1</sup>. Nessuno negherà mai che questi siano problemi perenni dello spinozismo, e che porre in tal modo la questione della partizione dell'essere in Spinoza abbia una indubbia legittimità. La maggior parte degli storici piú reputati non ha proceduto altrimenti, e solo di rado e brevemente qualcuno ha considerato come piú originaria la molto piú semplice divisione del reale spinoziano in sostanza e modo. Di quest'ultimo punto di vista diremo al suo luogo. Quanto a quello piú comune, esso ha il difetto di considerare i risultati speculativi della filosofia di Spinoza piú che le sue premesse elementari. La prova di questo è data dalle definizioni della parte I dell'*Ethica*, le quali distinguono con rigore alcune forme di realtà, di cui il seguito dell'opera dimostra l'identità reciproca, almeno entro ben definiti limiti. È in codeste elementari premesse, e non già in quei risultati, che Spinoza mette in luce i principi della sua concezione dell'essere. Perciò è di queste piú generali partizioni dell'ente che noi ci occuperemo, dal momento che la partizione tradizionale è già stata molto studiata, e suppone manifestamente l'elaborazione di dati piú primitivi da parte di Spinoza. Essa ha, quindi, scarsa utilità per il nostro assunto. Infatti, è una divisione non originaria, ma derivata; vera e legittima al suo giusto luogo, non, però, nel momento primo ed elementare, ma necessario ed imprescindibile, considerato da tutte le nostre ricerche.

2. - La partizione piú generale dell'ente data dal *Breve Trattato* è quella che lo divide in *Entia Rationis* ed *Entia Realia*. Essa è esposta, con piú chiarezza che altrove, nel capitolo X della parte I, a proposito del bene e del male. Ivi, Spinoza spiega che alcune cose (*dingen*) sono nel nostro intelletto, e non in natura. Esse sono soltanto opera nostra, e servono per comprendere le cose (*zaaken*) in modo distinto. Tra queste debbono essere annoverate tutte le relazioni<sup>2</sup>. Nel capitolo XVI della parte II Spinoza, criticando il concetto tradizionale della volontà,

---

<sup>1</sup> Si vedano: POLLOCK F., *Spinoza*, London, C. Kegan Paul & Co., 1880, pp. 187-188; RIVAUD A., *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1906, p. 167, n. 325. Tutti e due questi storici danno notizia di minori rappresentanti di questa tradizione storiografica. DUJOVNE L., *Spinoza*, Buenos Aires, tomo III, 1942, pp. 107-118, riporta e discute le principali classificazioni tradizionali dell'essere in Spinoza.

<sup>2</sup> O. I, 49, 1-10 / 553-554. Proprio tale dottrina prova, secondo Freudenthal, che il capitolo X è al suo giusto posto nel corpo dell'opera. Vedi p. 472.

riprende a distinguere l'*Ens Rationis* dall'*Ens Reale*. Egli contrappone all'*Ens Rationis* le cose particolari esistenti in natura, e nega che la volontà, che è un *Ens Rationis*, e non un *Ens Reale*, possa essere causa di qualcosa. Soggiunge il manoscritto A: « Nam ex nihilo nihil fit »<sup>3</sup>. Il concetto che l'*Ens Rationis* in rapporto all'*Ens Reale* è un nulla ha un preciso svolgimento nei *Cogitata Metaphysica*.

La divisione dell'essere che abbiamo illustrato rimane ben ferma nel *Breve Trattato*. Differenti, invece, ma non per questo in contraddizione, sono le partizioni dell'ente reale o ente naturale. Il capitolo X della parte I, dopo aver distinto gli *Entia Rationis* dagli *Entia Realia*, distingue gli esseri naturali in cose (*zaaken*) ed azioni (*werkingen*)<sup>4</sup>.

Il luogo già citato del capitolo XVI della parte II limita l'*Ens Reale* ai soli individui naturali, e non menziona le azioni. Grande importanza storica e speculativa ha la partizione posta a fondamento della divisione dell'amore secondo la qualità dei suoi oggetti nel capitolo V della parte II. Alcuni oggetti sono in loro stessi perituri (*vergankelyk*). Altri non perituri per mezzo della loro causa. Un terzo, infine, è eterno ed imperituro solamente mediante la sua propria forza e potenza. Periture sono le cose particolari, che non sono state da ogni tempo, o hanno avuto inizio. I secondi oggetti sono tutti i modi che sono causa dei modi particolari. Il terzo è Dio, o la Verità<sup>5</sup>.

Da questo testo risulta molto chiaramente fondata, a nostro giudizio, la trascendenza di Dio. Il quale è eterno in paragone degli altri esseri che sono o transeunti, oppure imperituri solo mercé sua. Questo testo fonda del pari l'analogia dell'essere, dal momento che i modi par-

<sup>3</sup> O. I, 82, 5-16-83, 8 / 580. Critica del testo a p. 497.

<sup>4</sup> O. I, 49, 27-50, 6 / 554. Sigwart, Freudenthal, Wolf e lo stesso Gebhardt considerano non autentico il passo. Sigwart e Freudenthal vedono in esso l'aggiunta di un discepolo. Vedi p. 473. A noi non pare molto fondato codesto rigetto. Wolf non sembra nel vero, quando rileva che il passo non ha connessione con le idee di Spinoza. Infatti, il concetto è presente anche nel capitolo VI della parte I, nella chiusa del quale si afferma che tutte le cose e le opere esistenti in natura sono perfette. Vedi O. I, 43, 35 / 549. L'autenticità di questo passo non è stata contestata. Che questa divisione dell'essere sia schietta dottrina di Spinoza è provato anche da due luoghi del *Tractatus de intellectus emendatione*, la cui autenticità non è mai stata messa in dubbio. Vedi O. II, 24, 26-30; 25, 12-19.

<sup>5</sup> O. I, 62, 24-63, 2 / 563. Per la collocazione del passo nel corpo del capitolo, le varianti del Monnikhoff, il miglioramento da lui arrecato alla p. 62, 34, vedi pp. 482-483, 484. La nota marginale della p. 62, 26-35 chiama *onvergankelyk* il secondo oggetto, anziché *niet vergankelyk*, come il corpo dei due manoscritti. Vedi p. 483.

ticolari hanno dipendenza causale dai modi universali, e questi ultimi da Dio. Diverso è il modo d'esistenza degli uni, degli altri e di Dio. A chi opinasse che questa partizione esprima una posizione di pensiero affatto giovanile di Spinoza, e priva di vera efficacia sulla sua speculazione posteriore, si risponde che il metodo della medesima è quello stesso usato da Spinoza nell'*Epistola XII* per dividere l'infinito. Anche in quest'ultima il cardine della partizione è rappresentato dalla distinzione tra l'infinito per essenza e l'infinito in virtù della sua causa.

La distinzione tra gli enti imperituri fatta dal *Breve Trattato*, costituisce la premessa storica da cui Spinoza ha sviluppato la sua teoria dell'infinito. La medesima considerazione deve essere fatta per la teoria della necessità e dell'impossibilità. Il criterio di cui Spinoza s'avvale per dividere la realtà imperitura è insieme quello di cui si avvale per dividere l'infinito, ed anche quello da lui sempre usato per dividere il necessario e l'impossibile. Lo dimostra il semplice confronto dei passi relativi del *Tractatus de intellectus emendatione*, dei *Cogitata Metaphysica* e dell'*Ethica*, per il quale rimandiamo alle trattazioni del capitolo II. Crediamo, pertanto, di dover concludere che il passo del *Breve Trattato* sulla realtà peritura ed imperitura, essendo connesso con alcune delle dottrine più certe dello spinozismo, non possa essere relegato tra le teorie giovanili dell'autore, e debba, invece, essere annoverato tra le posizioni speculative più importanti dell'ontologia di Spinoza, valide a dimostrare la nostra interpretazione di trascendenza. Quest'ultima considerazione vale anche per l'altra partizione dell'essere contenuta nel *Breve Trattato*, che distingue Dio come l'unica causa libera dalle cose create. Fuori di Dio non v'è causa esterna che lo costringa, o necessiti, mentre accade il contrario per gli esseri creati <sup>6</sup>.

Infine, la natura è divisa dal *Breve Trattato* negli attributi, che costituiscono un essere esistente per sé stesso, al quale appartengono, e in tutte le altre cose che non esistono per sé stesse, e sono solamente modi degli attributi, senza i quali non possono esistere, né essere concepite <sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> O. I, 38, 7-10 / 545. La nota 1 della p. 112, 33-35 / 602 distingue la schiavitù di una cosa dalla libertà della medesima. Essa è considerata spuria dai critici. Vedi p. 521.

<sup>7</sup> O. I, 46, 22-47, 7 / 551-552. S. von Dunin Borkowski considera interpolato il passo di p. 46, 26-29, in relazione al suo convincimento che il capitolo VII della parte I del *Breve Trattato* sia da porre al principio dell'opera. Per la p. 47, 1-2 Gebhardt accoglie l'integrazione di Sigwart. Su di essa formuliamo, tuttavia, la ri-

La particolareggiata divisione dell'essere in natura naturante e naturata, illustrata dai successivi capitoli VIII e IX della parte I del *Breve Trattato*, fu analizzata nel nostro studio *Contrasti di idee sull'essere nel pensiero di Spinoza*, in « ACME » XVI (1963), pp. 226-232. In esso sostenemmo, in polemica con la critica storica, il valore analogico e non panteistico di codesta divisione spinoziana dell'essere. Le sue origini furono da noi riportate alla *Fisica Conimbricense*. Ferma restando la verosimiglianza, e la generale validità di questa derivazione storica per tutta la dottrina spinoziana della *Natura naturans* e della *Natura naturata*, la particolare forma che questa assume nel *Breve Trattato*, ove ha una indubbia connessione col concetto della provvidenza generale e particolare di Dio, esposto nel capitolo V della parte I, ci sembra rendere più naturale il rinvio alle *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae* di Jacob Martini, Wittembergae, Sumptibus Zachariae Schureri, 1615, pp. 74-75, n. 69:

Natura porro dividitur primum a scholasticis in naturam naturantem, per quam Deum respectu actionum, quas in natura providentia sua exercet: & naturatam, per quam res creatas, quatenus a Deo pendentes operantur, intelligunt. Deinde in universalem, per quam nihil aliud quam omnium causarum in natura nexum intelligunt, alias Fatum vocant; & in Particularem, quae est in singulis speciebus. Sic natura hominis: natura bovis &c.

Questo concetto del nesso di tutte le cause naturali chiamato Fato ha una indubbia importanza per la dottrina spinoziana dei modi infiniti. Sebbene la provvidenza particolare e la natura particolare di Spinoza concernano gli individui singoli, e non le specie, ci sembra che questo passo di Jacob Martini getti molta luce sui capitoli V ed VIII della parte I del *Breve Trattato*.

Segneremo ancora al lettore che la generale dottrina spinoziana che si esprime nel detto *Deus sive Natura*, ha anch'essa un preciso antecedente nella scolastica riformata tedesca del principio del Seicento. Infatti, Cornelio Martini, dopo avere esposto i cinque significati aristotelici del termine natura, e la distinzione di Fonseca tra ciò che è contro, ciò che è sopra, e ciò che è *praeter naturam*, chiama Dio Natura perché è l'essenza somma:

---

serva che gli attributi sono concepiti per sé stessi, ma non hanno esistenza per sé stante secondo la comune dottrina di Spinoza. Appuhn non accoglie l'integrazione. Vedi p. 470, e APPUHN CH., *Oeuvres de Spinoza*, Paris, Garnier, 1949, nouv. ed., tome I, p. 518.

Sic etiam DEUS potest ac maxime omnium dici Natura, id est, Essentia, cum Ipse sit Essentia summa, & absolute simpliciterque essentiae nomine dignus: cum in eo solo essentia, & habens essentiam formaliter idem sint, ut non figurate, sicut in mundo fit, sed proprie Natura Essentiaque appellari possit<sup>8</sup>.

La divisione spinoziana dell'essere in sostanza e modo è enunciata compiutamente già nei primi documenti della speculazione spinoziana. Rispondendo alle obiezioni di Oldenburg, Spinoza conclude dalla semplice definizione della sostanza e della modificazione, o accidente, che « praeter Substantias, & Accidentia nihil detur realiter, sive extra intellectum »<sup>9</sup>. Tolto l'uso particolarmente importante del termine accidente, in luogo di modo, tale dottrina la ritroveremo immutata nell'*Ethica*. Il fatto che Spinoza usi modificazione ed accidente come termini equivalenti, è di grande valore per determinare le origini della dottrina spinoziana dei modi, come meglio vedremo a suo luogo. Fin d'ora, però, conviene dire che il confronto tra la dottrina spinoziana dei modi, e la tradizionale dottrina scolastica che vi corrisponde, non può essere fatto che a patto di tenere presente che non dal concetto scolastico di modo, di derivazione scotistica, ma da quello di accidente, prese le mosse la concezione spinoziana del modo. Questo ci sembra risultare con chiarezza dall'*Epistola IV*, nella quale la definizione dell'accidente include le stesse note concettuali che nell'*Ethica* sono proprie del modo. L'accidente è « id, quod in alio est, & per id, in quo est, concipitur ».

Un altro punto importante di questa lettera è che in essa è già ben fermo il concetto, che dalle semplici definizioni della sostanza e dell'accidente risulta l'anteriorità di natura della sostanza rispetto agli accidenti. Questo concetto riceve nell'*Ethica* uno sviluppo che è fondamentale per intendere il senso della nozione di sostanza. Ricorderemo, infine, che l'espressione *extra intellectum*, cui spetta di precisare l'avverbio *realiter*, mostra che la divisione dell'essere dell'*Epistola IV* sembra implicare la distinzione più ampia dell'ente reale e dell'ente di ragione.

<sup>8</sup> *Metaphysica Commentatio* concinnata a Clarissimo Philosopho CORNELIO MARTINI, Argentorati 1616, pp. 271-275, e in particolare 274-275.

<sup>9</sup> O. IV, 13, 30-14, 4, e in particolare 14, 2-4. Critica del testo a p. 381. Vedi anche l'esposizione di Oldenburg (*Epistola III* scritta il 27 settembre 1661), pp. 10, 29-11, 5. La replica di Spinoza, se chiarisce il rapporto dell'assioma con le definizioni della sostanza e dell'accidente, lascia del tutto irrisolto il problema sollevato da Oldenburg circa il tempo e lo spazio col ricordare che per molti essi non sono né sostanze né accidenti.

3. - Messa a paragone con l'*Ethica*, anche la dottrina del *Tractatus de intellectus emendatione* è scarsamente elaborata. Ciò dipende, almeno in parte, dalla natura stessa dell'opera, che porta l'autore a distinguere le cose piú dal punto di vista della conoscenza che da quello dell'essere. Occupandosi de *Inquisitione rerum*, e delle condizioni che vi presiedono, Spinoza esorta a non confondere « ea, quae tantum sunt in intellectu, cum iis, quae sunt in re »<sup>10</sup>. La distinzione tra l'ente di ragione e l'ente reale è, quindi, mantenuta nel *Tractatus de intellectus emendatione*, tanto è vero che, poco piú oltre, nell'assegnare le condizioni della perfetta definizione, Spinoza separa di nuovo, sotto codesto aspetto, le figure geometriche e gli altri *entia rationis* dagli « entia Physica, & realia »<sup>11</sup>. Siccome questi ultimi sono intesi come realtà fisse ed eterne, e tenuti separati dalle realtà singolari mutevoli, ben si può affermare che la partizione piú generale dell'ente, contenuta nel *Tractatus de intellectus emendatione*, è quella che lo divide in ente di ragione ed ente fisico fisso ed eterno, e fa dipendere, quanto alla definizione, e quanto alla causa, gli enti singolari mutevoli dagli enti fisici, singolari, fissi ed eterni<sup>12</sup>. Oltre agli enti fisici, v'è Dio. Ma l'esistenza dell'ente che è *omnium rerum causa*, e insieme la sua natura, in questo testo che si occupa delle realtà fisse ed eterne, sono considerate da Spinoza un problema speculativo, e non una realtà già dimostrata<sup>13</sup>. Perciò, a proposito di questo luogo dobbiamo prescindere.

In due altri passi, il primo dei quali dà le regole per la formazione delle idee chiare e distinte, ed il secondo quelle per la perfetta definizione degli enti reali, il *Tractatus de intellectus emendatione* dà una partizione dell'ente reale diversa da quella veduta. Il primo distingue la realtà in sé, « sive, ut vulgo dicitur causa sui », la quale dovrà essere compresa mediante la sua sola essenza, dalla realtà non in sé, la quale esige una causa d'esistenza, e deve essere intesa per mezzo della sua causa prossima<sup>14</sup>. La distinzione non è chiara nei suoi principi, perché si fonda, senza stabilirlo espressamente, sulla relazione che ha l'esistenza

<sup>10</sup> O. II, 34, 15-18.

<sup>11</sup> O. II, 34, 29 - 35, 10, e in particolare p. 35, 4-6. Critica del testo a p. 336.

<sup>12</sup> Per tutto questo rimandiamo alla trattazione fatta nel capitolo I della parte I della nostra opera, pp. 45-57.

<sup>13</sup> O. II, 36, 7-13. Per la trasposizione proposta da molti critici, ed i limiti del suo valore, vedi p. 336.

<sup>14</sup> O. II, 34, 8-15. Critica del testo nelle pp. 335-336.

con l'essenza. Inoltre, suppone l'identità dell'essere in sé con la *causa sui*, che nell'*Ethica* è oggetto di precisa dimostrazione.

Il secondo passo distingue la *res creata* dalla *res increata*. Le proprietà della *res creata* sembrano essere le stesse di quelle della *res* non in sé, di cui abbiamo parlato. Infatti, la definizione della *res creata* deve comprendere la sua causa prossima, ed esprimersi in un concetto che spieghi tutte le proprietà della cosa considerata da sola. La *res increata*, invece, esclude ogni causa, e non abbisogna che del suo *esse* per venire spiegata, sicché, una volta data la sua definizione, non c'è più ragione di porre la questione *An sit*. La definizione della *res increata* deve anch'essa spiegarne tutte le proprietà, sicché per questo aspetto non c'è differenza tra la *res increata* e la *res creata*<sup>15</sup>. Questa partizione sembra avvenire mediante il rapporto che la definizione ha con l'essere, e perciò risalire anch'essa alla relazione dell'essenza con l'esistenza. Nonper tanto, anche in essa questo punto viene lasciato senza sviluppo, sebbene ne costituisca un necessario presupposto.

Nel *Tractatus de intellectus emendatione* Spinoza, quando discorre delle proprietà dell'intelletto, distingue ancora l'infinità dalla determinazione. Ma non dal punto di vista dell'essere, bensì da quello dell'idea e della sua concezione. Le idee possono essere formate assolutamente, o da altre idee. Nel primo caso, esse esprimono l'infinità; nel secondo, sono determinate<sup>16</sup>. Ricordiamo poi al lettore che già indicammo sopra in nota due testi del *Tractatus de intellectus emendatione*, dai quali consta che Spinoza in quest'opera ammise che in natura, oltre alle *res*, fossero date anche le azioni.

Le divisioni dell'ente reale del *Tractatus de intellectus emendatione* non sono sempre chiare nei loro principi. In compenso, almeno le principali, sembrano indicare la natura analogica dell'essere, sia per attribuzione, sia per proporzionalità. La *res* non in sé, la *res creata*, la *res* possibile dipendono, sia nel loro essere, sia nella loro definizione, rispettivamente dalla realtà in sé, o *causa sui*, dalla *res increata*, dalla realtà necessaria. La *res* necessaria e la *res* possibile hanno l'esistenza che conviene alla loro essenza, a questa proporzionata, esistenza che è verità eterna per la *res* necessaria, ed esistenza causata per la *res* possibile<sup>17</sup>. Lo stesso si deve dire per le due altre coppie di termini, a cagione dei

<sup>15</sup> O. II, 35, 10 - 36, 2. Critica del testo a p. 336.

<sup>16</sup> O. II, 38, 34 - 39, 14, 25-31. Critica del testo nelle pp. 339-340.

<sup>17</sup> O. II, 25, 31-35.



fondamenti ad essi assegnati da Spinoza, che, come si è veduto, presuppongono la relazione dell'esistenza con l'essenza, o con la definizione.

4. - I *Cogitata Metaphysica* arrecano a tutte queste dottrine sulla divisione dell'essere una essenziale chiarificazione, e per primi danno un vero ordinamento a tutta la materia. Le idee di Spinoza, anche su questo argomento, subiscono degli adattamenti, dovuti al caratteristico spirito, insieme cartesiano e scolastico, nel quale l'opera è stata scritta. Non per questo è di scarsa importanza stabilire i caratteri e le origini di codesti adattamenti. Al contrario, essi rivelano la maniera, con la quale Spinoza è giunto gradatamente a concepire le grandi divisioni ontologiche dell'*Ethica*.

Dopo avere respinto la realtà dell'ente di ragione (come vedemmo nel capitolo I), Spinoza dà la divisione dell'ente. In conformità con la definizione da lui datane, l'ente deve essere diviso in ente, che per sua natura esiste necessariamente, ossia la cui essenza involge l'esistenza; ed in ente, la cui essenza non involge che un'esistenza possibile. Quest'ultimo si divide, a sua volta, in sostanza e modo, per la definizione dei quali Spinoza rimanda agli articoli 51, 52 e 56 della parte I dei *Principia* di Cartesio. Spinoza fa poi l'importantissima osservazione « quod expresse dicimus ens dividi in Substantiam, & Modum; non vero in Substantiam, & Accidens: nam Accidens nihil est praeter modum cogitandi; utpote quod solummodo respectum denotat ». L'esempio dato da Spinoza del moto, che rispetto al triangolo in movimento è accidente, ma rispetto al corpo « est ens reale, sive modus: non enim potest motus concipi sine corpore, at quidem sine triangulo », fa pensare che egli ritenesse gli accidenti concepibili senza la *res* di cui sono accidenti. In ogni caso questo luogo dei *Cogitata Metaphysica*<sup>18</sup>, col distinguere i modi dagli accidenti, attribuendo realtà ai primi, e negandola ai secondi, costringe a precisare i rapporti che Spinoza poté avere con la classica dottrina scolastica dei modi. Noi dovremo tornare su questo argomento, dopo avere veduto il successivo svolgimento del pensiero di Spinoza su questo importante punto.

Al principio della parte II Spinoza afferma nuovamente che *in rerum natura* non si danno che le sostanze ed i loro modi, e insieme respinge le forme sostanziali, gli accidenti reali, e le qualità tradizionali

---

<sup>18</sup> O. I, 236, 23 - 237, 5. Critica del testo nelle pp. 620-621. Questa stessa distinzione è compendiata a p. 244, 13-15.

dal campo della metafisica<sup>19</sup>. A ciò segue, in questo stesso luogo, la divisione della sostanza in due generi sommi: l'estensione ed il pensiero. La *cogitatio* è, poi, divisa in creata ed increata. *Cogitatio* creata è la mente umana, increata Dio<sup>20</sup>. Nei suoi *Principia* Spinoza dimostra che la *res extensa* non spetta alla natura di Dio, il quale, tuttavia, può crearla<sup>21</sup>. Quindi, la sostanza estesa può essere solo creata, e non dà luogo a divisioni di sorta. Questo spiega il fatto che nei *Cogitata Metaphysica* non venga suddivisa, alla pari della sostanza pensante. C'è, invece, divisione per la sostanza creata, che o è estesa o pensante. Sostanza creata estesa è la materia, o sostanza corporea. Sostanza creata pensante sono soltanto le menti umane, poiché gli angeli sono esclusi dalla considerazione metafisica ed abbandonati alla teologia. Nella conclusione dell'opera Spinoza ripete che ammette queste due sole sostanze: l'estesa e la pensante<sup>22</sup>.

È superfluo osservare che la partizione dell'essere dei *Cogitata Metaphysica* è fondata su di un concetto di ente di derivazione cartesiana. Noteremo, piuttosto, che Spinoza nei suoi *Principia* definisce Dio: « Substantia, quam per se summe perfectam esse intelligimus, & in qua nihil plane concipimus, quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat »<sup>23</sup>. Spinoza riproduce la definizione data da Cartesio alla fine delle *Risposte alle Seconde Obiezioni*. I *Cogitata Meta-*

<sup>19</sup> O. I, 249, 29-34. Vedi anche la p. 257, 19-24. Per il riferimento alle qualità tradizionali cfr. la p. 281, 16-19.

<sup>20</sup> O. I, 249, 34 - 250, 3. Poiché nella parte I dei *Cogitata Metaphysica* non è contenuta questa divisione della sostanza in due sommi generi, è chiaro che Spinoza si riferisce alle dottrine sulla sostanza dei suoi *Principia*. Vedi le pp. 150, 13-36; 167, 22 - 168, 11; 176, 23 - 177, 12; 179, 8 - 180, 16; 181, 11-15; 184, 15-22; 185, 24-32, 187, 9 - 188, 15. FREUDENTHAL J., in *Spinoza und die Scholastik*, Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Fue's Verlag (R. Reissland), 1887, p. 108, indica le origini scolastiche antiche e moderne della partizione spinoziana della sostanza in creata ed increata, tratta da Cartesio. Per la partizione cartesiana e spinoziana della sostanza in *Cogitatio* ed *Extensio*, egli invita ad un confronto con Scheibler, *Metaphysica*, I, II, c. 2, p. 63.

<sup>21</sup> O. I, 179, 12-14. Cfr. pp. 176, 23 - 177, 12. Critica del testo a p. 618. Si ricordi, però, che a p. 168, 12-20 Spinoza dice che l'incorporeità di Dio non deve essere intesa nel senso che tutte le perfezioni dell'estensione debbano essere negate a Dio, ma solo in quanto la natura e le proprietà dell'estensione implicano qualche imperfezione. Spinoza esprime, dunque, con cautela il suo genuino pensiero. Nei *Cogitata Metaphysica*, pp. 237, 21 - 238, 3, la dottrina viene spiegata col senso eminente.

<sup>22</sup> O. I, 275, 10-20; 281, 15-16.

<sup>23</sup> O. I, 150, 34-36.

*physica*, nei passi citati sopra, s'appropriano l'importante specificazione del concetto cartesiano della sostanza divina. Dio è sostanza non solo in virtù della sua semplice perseità e somma perfezione, ma anche in quanto a Lui spetta l'attributo del pensiero, che in Lui è increato ed indipendente. Quindi, Dio è sostanza nello stretto senso di *substantia cogitans*.

Invece, il capitolo I della parte I dei *Cogitata Metaphysica*, quando dà la partizione generale dell'ente, intende in modo molto differente da quello dei *Principia* spinoziani e delle *Responsiones* cartesiane la dottrina della sostanza. Questa è una suddivisione dell'ente, la cui essenza involge un'esistenza soltanto possibile. È una suddivisione dell'ente creato, e perciò, l'ente che per sua natura esiste necessariamente, Dio, non è sostanza.

Questo luogo dei *Cogitata Metaphysica* rimanda alla definizione della sostanza dell'articolo 51 della parte I dei *Principia* di Cartesio. Quantunque possa accordarsi molto bene con la teoria che fa di Dio una sostanza, tale articolo è interpretabile anche in un senso più tradizionale. Infatti, in esso Cartesio non dice apertamente che Dio sia sostanza. Nota solamente, a proposito della definizione della sostanza, che solo Dio, parlando in modo proprio, non ha bisogno che di sé stesso per esistere. E che, quindi, hanno ragione gli scolastici, quando dicono che il nome sostanza non è univoco per Dio e per le creature, cioè, egli spiega, che non c'è un significato di codesta parola, il quale convenga nello stesso senso a Lui e ad esse<sup>24</sup>.

La restrizione del concetto di sostanza ai soli enti creati comportava che l'unico senso del concetto, che potesse ancora convenire a Dio, fosse quello stabilito con le dovute cautele nell'articolo 54 della parte I dei *Principia* di Cartesio, che è, poi, il medesimo che troviamo nei capitoli I e XII della parte II dei *Cogitata Metaphysica*. È certo possibile, ma niente affatto verosimile, dati i caratteri dei *Cogitata Metaphysica*, che Spinoza sia giunto da solo ad una interpretazione tanto precisa. Noi propendiamo a credere che egli vide nella sostanza solamente una suddivisione dell'ente creato, e restrinse per conseguenza il concetto cartesiano della sostanza divina, perché ebbe cognizione delle dottrine degli scolastici del suo tempo su tale questione. Se nei *Cogitata Metaphysica* si allontanò dalla sua esposizione dei *Principia Philosophiae*

---

<sup>24</sup> *Oeuvres de Descartes* par CH. ADAM & P. TANNERY, Paris, L. Cerf, vol. VIII, 1905, p. 24, 19-30.

*Cartesianae*, è segno che fu in grado di distinguere la posizione speculativa di Cartesio da quelle degli scolastici del suo tempo, delle quali quella cartesiana costituiva un adattamento ed una derivazione.

Fatte queste necessarie precisazioni, dobbiamo ora additare i punti della divisione generale dell'essere dei *Cogitata Metaphysica* che costituiscono un acquisto definitivo per il pensiero di Spinoza. Tale è l'aver posto a principio della divisione la relazione dell'essenza con l'esistenza, che rimane tra le principali basi della partizione dell'essere negli scritti posteriori di Spinoza, sebbene non si possa dire che tutti gli altri principi di divisione dipendano da essa, come accade nei *Cogitata Metaphysica*. La relazione dell'essenza con l'esistenza, che pur si trova nelle opere precedenti i *Cogitata Metaphysica*, non si afferma in esse in modo sicuro, e senza confusione, come principio della divisione dell'essere. Perciò, i *Cogitata Metaphysica* recano a questo proposito un primo, quanto essenziale chiarimento.

La distinzione di Dio dalla sostanza, nonostante la sua grande importanza per stabilire la posizione storica di Spinoza, il grado delle sue conoscenze di filosofia scolastica, ed il carattere non meramente cartesiano dei *Cogitata Metaphysica*, è propria solo di quest'opera. Non è stata mantenuta in seguito, né si era affermata negli scritti antecedenti. Ad onta della correzione prettamente scolastica che i *Cogitata Metaphysica* arrecano alla dottrina cartesiana della sostanza, la divisione cartesiana della natura in sostanza e modo conservò per Spinoza tutto il suo valore, e non fu mai abbandonata. I *Cogitata Metaphysica* costituiscono la sola eccezione alla sua dottrina, la quale si spiega con il significato storico di tale opera e le circostanze della sua composizione.

Caratteristico dei *Cogitata Metaphysica* è anche il netto rifiuto della divisione dell'ente in ente reale ed ente di ragione. S. von Dunin Borkowski si chiede se questa dottrina sia davvero stata accettata da Spinoza, o se, come spesso accade in codesta opera, egli abbia riferito con apparente convinzione solo un'opinione che allora aveva credito, senza prestarvi fede<sup>25</sup>. Noi pensiamo che tale dottrina dei *Cogitata Metaphysica* non si sia affermata con sicurezza nel pensiero spinoziano posteriore. Abbiamo mostrato che, sia il *Breve Trattato*, sia il *Tractatus de intellectus emendatione*, conservano la partizione dell'essere in ente reale ed ente di ragione. Vedremo che anche negli scritti di Spinoza posteriori ai *Cogitata Metaphysica* vi sono ragioni per ammetterla.

<sup>25</sup> S. VON DUNIN BORKOWSKI S. J., *Spinoza*, Band III: *Aus den Tagen Spinozas*, Teil II: *Das neue Leben*, Münster i. W., Aschendorff, 1935, pp. 103-104.

Quantunque la partizione generale dell'ente dei *Cogitata Metaphysica* abbia i caratteri, che sono stati esposti, e non possa essere considerata un'espressione del tutto genuina del pensiero personale di Spinoza, il nostro autore neppure si è accontentato di attenersi a Cartesio, arreandogli solamente le vedute correzioni in senso scolastico. Il suo punto di vista egli non ha mancato di manifestarlo, e l'ha fatto mentre tratta delle affezioni dell'ente, e della metafisica speciale. Sicché, quando si occupano dell'ente in quanto ente, i *Cogitata Metaphysica* danno una divisione conforme alle idee cartesiane e scolastiche; quando, invece, si pongono dal punto di vista delle affezioni dell'ente, e di Dio, manifestano alcune caratteristiche maniere spinoziane di dividere l'essere. Codesti modi, essendo incorporati in dottrine cartesiane e scolastiche, ricevono la forma di semplici conseguenze di tali dottrine. Ciò non toglie che essi anticipino molto del pensiero spinoziano posteriore, dando ad esso una prima, e già compiuta espressione.

Dopo avere considerato la natura dell'ente in quanto ente, Spinoza passa a considerarne alcune affezioni. Come sappiamo, per affezioni dell'ente egli intende gli attributi nel senso cartesiano, i quali ci fanno comprendere l'essenza e l'esistenza dell'ente, dal quale essi non si distinguono *nisi ratione*. Pertanto, possiamo ben dire che tutte le divisioni dell'essere dei *Cogitata Metaphysica*, che si riattaccano a qualche affezione dell'ente, sono fatte dal punto di vista dell'essenza o dell'esistenza. Sappiamo già che Spinoza non intende occuparsi di tutte le affezioni dell'ente, ma di alcune soltanto. Egli aggiunge che curerà di separarle « a denominationibus, quae nullius entis sunt affectiones »<sup>26</sup>. Questo dà una seconda prova del carattere ontologico di codeste affezioni, e fa già comprendere che la trattazione non sarà priva di una certa indipendenza da Cartesio e dagli scolastici.

Nel capitolo II abbiamo sostenuto che il necessario è la sola vera affezione trascendentale dell'ente ammessa da Spinoza. Per noi non si dà, dunque, una divisione spinoziana dell'essere in necessario e contingente. Gli attributi, mediante i quali i *Cogitata Metaphysica* dividono l'ente sono l'eternità e la durata. L'eternità è l'attributo, sotto il quale concepiamo l'esistenza infinita di Dio. La durata, invece, è l'attributo, sotto il quale concepiamo l'esistenza degli esseri creati « *prout in sua actualitate perseverant* ». Il tempo, al contrario, non è una affezione reale, ma un modo di pensare che serve a spiegare la durata. Qui basti

---

<sup>26</sup> O. I, 240, 3-20.

ricordare in qual modo eternità e durata si prestino a dividere l'essere. Spinoza ricava la loro distinzione dalla sua divisione generale dell'essere in ente, la cui essenza involge l'esistenza, ed ente, la cui essenza non involge che un'esistenza possibile, la quale divisione, come si è detto più volte, nei *Cogitata Metaphysica* ha origini e significato cartesiani. Il capitolo I della parte II spiega che alle cose spetta la durata proprio perché la loro essenza si distingue dall'esistenza. La durata per Spinoza è un'affezione dell'esistenza, e non già dell'essenza. Poiché all'essenza medesima di Dio compete l'esistenza, a Lui non può essere attribuita durata di sorta. La sua esistenza non è nient'altro che la sua essenza. Onde Dio è eterno, ed in Lui non cade il prima ed il poi. Sempre per il motivo suddetto, che l'esistenza non appartiene alla loro essenza, gli esseri creati fruiscono solamente dell'esistenza. Ma Dio è la sua esistenza, e perciò non fruisce né d'esistenza, né di durata <sup>27</sup>.

Questa divisione dell'essere riguarda l'esistenza dell'ente, e lo divide secondo la specie di esistenza, infinita o transeunte, che ad esso compete. Nei *Cogitata Metaphysica* questa divisione è congiunta molto strettamente con la partizione dell'essere in Dio e creature. Per Spinoza la durata non è intelligibile senza gli esseri creati, e l'eternità senza Dio. Ma egli sostiene anche che le creature non possono essere pensate come esistenti o perduranti per sé medesime, ma solo per la potenza infinita di Dio, dalla quale esse traggono tutta la loro durata. Spinoza si fonda sulla teoria cartesiana della conservazione <sup>28</sup>. Nonostante questo stretto legame tra le due divisioni, la divisione dell'eternità e della durata vale incondizionatamente per tutti gli esseri, i quali hanno tutti una forma di esistenza. Al contrario, la divisione in Dio e creature nei *Cogitata Metaphysica* non abbraccia tutto l'essere. In quest'opera « *res creata est illa, quae ad existendum nihil praeter Deum praesupponit* », sicché per gli accidenti e pei modi, i quali ultimi pur sono enti, non v'è creazione, dal momento che, oltre Dio, essi presuppongono la sostanza creata <sup>29</sup>. La distinzione di Dio dagli enti creati si riduce così alla distinzione della sostanza increata dalla sostanza creata. Non comprendendo quegli enti reali che sono i modi, essa si distingue, per quanto riguarda questi ultimi, dalla divisione dell'essere in eternità e durata.

---

<sup>27</sup> O. I, 250, 10-16, 31-34; 251, 1-2, 8-12, 17-20; 252, 4-9. Per la critica del testo e la redazione di Balling vedi p. 622.

<sup>28</sup> O. I, 272, 30 - 273, 14.

<sup>29</sup> O. I, 268, 10-12, 30 - 269, 5.

Un'altra divisione dell'essere, cui l'ultima nominata è unita, è quella del finito e dell'infinito. Rifacendosi a Cartesio, Spinoza afferma che nessun ente può essere concepito come finito ed imperfetto, ossia come *de nihilo participans*, che considerando *prius* l'ente perfetto ed infinito. Pertanto, Dio solo deve essere chiamato *absolute infinitus*, poiché scopriamo che Egli consta di una infinita perfezione<sup>30</sup>. L'infinità di Dio, ad onta del vocabolo, è qualcosa di massimamente positivo. Infatti, Dio è detto infinito considerando la sua essenza, ossia la sua somma perfezione<sup>31</sup>. Proprio da ciò discende di nuovo che Dio non può essere che eterno, e che a Lui non può essere attribuita durata di sorta. Dio è infinito per sua natura. Attribuendogli la durata, lo divideremmo in parti, poiché la durata può sempre essere concepita come maggiore o come minore, « sive quasi partibus constans ». Col fare questo noi distruggeremmo, quindi, il concetto di Dio, il quale non può essere concepito altrimenti che come infinito<sup>32</sup>.

L'infinità s'accorda con l'eternità, perché entrambe sono proprietà, seppure diverse, dell'essenza divina. La prima ne manifesta la perfezione, ossia l'interna ricchezza di note ontologiche. La seconda ne esprime il rapporto con l'esistenza. Ciò basta a spiegare la connessione che Spinoza pone tra esse. I *Cogitata Metaphysica* non mettono in relazione con chiarezza la durata con la finitezza. Anche il rapporto, espressamente ammesso, tra la durata e l'ente creato, è poco chiaro per le ragioni che abbiamo veduto. Nondimeno, la relazione tra durata e finitezza risulta indirettamente dalla antitesi tra l'infinito per sua natura e la divisibilità di tutto ciò che dura. Tutta questa dottrina sull'infinità e l'eternità, la durata e la finitezza, ha grande importanza per la storia interna delle idee di Spinoza, perché la teoria della *Epistola XII* ne è preparata e ne riceve luce. Questo mostra anche che tali ultime divisioni dell'essere hanno una chiara ispirazione spinoziana, quantunque siano date in forma cartesiana. Così è, infatti, anche per la divisione in infinito e finito. Nei *Cogitata Metaphysica* il finito è tale per comparazione con l'infinità di Dio. Spinoza si richiama apertamente alla

<sup>30</sup> O. I, 253, 24-28.

<sup>31</sup> O. I, 253, 31 - 254, 1.

<sup>32</sup> O. I, 250, 31 - 251, 7. Critica del testo a p. 622. La *Versio Belgica* è più ampia. Che l'essere di Dio possa essere concepito divisibile a scopo di chiarimento, sarebbe affatto oscuro, se non si potesse vedere in questo passo una poco chiara allusione alla dottrina dell'*Epistola XII*, e forse anche alle dottrine della scolastica del tempo sull'eternità divina.

priorità metafisica dell'infinito, e della sua nozione, rispetto al finito, quale la si può trovare in Cartesio. Ciò non toglie che Spinoza condivida questa posizione speculativa. Il modo di giustificarla è, però, cartesiano.

Nei *Cogitata Metaphysica* ha un assai importante svolgimento, per l'interpretazione di trascendenza da noi sostenuta, anche la classica distinzione spinoziana tra le due nature. Spinoza, dopo avere affermato l'unità e la semplicità dell'idea, per la quale Dio è detto onnisciente, si domanda, se la conoscenza che Dio ha della realtà creata debba essere considerata una o molteplice. Questa questione è reputata da Spinoza non differente da quelle altre, con le quali ci si chiede, se i decreti e le volizioni di Dio siano molteplici, o no, e se l'ubiquità di Dio, ossia il suo concorso, per cui conserva le realtà singolari, siano identici in esse tutte<sup>33</sup>. Spinoza ricorda al lettore che egli già disse che su queste questioni non possiamo avere alcuna conoscenza distinta<sup>34</sup>. Ma poi soggiunge che sappiamo con somma evidenza che, a quel modo che il concorso di Dio, riferito all'onnipotenza divina, non può essere che unico, « quamvis in effectis diversimode patefiat », così, le volizioni ed i decreti di Dio, considerati come sono in Dio, non sono molteplici, « quamvis per res creatas, vel melius in rebus creatis diversimode expressa sint »<sup>35</sup>. Volendo chiarire questo concetto, e cioè l'unicità dell'idea e del decreto di Dio concernenti la natura naturata, egli conclude con questa osservazione:

Denique si ad analogiam totius naturae attendimus, ipsam, ut unum ens, considerare possumus, & per consequens una tantum erit Dei idea, sive decretum de natura naturata<sup>36</sup>.

L'analogia della natura concerne in questo passo la sola natura naturata. Ciò può essere confermato da un successivo passo del capitolo IX della parte seconda dell'opera, nel quale Spinoza ricorda che « tota natura naturata non sit nisi unicum ens »<sup>37</sup>. La natura naturata è una, ma per analogia. Se questa sua unità manifesta alla nostra mente l'unità dell'idea e del decreto divino *de natura naturata*, si può ben dire, all'inverso, che la *ratio essendi* di questa unità analogica della natura naturata è l'idea che ne ha Dio, ed il decreto, per il quale Dio la costituisce così co-

<sup>33</sup> O. I, 263, 10-26.

<sup>34</sup> O. I, 263, 26-27.

<sup>35</sup> O. I, 263, 27-34.

<sup>36</sup> O. I, 263, 34-264, 3.

<sup>37</sup> O. I. 267, 8-9.



me essa è. In Dio le volizioni ed i decreti non sono molteplici, ma unici. Essi, però, sono espressi *diversimode* nelle creature. L'unità analogica del creato è fondata, dunque, dall'unità del decreto e dell'idea di Dio. Anche in questa dottrina Dio non fa parte della natura. Tuttavia solo riferendosi a Dio, quest'ultima può essere considerata una per analogia. Noi reputiamo che questi testi dei *Cogitata Metaphysica*, per le espressioni in essi adoperate, le quali sono proprie dello schietto spinozismo, manifestino un'idea della natura propria di Spinoza, e la esprimano nei termini caratteristici del suo pensiero, qualora si prescindano, come si deve, dall'adattamento volontaristico fatto subire alla dottrina, richiesto dal cartesianesimo di questo scritto.

5. - La prima, e più unitaria teoria di Spinoza sulla divisione dell'essere è quella dell'*Epistola XII* a L. Meyer, scritta il 20 aprile 1663 in Rijnsburg, la quale tratta la *Quaestio de Infinito*, e mette capo ad una classificazione dell'infinito come tale. Essa costituisce il risultato speculativo delle indagini di ontologia e di metafisica svolte nella prima opera a stampa del nostro autore. Infatti, la questione dell'infinito non può essere risolta senza determinare i concetti della sostanza e del modo, dell'eternità e della durata, dell'intelletto e dell'immaginazione, e le loro reciproche implicazioni. La stretta connessione posta da Spinoza tra la nozione dell'infinito e tutti codesti termini dà la più limpida prova della derivazione dell'ontologia dell'*Epistola XII* dall'ontologia dei *Cogitata Metaphysica*, quando si rammenti che l'*Epistola* è di poco anteriore alla revisione dei *Cogitata Metaphysica* per la stampa<sup>38</sup>.

Tra le condizioni richieste per intendere l'infinito ve n'è una attinente alla teoria della conoscenza. Bisogna distinguere tra ciò che si può soltanto cogliere con l'intelletto, e niente affatto immaginare, e ciò che si può anche immaginare. Le nozioni della sostanza, dell'eternità, dell'infinito, si acquistano col solo intelletto. Anche i modi della sostanza non possono essere compresi bene, se li separiamo dalla sostanza, e dal modo « quo ab aeternitate fluunt ». Se per spiegare ed intendere tali nozioni, si ricorresse agli ausili dell'immaginazione, si pervertirebbe il *progressum Naturae*, aggrovigliando in modo inestricabile nozioni, che debbono essere tenute distinte, e cadendo in sempre maggiori assurdi. I modi « cogitandi, seu potius imaginandi », che riguardano la questione dell'infinito, sono il tempo, la misura ed il

---

<sup>38</sup> O. IV, 63, 10-16 (*Epistola XIII* ad Oldenburg, 17/27 luglio 1663).

numero. Né il tempo, né la misura, né il numero, essendo meri ausili dell'immaginazione, possono essere infiniti. Perciò, coloro, i quali confusero queste tre nozioni *cum rebus ipsis* a cagione della loro ignoranza delle realtà naturali, negarono l'esistenza di un infinito in atto<sup>39</sup>. Il principio che Spinoza fa valere contro i trattatisti dell'infinito che confondono la durata col tempo, è che bisogna distinguere gli « Entia rationis a realibus »<sup>40</sup>. Tutto fa credere che nell'*Epistola XII* Spinoza annetta valore alla distinzione dell'ente di ragione dall'ente reale. In essa si afferma solo la necessità della distinzione affinché si comprenda la natura del reale. La recisa negazione della realtà dell'ente di ragione in quanto tale, ed il rifiuto di dividere l'ente in ente di ragione ed ente reale, che sono propri dei *Cogitata Metaphysica*, mancano nella lettera. Tempo, misura, numero, sono enti di ragione. Sebbene non possano farci cogliere il concetto dell'infinito, essi hanno pure una loro natura, dipendente dalla struttura dell'immaginazione, tanto è vero che Spinoza nega che tempo, misura e numero possano essere infiniti. Ed è non meno vero che essi hanno un uso legittimo nella conoscenza, dipendente dai caratteri metafisici del modo e della durata.

Se questa interpretazione è fondata, le distinzioni dell'infinito, insieme con la distinzione della sostanza e del modo, della eternità e della durata, definiscono solo le categorie del reale. La realtà della durata risulta dal fatto che il tempo e la misura servono a determinarla affinché possiamo immaginarla con facilità<sup>41</sup>.

Come accade per il necessario nei *Cogitata Metaphysica*, Spinoza separa l'infinito che è tale *vi suae essentiae* da quello che lo è solo *vi suae causae*. Distingue, inoltre, l'infinito vero e proprio da ciò che ha parti comprese tra un massimo ed un minimo, le quali, tuttavia, non sono esprimibili e spiegabili mediante il numero<sup>42</sup>. Tali distinzioni, oltre a quella tra l'intelligibile e l'immaginabile, consentono di superare agevolmente tutte le difficoltà che si incontrano nel problema dell'infinito. Questo chiarimento si produce nell'*Epistola XII* mediante l'analisi delle nozioni di sostanza, eternità e durata<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> O. IV, 53, 1-11, 19-29; 56, 16-18, 33-35 - 58, 3, 19-22; 58, 16-18, 34-35 - 59, 4, 23. Per il doppio testo vedi p. 390. Ivi è anche la critica del testo.

<sup>40</sup> O. IV, 58, 4-15, 22-33. Critica del testo a p. 391.

<sup>41</sup> O. IV, 56, 16-18, 33-35 - 57, 3, 19-21.

<sup>42</sup> O. IV, 53, 1-10, 19-28.

<sup>43</sup> O. IV, 53, 10-18, 28 - 54, 18. Critica del testo a p. 390.

Quanto alla sostanza, Spinoza osserva che alla sua essenza spetta l'esistenza, ossia, che segue dalla sua sola essenza e definizione che essa esista. Il che comporta due conseguenze. La prima è che la sostanza non è molteplice, ma ne esiste una sola di una medesima natura. La seconda è che ogni sostanza non può essere compresa altrimenti che come infinita. I modi, al contrario, sono le affezioni della sostanza, la definizione dei quali, non essendo quella della sostanza, non può implicare esistenza. Per la qual cosa, sebbene essi esistano, possono essere concepiti come non esistenti. Se noi guardiamo alla loro essenza, e non all'ordine di tutta la natura, dalla loro esistenza attuale non possiamo concludere quella futura, o quella passata. Ciò mostra con evidenza che l'esistenza della sostanza è da noi concepita come diversa *toto genere* dalla esistenza dei modi. Da questo nasce la differenza tra l'eternità e la durata. Infatti, mediante la durata possiamo spiegare soltanto l'esistenza dei modi, mentre l'esistenza della sostanza la spieghiamo « per Aeternitatem, hoc est, infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitio-nem »<sup>44</sup>.

Vediamo le conseguenze di tutta questa dottrina. L'esistenza e la durata dei modi, quando ci riferiamo solamente alla loro essenza, e non all'ordine naturale, possiamo determinarle *ad libitum*, e concepirle maggiori o minori, e anche dividerle in parti, senza affatto distruggere il concetto che ne abbiamo. Al contrario, l'eternità e la sostanza, non potendo essere pensate altrimenti che come infinite, non possono subire nulla di simile che a patto di distruggerne il concetto<sup>45</sup>.

Questa proprietà dell'esistenza e della durata dei modi, fondata sulla loro costituzione metafisica, per la quale la loro definizione non implica esistenza, spiega l'origine del tempo, della misura e del numero, e ne delimita la funzione. Quando concepiamo la quantità astratta dalla sostanza, e separiamo la durata « a modo, quo a rebus aeternis fluit », abbiamo la possibilità di determinare *pro libitu* la durata e la quantità. Da ciò traggono origine il tempo e la misura. Quando separiamo dalla sostanza le sue affezioni, e per immaginarle agevolmente le riduciamo a classi, abbiamo il numero<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> O. IV, 53, 18-55, 3, 19-20. Critica del testo a p. 390.

<sup>45</sup> O. IV, 55, 4-11, 21-28. Per la critica del testo vedi le pp. 390-391.

<sup>46</sup> O. IV, 56, 16-18, 33-35-57, 8, 19-26. Per DARBON A., *Études spinozistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946, p. 44, Spinoza riferisce all'immaginazione solo la durata determinata, non quella indeterminata, che è pensabile con l'intelletto.

Al lettore non può essere sfuggita la singolare definizione della sostanza e del modo che Spinoza dà in questa lettera. Le due proposizioni, che esiste una sola sostanza avente la stessa natura, e che ogni sostanza è infinita, e, inoltre, l'identità dell'essenza con la definizione, supposta nel testo citato, tradiscono il rapporto di questo passo della lettera con i pensieri espressi da Spinoza nelle prime otto proposizioni della parte I dell'*Ethica*, intorno alle quali Spinoza da tempo stava lavorando. Si può ancora osservare che già le *Epistole IV* ad Oldenburg e *X* a S. de Vries avevano determinato le possibili relazioni della definizione con l'esistenza in un senso che s'avvicina a questo della *Epistola XII* <sup>47</sup>. Nondimeno, quando s'è riconosciuto questo, non si può negare che, per il loro essenziale carattere, le nozioni di sostanza e di modo della *Epistola XII* risultano dal concetto cartesiano dell'ente dei *Cogitata Metaphysica*, e mostrano il modo, col quale Spinoza se lo è appropriato, ed ha dato ad esse la forma schietta del suo pensiero. Infatti, solo la generale divisione dell'ente dei *Cogitata Metaphysica* in ente, la cui essenza involge l'esistenza, ed ente, la cui essenza non involge che una esistenza possibile, spiega davvero la definizione della sostanza e del modo dell'*Epistola XII*. Non le definizioni dell'*Ethica*, non quelle di codesti incunabuli dell'*Ethica* che sono le prime lettere dell'*Epistolario*, tutte ferme nel concetto della sostanza come essere in sé, e del modo come essere in altro. Un indizio della verità di quanto asseriamo è il fatto che Spinoza considerasse originaria, e non derivata, la definizione della sostanza dell'*Epistola XII*. Egli ricorda a L. Meyer di avergli già dimostrato la definizione verbalmente « *absque ope aliarum Propositionum* » <sup>48</sup>, mentre proprio il contrario accade nell'*Ethica*, ove solo una lunga serie di proposizioni permette di stabilire il teorema, che alla natura della sostanza compete di esistere.

Il cardine di tutta la divisione dell'essere reale dell'*Epistola XII* è in queste definizioni della sostanza e del modo. Infatti, eternità e durata spiegano l'una l'esistenza della sostanza, l'altra soltanto quella del modo. Così accade nei *Cogitata Metaphysica*, la cui dottrina s'accorda con questa dell'*Epistola XII*. La nozione dell'infinito dipende, a sua volta, da quelle della sostanza e dell'eternità. La sostanza non può essere intesa altrimenti che come infinita, perché dalla sua sola essenza e definizione segue che essa esiste. L'esistenza della sostanza, poiché

---

<sup>47</sup> O. IV, 13, 3-14; 47.

<sup>48</sup> O. IV, 54, 1-5, 18-22.

spetta alla sua essenza, non può essere limitata in nessun modo, e perciò è un'infinita fruizione dell'essere: l'eternità. Appare chiaro che la sostanza è infinita *vi suae essentiae*, e che l'infinità è l'affermazione assoluta dell'esistenza contenuta nella sua essenza. D'altra parte, ci sembra evidente che i modi e la durata, quando non vengano separati dal modo, col quale derivano dall'eternità, godono di un'infinità *vi suae causae*. Tale è il caso della quantità, la quale, pensata astrattamente, « sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus », è divisibile, finita, composta di parti, molteplice; considerata, invece, « prout est in intellectu », e percepita come è in sé stessa, è infinita, indivisibile ed unica <sup>49</sup>.

Spinoza ricapitola tutta la dottrina dell'infinito notando che talune cose sono infinite per loro natura, e non possono essere concepite come finite. Altre sono infinite per virtù della causa cui ineriscono. Queste, quando siano pensate astrattamente, possono essere divise in parti, ed essere riguardate come finite. Altre, infine, sono dette infinite, o meglio indefinite, perché nessun numero può corrispondere ad esse, sebbene possano essere pensate come maggiori, o minori, non essendo necessariamente eguali le cose che non hanno corrispondenza con un numero <sup>50</sup>.

Cartesio considerò ridicolo che l'uomo, il quale è finito, si impegnasse nelle dispute sull'infinito, sebbene avesse, poi, una sua precisa dottrina dell'infinito, che riservava a Dio solo l'infinità, ed alle altre cose, che non hanno assoluta perfezione, concedeva solo di poter essere indefinite, ossia illimitate per un nostro difetto di conoscenza, non per natura <sup>51</sup>. Per la distinzione dell'infinito dall'indefinito Spinoza può certo avere avuto la prima idea da Cartesio. Meno credibile, invece, è che Cartesio abbia suscitato in lui il gusto intellettuale della disputa sull'infinito, e tanto meno che possa provenire interamente da Cartesio la convinzione di Spinoza, che l'infinito, al pari della sostanza e della eternità, sia oggetto di una pura comprensione intellettuale. Per ciò che concerne l'infinito in quanto tale, si può e si deve ammettere che Spinoza abbia avuto fonti diverse da quella cartesiana, senza per questo trascurare quanto può essergli provenuto da un attento studio di Car-

<sup>49</sup> O. IV, 56, 5-15, 23-32. Critica del testo a p. 391.

<sup>50</sup> O. IV, 60, 17 - 61, 8, 19-26.

<sup>51</sup> Vedi i *Principia Philosophiae*, I, art. 26-27, in *Oeuvres de Descartes* par CH. ADAM et P. TANNERY, Paris, L. Cerf, vol. VIII, 1905, pp. 14, 26 - 15, 25.

tesio. Così non si saprebbe negare che il concetto che a Dio compete l'infinità, perché è dotato di una perfezione assoluta, ebbe pieno valore anche per Spinoza, il quale deve certamente averlo avuto in mente, quando definì Dio come l'ente assolutamente infinito. Nondimeno, Cartesio non spiega tutto in tale questione, anche se può chiarire più di un punto importante<sup>52</sup>.

Possiamo concludere che la relazione dell'essenza con l'esistenza fonda l'intera divisione dell'ente reale nell'*Epistola XII*, in modo più manifesto e sistematico dei *Cogitata Metaphysica*, ma sempre in accordo con essi. Sostanza e modo, eternità e durata, infinito per essenza e per virtù della causa, sono i diversi aspetti metafisici rivestiti dalla relazione dell'essenza con l'esistenza. La assoluta implicazione, e la non implicazione, dell'esistenza nell'essenza, dividono il reale in sostanza e modo. Il genere d'esistenza che consegue da codesta implicazione, o mancanza di implicazione, divide l'essere in eternità e durata. Infine, l'affermazione incondizionata, o condizionata dell'esistenza, in quanto implicata dall'essenza, o derivata da una causa essa stessa infinita, distingue le due specie dell'infinito, la seconda delle quali è una conseguenza della prima.

Queste poche osservazioni bastano a stabilire il carattere analogico dell'ontologia dell'*Epistola XII*. Esso dipende dal diverso rapporto dell'essenza con l'esistenza nella sostanza e nel modo, e dal conseguente valore analogico delle altre nozioni metafisiche che si fondano su tale elementare rapporto. Sostanza e modi sono enti diversi, e tuttavia tra essi analoghi, perché l'essere del modo dipende da quello della sostanza, senza potersi confondere con essa, dalla quale lo tiene separato la diversa costituzione metafisica, esprimendosi attraverso il rapporto dell'essenza con l'esistenza. Non c'è bisogno di dimostrare, a chi ricordi il capitolo III della parte I della nostra opera, che tale analogia è duplice, ossia di attribuzione e di proporzionalità. Occorre solo dire che ora noi prescindiamo, per questo rispetto, dai precisi rilievi, già fatti nel suddetto capitolo, e nel nostro studio posteriore *Contrasti di idee sull'es-*

---

<sup>52</sup> WOLFSON H. A., in *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol. I, pp. 133-139, vuole ricondurre a fonti medioevali la dottrina spinoziana dell'infinito. Ci sembra, però, che nessun elemento certo ed incontrovertibile di filiazione emerga dalle sue analisi, che rimangono piuttosto generiche. Per Spinoza l'infinito equivarrebbe ad inconoscibile ed indefinibile, nella qual cosa il nostro critico vede persino un accordo con Aristotele. Questa tesi ci sembra poco convincente.

sere nel pensiero di Spinoza, concernenti l'equivocità dell'essere nell'Epistola XII.

L'ontologia dell'Epistola XII si differenzia da quella dei *Cogitata Metaphysica* soprattutto per l'implicita ammissione della validità della più vasta partizione dell'essere in ente di ragione ed ente reale. Su questo punto Spinoza ritorna alla posizione dei suoi primi scritti. Rispetto ai *Cogitata Metaphysica* l'Epistola XII è per qualche lato manchevole. Spinoza tralasciò la teoria della necessità, sebbene nell'*Ethica* fosse per assimilare del tutto la necessità con l'eternità e l'infinità<sup>53</sup>. Dobbiamo ancora osservare che l'infinito si contrappone per Spinoza al finito e al determinato. L'Epistola XII non si occupa del finito che da un punto di vista prevalentemente gnoseologico. Al contrario, i *Cogitata Metaphysica* dividono l'essere anche mediante i concetti dell'infinito e del finito.

L'Epistola XXXVI ad Hudde, scritta nella primavera del 1666, contiene una divisione dell'essere che si discosta da tutte le altre trattazioni spinoziane dell'argomento. In essa gli attributi sono considerati generi dell'ente, e Dio è distinto da essi, poiché è l'ente assolutamente indeterminato, mentre i generi dell'ente sono indeterminati soltanto nel proprio genere. L'essenza di Dio è indeterminata assolutamente; quella dei generi lo è *certo duntaxat respectu*. Proprio perciò l'Epistola XXXVI dimostra che tutti i generi dell'ente, in quanto esprimono una perfezione, sono compresi nell'essenza di Dio, e che Dio è l'unico ente che possa sussistere *sua sufficientia*. Questo, infatti, è il fine della lettera, nella quale la distinzione tra Dio ed i generi dell'ente si manifesta, alla fine, puramente metodica, mentre pur continua a sussistere la distinzione tra genere e genere<sup>54</sup>.

Nel capitolo VII della parte I del *Breve Trattato* Spinoza critica la comune dottrina logica della definizione, adducendo contro di essa l'inconoscibilità dei generi sommi. Espone poi la propria teoria, per la quale gli attributi sono come generi nella definizione dei modi<sup>55</sup>. Il *Tractatus de intellectus emendatione*, quando si occupa delle realtà fisse ed eterne, asserisce che esse fungono da generi degli esseri singolari mutevoli, sebbene siano esse stesse singolari, e non già universali<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> O. II, 52, 9-13.

<sup>54</sup> O. IV, 185, 4 - 186, 10. Critica del testo a p. 407.

<sup>55</sup> O. I, 46, 10-21; 47, 4-7 / 551, 552. Critica del testo a p. 470.

<sup>56</sup> O. II, 37, 5-9.

Solo con l'*Epistola XXXVI* ad Hudde compare il concetto che gli attributi non tengano luogo di generi nella definizione, ma siano veri e propri generi dell'ente. Sicché ci sembra giusto concludere che soltanto con codesta lettera Spinoza sostituisce le tradizionali categorie aristotelico-scolastiche della sostanza e dell'accidente, o della sostanza e del modo, con gli attributi. Questi ultimi sono indipendenti l'uno dall'altro, ed hanno pari sufficienza metafisica, mentre accidenti e modi, pur essendo irriducibili alla sostanza, ne dipendono, perché esprimono maniere di essere che sussistono solo nella sostanza, e non in sé stesse.

In modo piú pertinente, la posizione speculativa dell'*Epistola XXXVI* trae origine, piú che dai testi citati del *Breve Trattato* e del *Tractatus de intellectus emendatione*, da una osservazione fatta da Spinoza in polemica con Boyle nell'*Epistola VI*. Spinoza nota che le nozioni volgari, le quali spiegano la natura non come è in sé stessa, ma in rapporto ai sensi dell'uomo, non sono da porre *inter summa genera*, e non debbono essere confuse con le nozioni pure, che spiegano la natura come è in sé stessa. Esempi di queste ultime sono il moto, la quiete, e le loro leggi; delle prime il visibile e l'invisibile, il caldo e il freddo, e, per l'appunto, il fluido ed il solido, che Boyle annovera tra le affezioni generalissime<sup>57</sup>.

Risulta da questo luogo che la concezione spinoziana degli attributi come generi dell'ente, oltre che dalla disputa teologica sugli attributi di Dio, proviene dalla questione delle qualità primarie e secondarie, tanto dibattuta nel Rinascimento e nella scienza seicentesca. Tra le due lettere c'è, però, una differenza importante. L'*Epistola XXXVI* limita agli attributi i generi dell'ente, mentre l'*Epistola VI* dà come soli esempi di generi il moto, la quiete e le loro leggi, che già nel *Breve Trattato* figuravano tra i modi infiniti. Poiché siamo in argomento, converrà ricordare che l'*Ethica* si occupa della questione discorrendo delle nozioni comuni. Queste si fondano, appunto, su « *Illa, quae omnibus communia, quaeque aequae in parte, ac in toto sunt* »<sup>58</sup>. Il lemma II della parte II dice che tutti i corpi convengono nell'involgere il concetto di un solo e medesimo attributo, e nel fatto che « *absolute jam moveri, jam quiescere possunt* »<sup>59</sup>. Stando alla lettera del testo, solo il moto e la quiete sono dei *communia naturae*. La convenienza con l'attributo,

<sup>57</sup> O. IV, 28, 9-16, 25-32. Il testo originale ha « *inter genera rerum* », in luogo di « *inter summa genera* ». Critica del testo nelle pp. 382-383.

<sup>58</sup> Per l'intera questione vedi O. II, 118, 9 - 119, 9.

<sup>59</sup> O. II, 98, 1-7.



infatti, non è nell'essere, ma solamente nel concetto. Si osservi, inoltre, che l'*Ethica* considera gli attributi come espressioni un'essenza infinita nel suo genere<sup>60</sup>. Essa ammette anche che « duo attributa realiter distincta concipiuntur, hoc est, unum sine ope alterius ». Ma rigetta la conclusione che essi siano degli enti, e in nessun luogo, per quanto ricordiamo, asserisce che possano essere riguardati come generi dell'ente. La sua dottrina è, piuttosto, che ciascuno di essi « realitatem, sive esse substantiae exprimit »<sup>61</sup>, o anche che essi esprimano, e costituiscano l'eterna essenza e l'eterna esistenza di Dio<sup>62</sup>, e perciò non già ciascuno un diverso genere dell'ente, ma tutti insieme un solo e medesimo essere.

Al contrario, l'*Epistola XXXVI*, sebbene riporti a Dio tutti gli attributi, prende le mosse proprio dal concetto di attributi per sé sussistenti come generi diversi dell'ente, la natura di ciascuno dei quali consiste in quel certo genere dell'ente, ed è rispetto a questo perfetta<sup>63</sup>. Questa impostazione del problema è propria anche dell'*Epistola XXXV*, della quale la *XXXVI* costituisce il chiarimento<sup>64</sup>. In conclusione, ci sembra che l'*Ethica* a questo proposito ritorni alla posizione dell'*Epistola VI*, in quanto pone tra i *communia naturae* il moto e la quiete, abbandona la teoria degli attributi come generi dell'ente, e si contenta di asserire una mera comunanza concettuale tra attributi e modi<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> O. II, 60, 26-28: « unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit ». Cfr. O. II, 72, 4-7, 25-29.

<sup>61</sup> O. II, 52, 1-8.

<sup>62</sup> O. II, 64, 33 - 65, 1.

<sup>63</sup> O. IV, 185, 11-15, 22-29. Critica del testo a p. 407.

<sup>64</sup> O. IV, 182, 14 - 183, 4. La lettera è datata Voorburg, 10 aprile 1666. Critica del testo a p. 406.

<sup>65</sup> DELBOS V. in *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1950<sup>3</sup>, pp. 37, 44, 47, tende a vedere negli attributi dei generi dell'essere. La stessa interpretazione è sostenuta dal Delbos nell'articolo *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza*, « Revue de Métaphysique et de Morale » 1908, p. 787. Anche RIVAUD A., *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1906, pp. 86-87, considera l'attributo un genere supremo dell'essere. Non, però, nel senso di un genere logico, bensì per analogia con il genere logico, proprio perché ogni attributo non ha nulla in comune con gli altri attributi, né può esserne spiegato. Non molto lontano da queste posizioni ci sembra JOACHIM H. H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford at the Clarendon Press, 1901, pp. 22-25, con la sua dottrina degli attributi intesi come aspetti ultimi del reale, l'uno dei quali esclude tutti gli altri. Crediamo di avere spiegato a sufficienza i limiti storici della teoria spinoziana degli attributi come generi dell'ente. Ci esimiamo, pertanto, da una critica particolareggiata di queste teorie storiografiche, che secondo noi errano per eccesso, giacché attribuiscono *simpliciter* a Spinoza una dottrina che caratterizzò soltanto un limitato periodo della sua speculazione.

6. - I testi dell'*Ethica* che sono da porre a fondamento di tutta la discussione del nostro argomento, sono le definizioni e gli assiomi. Molte cose vere si sono scritte a questo proposito, ma non tutte sono utili per la questione che trattiamo. Così non abbiamo difficoltà a riconoscere col Delbos che le definizioni e gli assiomi presuppongono una grande elaborazione di concetti, sicché debbono essere considerati punti di arrivo, piuttosto che di partenza<sup>66</sup>. Vi è del vero anche nella convinzione che definizioni ed assiomi non solamente sono le premesse ultime del sistema, dalle quali sono dedotte le più lontane proposizioni, ma anche possono essere comprese solo alla luce delle proposizioni che le seguono nell'ordine dell'esposizione<sup>67</sup>. Queste, e consimili opinioni, non giovano, però, all'analisi della divisione dell'essere contenuta nelle definizioni e negli assiomi.

Tocca più da vicino il nostro assunto la dottrina sostenuta da Freudenthal, che riassume il convincimento di tutta un'epoca della storiografia spinoziana. Freudenthal difende Spinoza dall'accusa di avere enumerato definizioni ed assiomi in modo accidentale ed immotivato, ed ammette con molti interpreti che le une e gli altri costituiscono le proposizioni che contengono l'intero sistema dell'autore. Perciò, si è detto con pieno diritto che il sistema di Spinoza è contenuto in otto definizioni e sette assiomi. Codesto sistema non è critico, ma dogmatico, perché prende per base concetti che non sono criticamente giustificati<sup>68</sup>.

Questa teoria, che ha generato malintesi profondi e duraturi, è fondata sull'erezione del concetto idealistico di sistema a criterio di indagine storica. Freudenthal per sostenerla è costretto a commettere molti arbitri. Il primo, e principale dei quali, è di postulare l'identità dei concetti di *causa sui*, *substantia*, *Deus*, *res libera*, *res aeterna*, mentre anche un mediocre lettore dell'*Ethica* s'avvede che l'identità loro è oggetto di dimostrazione nella parte I dell'opera, e che, dunque, Spinoza non poté presupporla, quando definì quei concetti. Per il Freudenthal lo scopo filosofico di spiegare il mondo del finito con un'altissima causa, indipendente da altro, determina la scelta delle definizioni, degli assiomi ed il loro nesso. Egli pretende così che tutta la metafisica di Spinoza sia preconcepita.

<sup>66</sup> DELBOS V., *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1950<sup>3</sup>, pp. 7-8.

<sup>67</sup> HAMPSHIRE S., *Spinoza*, Penguin Books, Harmondsworth-Middlesex, 1951, p. 30.

<sup>68</sup> FREUDENTHAL J., *Spinoza Leben und Lehre*, Curis Societatis Spinozanae, Heidelberg, Winters, 1927, vol. II, pp. 111-115.

Il secondo dei suoi arbitri è di presumere che le definizioni spieghino gli assiomi, mentre non tutti gli assiomi si collegano con le definizioni, e quelli che vi si collegano, sono essi a stabilire un rapporto tra definizioni diverse. Gli assiomi III e IV sulla causa, il V sul rapporto tra comunanza reale e comunanza concettuale, il VI sull'idea vera, il VII sul rapporto tra l'essenza e l'esistenza, cinque sui sette enunciati da Spinoza, non hanno alcun evidente ed immediato rapporto con le definizioni. Se si volesse sottilizzare, bisognerebbe sostenere il contrario di quello che afferma Freudenthal. L'assioma III sul carattere determinato della causa dovrebbe essere presupposto, per comprendere la distinzione della definizione VII tra ciò che si determina da sé ad agire, e ciò che è determinato da altro. Quanto all'assioma I, è esso ad affermare che non esistono che sostanze e modi. Le definizioni corrispondenti si limitano ad enunciare i caratteri della sostanza e del modo. Vero è che Freudenthal non è molto sicuro su questo punto. Con più verace intuito storico afferma anche che le definizioni chiariscono un concetto, con il quale operiamo, e gli assiomi danno i principi del procedimento.

Il terzo arbitrio consiste nel restringere le presupposizioni del sistema alle sole definizioni, ed ai soli assiomi della parte I. Questi critici, e Freudenthal con essi, potevano pur ricordarsi che ciascuna parte dell'*Ethica*, e non la I soltanto, comincia con le sue definizioni ed i suoi assiomi, come la II e la IV, o con le sue definizioni ed i suoi postulati, come la III, o al peggio con un paio di assiomi, come la V, e aggiungere tutto questo alla lista dei preconcetti filosofici di Spinoza. Così, per fare un solo esempio, per comprendere rettamente l'assioma III della parte I, concernente la menzionata determinazione della causa, non è inutile avere in mente l'assioma II della parte V, che, pur derivandone, chiarisce il significato della determinazione medesima.

In verità, Spinoza ebbe per il sistema meno gusto dei suoi critici. Non è vero che le definizioni e gli assiomi siano enumerati in modo accidentale. Ma neppure che essi costituiscano un'unità compiuta e sistematica. Spinoza, che in questo è un vero euclide, non ebbe scrupolo di mettere in campo, di volta in volta, quelle sole definizioni, e quei soli assiomi o postulati, che erano richiesti dai teoremi che doveva dimostrare. Questo si argomenta con molta facilità. Spinoza, definendo l'eternità, nella *explicatio* della definizione VIII della parte I è costretto a distinguerla dalla durata. Ma la definizione della durata non è da lui data nella parte I, come ci si attenderebbe. Essa, invece, è posta al

principio della parte II. Del pari, il concetto della *res singularis*, che pur compare nella proposizione XXVIII della parte I, non è tra le definizioni di codesta parte. È, invece, tra quelle della II. Ancora, lo scolio I della proposizione XXXIII della parte I espone la dottrina di Spinoza sulla necessità e sulla contingenza. Tuttavia, né in quel punto, né al principio della parte I, l'autore distingue il contingente dal possibile. Le rispettive definizioni sono date, invece, al principio della parte IV, con una osservazione significativa, la quale spiega tutti i casi che abbiamo illustrato: « In Schol. I. Prop. 33. p. I. inter possibile, & contingens nullam feci differentiam, quia ibi non opus erat haec accurate distinguere »<sup>69</sup>. Infatti, la dimostrazione del determinismo non richiede, per il suo modo di procedere, tale distinzione, mentre la richiede la dottrina della parte IV sulla potenza delle affezioni.

Il nostro punto di vista è oggi condiviso dalla critica. Lo Zac, che è forse il più completo fra gli studiosi recentissimi di Spinoza, riconosce il carattere asistemático dei presupposti di Spinoza, ed il loro richiamarsi ad evidenze di diverso grado e natura<sup>70</sup>. La discussione da noi svolta consente di comprendere meglio la mancanza di unità che è facile constatare nella partizione dell'essere contenuta nelle definizioni e negli assiomi. Spinoza non divide l'essere nella sua opera maggiore per mezzo di un solo principio, né si cura di subordinare ad un solo criterio i diversi principi di divisione, come accade nei *Cogitata Metaphysica* e nell'*Epistola XII*. Nemmeno si può dire che egli abbia proceduto secondo un ordine determinato e sistematico.

Codesti possono apparire gravi difetti di metodo. Ma sono spiegati dalla maggiore ricchezza, e dalla maggiore complessità che ha acquistato il reale agli occhi di Spinoza, resa evidente dalla molteplicità dei punti di vista dai quali egli lo considera, e dalla rinuncia a ricondurre tutti i caratteri metafisici dell'ente alla relazione dell'essenza con l'esistenza. La sola vera definizione dell'ente reale data dall'*Ethica* si fonda su questa relazione, come si è veduto nel capitolo III della parte I della nostra opera. Ma si deve ricordare che essa non è affatto messa tra le definizioni, né elevata alla dignità di assioma. È, invece, una conclusione ricavata direttamente dalla definizione VIII della parte I, e posta al servizio di un teorema concernente la mente umana. Ben altra di-

<sup>69</sup> O. II, 209, 24-25.

<sup>70</sup> ZAC S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 255.

gnità metodica ha l'assioma I della parte I, che divide tutto l'essere in sostanza e modo senza considerarvi espressamente il rapporto dell'esistenza con l'esistenza.

L'indagine mirante a stabilire se Spinoza ebbe mai un concetto dell'ente, che fosse da lui espressamente posto, in qualche misura poteva prescindere dal metodo di dimostrazione che l'istituisce, dal luogo che esso occupa nell'ordine geometrico, dalle restrizioni che da tutto questo sono ad esso imposte. A tale indagine era sufficiente scoprire quel concetto, e, trovatolo, stabilire che nell'opera dell'autore non se ne dà un altro più ampio. Ma, quando dalla fondazione del concetto si venga allo studio dell'intera ontologia di Spinoza, proprio quelle considerazioni divengono imprescindibili. Mostriamo nel capitolo III della parte I della nostra opera che il concetto dell'ente reale fu per Spinoza una conquista faticosa. Ora, dobbiamo dire che codesto concetto, che pur è sufficiente a conferire unità all'ontologia di Spinoza, non arrecò ad essa alcuna restrizione metodica. Spinoza non ha conferito affatto un'importanza privilegiata a tale concetto, ed alla dottrina metafisica che su di esso si fonda. Questo concetto ha solo uno stretto rapporto con la contemplazione *sub specie aeternitatis*, e con la definizione dell'eternità.

A Spinoza il reale si rivela costituito da caratteri metafisici diversi, che s'esprimono in principi diversi, non subordinati, ma coordinati tra loro, cui corrispondono diversi modi coordinati di considerazione dell'essere. Dall'uno di tali principi si passa con naturalezza a tutti gli altri, perché essi manifestano tutti, sebbene in modi diversi, l'essere dell'ente. Nessuno, però, subordina a sé gli altri, riducendoli a mere forme particolari di sé stesso. Così, da un gruppo di definizioni e di assiomi tra loro indipendenti Spinoza procede a dimostrare l'identità della *substantia* con la *causa sui*, col *Deus*, con la *res aeterna* e con la *res libera*. La sua intuizione dell'assoluto risulta arricchita e completata da tale progressivo processo di immedesimazione, non impoverita. Codesti caratteri ontologici, pur unificandosi, non si confondono tra loro, non si annullano nel concetto di una absolutezza indistinta ed indeterminata. Rimangono, invece, aspetti metafisici distinti e complementari dell'essere dell'assoluto.

7. - La *causa sui*, che è la prima specie di ente definita da Spinoza, è ciò, la cui essenza involge l'esistenza, o la cui natura non può essere concepita che come esistente<sup>71</sup>. Il VII assioma della parte I nota sem-

<sup>71</sup> O. II, 45, 5-7.

plicemente che l'essenza di tutto ciò che può essere concepito come non esistente, non involge l'esistenza<sup>72</sup>. Spinoza non ha definito l'ente, cui si riferisce la verità enunciata da codesto assioma. Nondimeno, la proposizione XXIV della parte I stabilisce il teorema, che l'essenza delle *res* prodotte da Dio non implica l'esistenza. La dimostrazione è evidente grazie alla sola definizione della *causa sui*, sicché il teorema deve essere considerato una sua semplice conseguenza<sup>73</sup>. Nonostante il riferimento al concetto di Dio, contenuto nell'enunciato della proposizione, è lecito concludere che l'ente, considerato dal punto di vista del rapporto tra l'essenza e l'esistenza, si divide in *causa sui* e *res a Deo productae*<sup>74</sup>.

Il concetto di *causa sui* in Spinoza è stato per lo più inteso in senso positivo dalla critica<sup>75</sup>. Ma pur conoscendo le ragioni di questa interpretazione prevalente, noi ne dissentiamo interamente. Per noi la circostanza decisiva è la netta ed inequivocabile affermazione di Spinoza, che « Dei existientia, ejusque essentia unum & idem sunt », contenuta nell'*Ethica*, parte I, proposizione XX. La dimostrazione della proposizione

<sup>72</sup> O. II, 47, 2-3.

<sup>73</sup> O. II, 67, 11-16.

<sup>74</sup> FREUDENTHAL J. in *Spinoza und die Scholastik*, Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Fue's Verlag (R. Reisland), 1887, pp. 119-120, pensa che Spinoza sia debitore del concetto di *causa sui* non unicamente a Cartesio, ma anche alla filosofia scolastica dominante. Della dottrina scolastica della *causa sui*, o *ens a se*, parla a lungo Suarez. Raro è l'uso del concetto tra i filosofi ebrei. Tanto Saadias, quanto Maimonide lo respingono come inconcepibile. Freudenthal osserva che esso si trova anche nella filosofia del Rinascimento. Di diverso avviso è WOLFSON H. A. in *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol. I, pp. 129-130. Questi ritiene che Spinoza accolse da Cartesio sia il senso negativo, sia il senso positivo della *causa sui*, e che perciò la definizione I, e la proposizione VII della parte I dell'*Ethica* si debbano contrapporre alla tesi dei *Cogitata Metaphysica*, parte I, capitolo II.

<sup>75</sup> Vedi: DELBOS V., *Le Problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan, 1893, pp. 38-44; *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1950<sup>3</sup>, pp. 28-29. BRUNSCHVICG L., *Spinoza et ses contemporains*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951<sup>4</sup>, pp. 37-38. RIVAUD A., *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1906, pp. 95-98. Per S. von Dunin Borkowski vedi la parte I della nostra opera, pp. 2-3. Per H. A. Wolfson vedi la nota precedente. Anche la critica più recente sostiene la positività della *causa sui*. Vedi: HALLET H. F., B. *De Spinoza*, University of London, the Athlone Press, 1957, pp. 10-11. ZAC S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 20, 31. L'interpretazione vitalistica della *causa sui*, sostenuta dallo Zac, era già in Rivaud. HUBBELING H. G., *Spinoza's Methodology*, Assen, van Gorcum, 1964, pp. 128-129. CRIPPA R., *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento, Le passioni in Spinoza*, Milano, Marzorati, 1965, pp. 111-112, 117-118, 125.

dice che ciò stesso che costituisce l'essenza di Dio, ne costituisce l'esistenza. Questo è l'attributo, il quale spiega sia l'eterna essenza, sia l'eterna esistenza di Dio. Infatti, la dimostrazione si fonda sulla proposizione XIX, affermatrice dell'eternità di Dio e di tutti i suoi attributi. Nella dimostrazione di quest'ultima proposizione si afferma che l'esistenza di Dio segue dalla sua definizione. Infine, non si dimentichi che, proprio dall'affermazione dell'assoluta identità dell'essenza con l'esistenza di Dio, Spinoza ricava nel corollario I della proposizione XX la conseguenza che l'esistenza di Dio, come la sua essenza, è una verità eterna, e nel corollario II, che Dio e tutti i suoi attributi sono immutabili <sup>76</sup>.

Pur stimando l'autorità di tanti critici a noi avversi, reputiamo, nonpertanto, che questo complesso unitario di dottrine dell'*Ethica* costituisca un insormontabile ostacolo per l'interpretazione positiva della *causa sui*, perché è proprio in queste dottrine che quest'ultima nozione rivela interamente il suo contenuto di pensiero. Né a ciò s'oppone il fatto che Spinoza nello scolio della proposizione XXV della parte I affermi che « eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est » <sup>77</sup>. Giacché per noi Spinoza non intende dire che Dio, come è causa efficiente di ogni cosa, così è causa efficiente di sé medesimo. Al contrario, Spinoza vuol dire che, come Dio è per essenza *causa sui*, perché nella sua essenza è inclusa l'esistenza, così per essenza è *omnium rerum causa*, perché tutte le cose sono in Dio e derivano dalla necessità della natura divina.

Questa dottrina di Spinoza è presente anche nella scolastica cartesiana a lui contemporanea. Ma in questa è del tutto esplicitamente connessa con la concezione positiva dell'aseità divina. Così, Lamberto van Velthuysen, dopo avere notato che i corpi non sono asei, e nemmeno noi siamo asei, osserva:

Et contra, quod Deus jam est, ab aeterno fuit, & in aeternum futurus sit, id ejus immensae & sibi sufficienti potentiae atque naturae adscribendum est; qua ad existendum sibi & omnibus creaturis sufficit. Et cum id, quo Deus res creatas creavit, & conservat, ut positivum consideratur; etiam id, quo Deus ipse est & manet, ut aliquid positivum considerandum est <sup>78</sup>.

<sup>76</sup> O. II, 64, 8 - 65, 10.

<sup>77</sup> O. II, 68, 3-8.

<sup>78</sup> LAMBERTI VELTHUYSII, Ultrajectini, *Operum Pars Secunda*, Rotterodami, Typis Reineri Leers, 1680, p. 914 col. 1-2.

Dove mai si legge in Spinoza una così esplicita affermazione dell'aseità positiva, dedotta con altrettanta chiarezza? Eppure, Lamberto van Velthuysen, che così scriveva, non è certo considerato un panteista, mentre dovrebbe esserlo Spinoza, la cui corrispondente dottrina è di ben più difficile interpretazione.

Un solo testo di Spinoza parla veramente a favore dell'ammissione di una causa efficiente interna per Dio stesso: l'*Epistola LX* ad E. W. de Tschirnhaus, del 1675. Spinoza dice che l'idea da cui si possono dedurre tutte le proprietà di una cosa è solo quella che ne esprime la causa efficiente. E dà come esempio la definizione di Dio. La definizione di Dio, per la quale Dio è l'ente sommamente perfetto, non permette di ricavarne tutte le proprietà, perché non ne esprime la causa efficiente interna. Al contrario, la definizione VI della parte I dell'*Ethica* lo consente<sup>79</sup>. È dubbio, tuttavia, che Spinoza intenda veramente parlare di una causa efficiente fisica, e non semplicemente della causa efficiente ideale. Nè egli discorre propriamente della *causa sui* in questa lettera. Inoltre, dalla definizione VI si può ricavare soltanto che causa efficiente interna di Dio sono i suoi attributi, perché è di essi appunto che consta la sostanza o ente assolutamente infinito. Si è disposti ad ammettere che causa efficiente interna di Dio siano gli attributi? Ma, per procedere con rigore, si dovrà anche ammettere che gli attributi antecedono Dio nell'ordine della causalità efficiente, ossia nell'ordine di natura. Il lettore vede da sé verso quali assurdi ci si avvia. Parlare di causalità efficiente soltanto ideale degli attributi rispetto a Dio non serve allo scopo, perché da questo al massimo si ricava l'ordine di formazione dell'idea di Dio nella nostra mente. E questo non autorizza per nulla a dare un senso positivo alla *causa sui*. Ma di tutto ciò Spinoza stesso ha fatto giustizia nello scolio della proposizione X della parte I, ove ha affermato che, sebbene gli attributi siano concepiti come realmente distinti, ossia l'uno senza l'altro, non se ne può concludere che essi costituiscano altrettanti enti distinti. Tutti gli attributi della sostanza « simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem, sive esse substantiae exprimit »<sup>80</sup>. È perché esprimono l'essere della sostanza, che gli attributi possono spiegarne tutte le proprietà, ed esserne, per così dire, la causa efficiente. Questo solo crediamo che Spinoza volesse dire a Tschirnhaus.

<sup>79</sup> O. IV, 270, 19-271, 7.

<sup>80</sup> O. II, 52, 1-8.



Concludiamo che per noi la *causa sui* in Spinoza è da intendere nel senso negativo. Spinoza studiò senza alcun dubbio la polemica di Cartesio con Caterus ed Arnauld su tale questione, né poté sfuggirgli il fatto che Cartesio, per sottrarsi alle obiezioni stringenti dei due teologi, fu costretto ad intendere in senso soltanto analogico la causalità efficiente di Dio rispetto alla propria esistenza. I trattati metafisici della scolastica seicentesca impugnavano il senso positivo dell'aseità divina. È veramente difficile credere che in queste condizioni storiche Spinoza potesse reputare seriamente sostenibile il senso positivo della *causa sui*. L'esigenza di rigore insita in tutta la metafisica dei suoi tempi glielo vietava.

L'insistenza, con la quale Spinoza nell'*Ethica* congiunge la dottrina dell'assoluta identità dell'essenza e dell'esistenza di Dio con la nozione dell'eternità, ci induce ad avanzare una ipotesi storiografica. Essa è che, invece di riportarsi alla teoria cartesiana della *causa sui*, Spinoza si fosse ispirato al concetto che di quest'ultima aveva Calvino, il quale congiunge anche lui in Dio l'eternità con la *causa sui*. Infatti, afferma:

Nam, quum nihil magis proprium Dei sit, quam aeternitas & αὐτουσία, id est a se ipso existentia, ut ita loquar: qui diabolo hoc tribuunt, nonne quodammodo eum divinitatis ornant titulo?

Anche il nome *Jehovah* è inteso da Calvino come significativo dell'eternità e dell'aseità, che spettano a Dio. Egli osserva, infatti, a proposito dell'*Esodo*, c. 34, v. 6: « Ubi animadvertamus ejus aeternitatem καὶ αὐτουσίαν, magnifico illo nomine bis repetito, praedicari »<sup>81</sup>.

Chi consideri con animo scevro di pregiudizi questa prima divisione dell'ente contenuta nell'*Ethica*, non potrà non riconoscere che essa costituisce una delle prove piú limpide date da Spinoza della trascendenza della *causa sui*, e dell'analogia dell'essere, intesa come proporzionalità d'essenza e d'esistenza. La trascendenza della *causa sui*, e l'analogia di proporzionalità della *causa sui* e delle « res a Deo productae », sono fondate dal fatto che l'essere della *causa sui* è costituito dall'implicazione dell'esistenza nell'essenza, mentre l'essere delle « res a Deo productae » è costituito dalla mancanza di codesta implicazione. Questo separa l'essere della *causa sui* dall'essere delle « res a Deo productae », e prova

---

<sup>81</sup> JOANNIS CALVINI *Institutionum Christianae Religionis Libri Quatuor*, Editio Postrema, Amstelodami, Apud Joannem Jacobi Schipper, 1667, pp. 17 col. 2, 35 col. 2. Spinoza possedeva quest'opera in traduzione spagnuola. Cfr. FREUDENTHAL J., *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Leipzig 1899, pp. 160, 277 (n. 27).

che sia la prima, sia le seconde, hanno l'esistenza che è proporzionata e conveniente con la loro natura ed essenza. La dipendenza dell'essere delle « res a Deo productae » dalla *causa sui* risulta con somma chiarezza dal corollario della proposizione XXIV della parte I dell'*Ethica*. La definizione della *causa sui* fonda la distinzione dell'esistenza dall'essenza nelle « res a Deo productae », affermata dalla proposizione XXIV. Da questa stessa proposizione discende il corollario che Dio è *causa essendi rerum*. Quindi, quello stesso rapporto di identità ontologica tra l'esistenza e l'essenza, che separa la *causa sui* dagli altri enti, fonda la dipendenza metafisica di questi ultimi dalla prima. Tale dipendenza è dell'ordine dell'*analogia entis*, proprio perché essa è giustificata dal rapporto di distinzione tra essenza ed esistenza nelle « res a Deo productae », derivato dal rapporto di identità tra i due medesimi termini nella *causa sui*.

8. - La definizione della « res in suo genere finita », la II della parte I dell'*Ethica*, richiama in modo affatto naturale la definizione di Dio come *ens absolute infinitum*, e la distinzione tra l'*absolute infinitum* e l'« in suo genere tantum infinitum » dell'*Explicatio* della definizione VI. Considereremo tutti questi concetti dal solo punto di vista della partizione spinoziana dell'ente. Anzitutto, mentre l'infinito è o assoluto, o relativo ad un genere, la *res finita* si dice sempre rispetto ad un genere. Pertanto, il finito è sempre la determinazione di una *res* limitabile da un'altra della sua stessa natura. Come tale, appartiene all'ordine dell'essenza, almeno secondo la definizione II della parte I dell'*Ethica*<sup>82</sup>. Per ben intendere il significato di questa divisione dell'ente, bisogna, però, ricordare anche che, per lo scolio I della proposizione VIII della parte I, l'infinito è l'affermazione assoluta dell'esistenza di una natura,

---

<sup>82</sup> O. II, 45, 8-13; 45, 22-46, 7. FREUDENTHAL J. in *Spinoza und die Scholastik*, Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Fues's Verlag (R. Reiland), 1887, p. 120, per il concetto spinoziano del finito rinvia, tra gli altri scolastici, a Suarez, *Disp. Met. XXX*, s. 2, p. 49: « Dicitur aliquid finitum, non quia est hoc et non aliud, sed quia terminatur ad aliud ». Osserva, inoltre, che Suarez, Combach ed altri fanno precedere la distinzione dell'ente in finito ed infinito ad ogni altra. WOLFSON H. A. in *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol. I, pp. 133, 135-136, vede anche nella « res in suo genere finita » la breve riesposizione di un concetto medievale generalmente accettato. Egli rimanda, però, ad un passo del *Moreh Nebukim* di Maimonide (I, 56), ove, tuttavia, non si parla tanto del finito, quanto della condizione, cui due cose debbono soddisfare per essere simili.

e il finito la negazione parziale dell'esistenza della medesima<sup>83</sup>. Il principio della divisione dell'ente in infinito e finito è, quindi, il modo incondizionato, o condizionato, con il quale viene affermata l'esistenza di una natura data. L'infinito implica l'affermazione assoluta, il finito la negazione parziale dell'esistenza di una data essenza.

Gli enti, che sono abbracciati dalla divisione dell'infinito e del finito, sono i seguenti. Dio è l'*ens absolute infinitum*. L'attributo è « in suo genere tantum infinitum ». Ma, come si è notato, non è un ente, sicché non dovrebbe rientrare in modo diretto ed immediato in questa partizione dell'ente, ma dovrebbe essere ricondotto ad essa in modo indiretto, e staremmo quasi per dire *reductive*. Invece, sono enti infiniti relativamente ad un genere tutti i modi infiniti immediati e mediati, ai quali compete d'esistere necessariamente, ed infiniti, in virtù dell'attributo al quale ineriscono, o di una modificazione infinita del medesimo<sup>84</sup>. Il *Breve Trattato*, nel capitolo IX della parte I, parla del movimento come « oneyndig in haar geslagt », ossia come infinito nel suo genere<sup>85</sup>. I modi infiniti sono enti infiniti *vi suae causae*, se è lecito usare la terminologia dell'*Epistola XII*. In realtà, la distinzione tra l'infinito per essenza e l'infinito *vi suae causae*, sebbene sembri ignorata dall'*Ethica*, vi è implicitamente supposta, a cagione dei termini medesimi, con i quali Spinoza sostiene la derivazione necessaria dei modi infiniti da Dio, o dalla natura assoluta di un attributo. Infine, enti finiti nel loro genere sono tutte le realtà singolari comprese negli attributi di Dio.

Anche a proposito della distinzione spinoziana tra l'infinito per essenza e l'infinito per virtù della causa, S. von Dunin Borkowski reputa che il filosofo avrebbe scansato le opere fondamentali della scolastica antica e nuova per appoggiarsi a manuali e libri d'insegnamento. Le trattazioni di S. Tommaso, di Francisco de Toledo e di Suarez, non furono considerate da Spinoza, il quale, fuorviato dai sociniani, credette che si fosse evitato di fare le necessarie distinzioni nella questione dell'infinito. Gli unitari negavano ogni infinità, pure quella dell'essenza divina. Spinoza può avere appreso questa veduta da uno di essi: F. Kuyper, da lui conosciuto personalmente. Per S. von Dunin Borkowski un altro preciso avversario di Spinoza sulla questione del-

---

<sup>83</sup> O. II, 49, 18-24. Per l'integrazione del testo in accordo con i *Nagelate Schriften* vedi p. 346.

<sup>84</sup> O. II, 65, 11 - 67, 10. Critica del testo a p. 351.

<sup>85</sup> O. I, 48, 13 / 553.

l'infinito fu Lamberto van Velthuysen, e precisamente il suo scritto anonimo *Disputatio de Finito et Infinito*, uscito ad Amsterdam nel 1651. Nell'*Epistola XII* Spinoza lo criticerebbe punto per punto <sup>86</sup>.

Il valore di quest'ultima tesi di S. von Dunin Borkowski è stato messo in dubbio da C. Louise Thijssen-Schoute, la maggiore autorità del nostro tempo sul cartesianesimo olandese <sup>87</sup>. A nostro giudizio, il fatto che Spinoza avesse per bersaglio polemico gli unitari, non ci esime dal cercare le origini delle distinzioni ammesse da Spinoza. Noi abbiamo una migliore opinione di S. von Dunin Borkowski sulla conoscenza che Spinoza aveva del pensiero scolastico. E perciò, reputiamo che sia San Tommaso, sia Suarez, ci diano un buon fondamento storico per capire la distinzione spinoziana tra l'assolutamente infinito, l'infinito nel suo genere ed il finito.

Il fatto che Spinoza parli del finito come negazione parziale dell'esistenza di una natura, e dell'infinito come assoluta affermazione dell'esistenza di questa stessa natura, ci sembra indicare con chiarezza che egli adattò la dottrina di S. Tommaso alle proprie concezioni <sup>88</sup>. In San Tommaso si trova anche il concetto che il finito è una natura limitata entro un dato genere, in contrapposizione a Dio, inteso come infinitamente perfetto in tutti i generi. Si veda la *Summa Contra Gentiles*, I, 43, *Editio Leonina Manualis*, 1934, p. 41, col. 1-2:

Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere, sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra ostensum est. Est igitur infinitus.

Nel nostro studio *Contrasti di idee sull'essere nel pensiero di Spinoza*, uscito su « ACME » XVI (1963), pp. 247-255, abbiamo indicato che la distinzione tra l'infinito *simpliciter et essentialiter* e l'infinito « tantum in aliquo genere » nella natura divina, si trova in Suarez. Abbiamo, del pari, ricordato l'acuta interpretazione dovuta a S. von Dunin Borkowski, che spiega questa stessa distinzione spinoziana con la dot-

<sup>86</sup> S. von DUNIN BORKOWSKI S. J., *Spinoza*, Band IV: *Aus den Tagen Spinozas*, Teil III: *Das Lebenswerk*, Münster i W., Aschendorff, 1936, p. 26.

<sup>87</sup> THIJSSSEN-SCHOUTE C. LOUISE, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1954, pp. 386-388.

<sup>88</sup> Tra i testi tomistici si vedano: S. THOMAE AQUINATIS *Summa Theologica*, Taurini-Romae, Marietti, 1939, Pars I, Tomus I, Q. L, ar. II, p. 340, col. 1-2; *Le « De Ente et Essentia »* de S. THOMAS D'AQUIN, texte par M.-D. Roland Gossefin, O. P., Paris, Vrin, 1948, pp. 37-42.

trina di Gabriel Vazquez, secondo la quale ognuno dei concetti da noi formati circa le proprietà divine, è infinito nel suo genere per il suo contenuto, e perfettamente indipendente dagli altri. Infine, illustrammo il contrasto che c'è in Spinoza tra l'analogia e l'equivocità dell'infinito e del finito, e ne additammo la soluzione.

Senza insistere piú oltre su questi punti, aggiungeremo che il concetto di Dio come *omnimodo infinitum*, congiunto col possesso di ogni perfezione assoluta, e la rimozione di ogni limite ed imperfezione, si trova anche nella scolastica cartesiana<sup>89</sup>. La distinzione spinoziana tra l'assolutamente infinito e l'infinito nel suo genere, può ricondursi ancora alla distinzione fatta da alcuni metafisici riformati tedeschi fra la perfezione assoluta e la perfezione in un genere. Essa si trova in Cornelio Martini ed in Jacob Martini, il quale cita a suo appoggio S. Tommaso, Gaetano e Domenico di Fiandra. Essa è del pari in Giovanni Combach, il quale per definire la *perfectio simpliciter* si rifà ad Occam ed a Gabriele Biel. Combach cosí spiega il primo dei due sensi della medesima, ammessi da questi due autori: « Uno modo proprie pro re perfecta, quae nullam imperfectionem essentialiter includit, & necessario nullam imperfectionem annexam habet, ut est essentia divina ».

Questa spiegazione di Combach, derivante dall'occamismo, può avere rapporto col chiarimento dell'*absolute infinitum* contenuto nella *Explicatio* della definizione VI della parte I dell'*Ethica*. La distinzione suddetta è ancora in Burgersdijck, il quale pure riferisce a Dio la perfezione assoluta in contrasto con la perfezione *secundum quid* ed « in suo tantum genere »<sup>90</sup>.

Infine, si può chiedere, se Spinoza, con l'insistere cosí fermamente sul concetto dell'assoluta infinità di Dio, intendesse opporsi a qualche autore del suo tempo. La risposta è affermativa. Ma non bisogna ripor-tarsi solo agli unitari, di cui parla S. von Dunin Borkowski. Vi era anche un metafisico luterano, che può spiegare l'importanza annessa

<sup>89</sup> Vedi LAMBERTI VELTHUYSII, *Ultrajectini, Operum Pars Secunda*, Rotterodami, Typis Reineri Leers, 1680, *De Initiis Primae Philosophiae*, pp. 901 col. 1, 934 col. 2, 936 col. 1.

<sup>90</sup> Vedi: *Metaphysica Commentatio* concinnata a clarissimo Philosopho CORNELIO MARTINI, Argentorati 1616, pp. 220-223. JACOBI MARTINI *Exercitationum Metaphysicarum Libri Duo*, Wittembergae 1615, pp. 378-379 (la numerazione è errata: 378-379-378-379, sicché precisiamo che il passo è nelle pp. 379-378). JOH. COMBACHII *Metaphysicorum Libri Duo*, Francofurti 1630<sup>3</sup>, pp. 436-438. FRANCONIS BURGERSDICI *Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Opus Posthumum, Lugduni Batavorum, apud Hieronymum de Vogel, 1640, pp. 221, 316.

da Spinoza al suddetto concetto. Questi era Jacob Martini. Il quale definiva il finito: « quod unitate transcendentali determinatum est », e perciò considerava compresa nel finito, così inteso, anche l'essenza infinita: « Finitum unitate transcendentali est vel essentia finita praeditum vel essentia infinita ». L'infinito che s'oppona al finito trascendentale è il non ente. Sicché, in codesto senso della limitazione trascendentale arrecata dall'uno, Dio stesso per Jacob Martini è da considerare finito:

quomodo Deum infinitum negamus, & finitum asserimus: quia unus est non tantum transcendentali modo, sed etiam numero: termino isto non stricte in praedicamento quantitatis sumpto: sed late <sup>91</sup>.

Si può ricordare anche che Cristoforo Scheibler combatté l'idea di Corrado Vorstius, che Dio fosse infinito solo « secundum quid & comparative », alla maniera del numero delle stelle e delle sabbie del mare, e che in realtà « absolute certus sit & finitus ». Contro Vorstius Scheibler sostiene che Dio ha un'assoluta indipendenza ontologica: « Oportet, igitur, ut simpliciter sit infinitus & absolute »<sup>92</sup>. Anche da questa polemica seicentesca Spinoza poté essere tratto a fare una rigorosa distinzione tra le varie specie dell'infinito.

9. - Prima di occuparci della sostanza e del modo, che seguono nell'ordine delle definizioni date dalla parte I dell'*Ethica*, per ragioni di chiarezza tratteremo della *res libera* e della *res coacta*, dell'eternità e della durata. Sulle origini e sul significato della *libera necessitas* già ci esprimeremo nel capitolo II e quindi non vi ritorneremo. Ci rimane solo da illustrare la partizione dell'essere che su tale concetto si fonda. La divisione dell'essere in *res libera* e *res coacta* è una semplice conseguenza della definizione della *causa sui*. Libero è l'ente che, esistendo per la sola necessità della sua natura, da sé solo si determina ad agire.

---

<sup>91</sup> JACOBI MARTINI *Exercitationum Metaphysicarum Libri Duo*, Wittembergae 1615, pp. 364-368. Anche nella posteriore opera *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae*, Wittembergae 1615, pp. 619, 696-697, Martini sostiene questa dottrina. Il concetto del finito come modo trascendentale dell'uno Jacob Martini l'ha ricavato da Cornelio Martini, che però non considera per questo Dio come finito, e si limita a porre soltanto la questione, come possa essere inclusa una suprema unità « in infinitate essentiae, perfectionis & vigoris », se l'infinità s'oppona all'unità trascendentale. Cfr. *Metaphysica Commentatio* concinnata a Clarissimo Philosopho CORNELIO MARTINI, Argentorati 1616, pp. 206-209.

<sup>92</sup> CHRISTOPHORI SCHEIBLERI *Metaphysica*, Genevae, ex Typographia Jacobi Stoër, 1636, pp. 415-416.

Coatto, quello che è determinato da altro ad esistere e ad operare « certa, ac determinata ratione ». La *res libera* è, quindi, una forma della *causa sui*. Mentre la partizione dell'ente in *causa sui* e « res a Deo productae » è fondata sul rapporto dell'esistenza con l'essenza, la divisione in *res libera* e *res coacta* presuppone codesto rapporto, e considera le conseguenze che esso comporta per l'azione. Quest'ultima divisione è fatta dal punto di vista dell'azione, e del suo principio ontologico determinante, che è l'essenza. Sebbene derivi dalla precedente, perché vi si fonda esplicitamente, e la presuppone, considera una proprietà, o aspetto dell'ente ben distinto dal precedente: il rapporto dell'ente con l'azione, mediato dall'essenza stessa dell'ente, la quale è o asea o determinata e prodotta da Dio.

L'*Epistola LVIII* a G. H. Schuller chiarisce il testo dell'*Ethica*. Essa definisce libertà e coazione allo stesso modo della definizione VII della parte I, e ci dice che l'azione coatta è tale, non perché necessaria, ma in quanto deve definirsi per mezzo di una causa esterna. Onde la lettera distingue la *libera necessitas*, propria di Dio, dalla *coacta necessitas*, propria delle *res creatae*. Il fatto che la coazione concerna le realtà create « quae omnes a causis externis determinantur ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione », dà la prova che la *res coacta* dell'*Ethica* è da immedesimare con le *res singulares* della proposizione XXVIII della parte I, e con i modi finiti del corollario della proposizione XXV di questa stessa parte <sup>93</sup>.

Il significato analogico di quest'ultima divisione dell'essere ci sembra indubbio. V'è analogia di proporzionalità tra *res libera* e *res coacta*, perché tutte e due come esistono, così agiscono. L'azione della *res libera* è determinata da essa sola, perché essa esiste per la sola necessità della sua natura. L'operazione della *res coacta* è determinata da altro, perché questa *res* da altro è determinata ad esistere. E v'è analogia di attribuzione, poiché è manifesto che l'esistenza e l'azione di tutti gli esseri che sono determinati da altro dipendono dall'esistenza e dall'azione della *res* che è determinata da sé sola. Ciò è già ammesso dalla definizione VII, e le proposizioni XXV-XXVII della parte I si incaricano di dimostrarlo <sup>94</sup>. Ciò dimostra anche che per Spinoza l'azione necessaria, o coatta, si radica nell'atto libero.

<sup>93</sup> O. IV, 265, 21 - 266, 34. Critica del testo a p. 421.

<sup>94</sup> O. II, 67, 26 - 68. Per la critica del testo vedi le pp. 351-352.

10. - Per quanto concerne la divisione dell'eternità e della durata, dobbiamo rimandare il lettore alle considerazioni già svolte nel precedente lavoro *Contrasti di idee sull'essere nel pensiero di Spinoza*, uscito su « ACME » XVI (1963), pp. 280-291. Questo rinvio ci risparmia una nuova esposizione della letteratura sull'argomento, ed una nuova giustificazione del rapporto tra equivocità ed analogia dell'essere, che si stabilisce nel pensiero di Spinoza a proposito di questa divisione. Ci possiamo limitare, per conseguenza, a motivare meglio il nostro dissenso dai critici circa la nozione spinoziana dell'eternità.

L'eternità è l'esistenza concepita come una conseguenza necessaria della sola definizione della *res aeterna*. Pertanto, l'eternità non può essere pensata che come *aeterna veritas*, alla pari dell'*essentia rei*. Questo significa che non può essere spiegata dalla durata e dal tempo, quantunque la durata venga pensata priva di principio e di fine<sup>95</sup>. All'eternità si contrappone la durata, la cui definizione si trova all'inizio della parte II dell'*Ethica*. La durata è la continuazione indefinita dell'esistenza. Essa è indefinita perché non è determinabile né da parte dell'essenza, né da parte della causa efficiente della cosa esistente<sup>96</sup>. È chiaro che la durata suppone la distinzione dell'essenza dall'esistenza nell'ente che dura, mentre l'eternità è a rigore un'esistenza del tutto essenziale e vera, dal momento che è pensabile soltanto come una verità eterna<sup>97</sup>.

La divisione dell'essere secondo l'eternità e la durata presuppone anch'essa la considerazione del rapporto che l'essenza ha con l'esistenza. Questo è provato dalla proposizione XXX della parte V, ove, riportandosi alla definizione VIII della parte I, Spinoza definisce l'eternità: « ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam »<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> O. II, 46, 13-19.

<sup>96</sup> O. II, 85, 10-14.

<sup>97</sup> FREUDENTHAL J. in *Spinoza und die Scholastik*, Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Fue's Verlag (R. Reiland), 1887, p. 134, reputa che la fonte diretta della definizione spinoziana della durata sia Burgersdijck, *Inst. Met.*, I, c. 21, p. 137: « Duratio est continuïtas existendi ». Spinoza aggiunge *indeterminata* per la ragione da lui data. WOLFSON H. A. in *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol. I, pp. 347-351, considera la definizione della durata dei *Cogitata Metaphysica* come la più completa data da Spinoza. Pur non negando che essa rifletta definizioni scolastiche, egli è convinto che la fonte immediata sia Cartesio, *Principia Philosophiae*, I, 55. La specificazione « prout in sua actualitate perseverant », ed il riferimento alle *res creatae*, contenuti nella definizione dei *Cogitata Metaphysica*, probabilmente s'ispirano a Suarez.

<sup>98</sup> O. II, 299, 10-11.



Nondimeno, anche questa volta il principio della partizione non è in codesto rapporto per sé preso. Invece, esso è la sola esistenza dell'ente. Non considerando, però, la semplice maniera necessaria, o contingente, dell'esistenza, bensì la sua specie, o, per dir meglio, la natura dell'esistenza che compete all'ente. La quale è infinita e necessaria per gli enti eterni, ed è soltanto indefinita per gli esseri che durano. La continuazione indefinita dell'esistenza, espressa dalla durata, è dovuta alle ragioni già accennate: l'esistenza non può essere limitata né dalla natura e dall'essenza della cosa che esiste, né dalla sua causa efficiente, la quale pone e non toglie l'esistenza<sup>99</sup>. A questa spiegazione non contraddice la contrapposizione della durata alla natura stessa dell'esistenza, contenuta nello scolio della proposizione XLV della parte II, perché ivi Spinoza si riferisce alla durata concepita astrattamente come una sorta di quantità, e non alla durata quale è in sé stessa<sup>100</sup>.

Dobbiamo aggiungere a quanto abbiamo detto che dalla natura assoluta di Dio, o da un attributo inteso assolutamente, o ancora da una modificazione che esiste necessariamente per l'efficacia di un attributo, segue l'esistenza perenne di alcuni modi. Questa esistenza non è eterna, e nemmeno è pensabile come una durata. Può, bensì, essere pensata come una eternità, ma purché si eviti di confonderla con l'eternità vera e propria. Un modo infinito immediato, o mediato, ha un'esistenza non indefinita, e determinabile da cause esterne, ma necessaria e perpetua per virtù della sua causa<sup>101</sup>. Anche i modi finiti godono di tale esistenza perpetua, e, con più esattezza, tutti gli *aeterni cogitandi modi* che costituiscono l'eterno ed infinito intelletto di Dio<sup>102</sup>.

Nello studio *Contrasti di idee sull'essere nel pensiero di Spinoza*,

<sup>99</sup> O. II, 85, 10-14. Cfr. pp. 147, 1-13 e 209, 1-10. Per la natura dell'eternità vedi p. 67, 1-6.

<sup>100</sup> Vedi O. II, 127, 14-26, e SPINOZA, *Éthique*, traduction nouvelle de Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1934, tome I, p. 424.

<sup>101</sup> APPUHN CH. in SPINOZA, *Éthique*, traduction nouvelle, Paris, Garnier, 1934, tome I, pp. 409-410, annota che, quantunque nelle proposizioni XXI-XXIII della parte I Spinoza usi la parola *aeternitas* per i modi infiniti, è meglio dire che questi esistono sempre, e non che siano eterni. L'eternità appartiene propriamente alla sostanza, la cui essenza e la cui esistenza si confondono. L'essenza dei modi infiniti non implica l'esistenza. Quindi, la loro esistenza non è eterna allo stesso titolo di quella della sostanza. Essa è semplicemente senza principio e senza fine. WOLFSON H. A. in *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol. I, p. 376, per queste stesse ragioni sostiene che l'esistenza dei modi infiniti è perpetua ed immutabile, ma non eterna in senso stretto.

<sup>102</sup> O. II, 306, 18-24.

citato sopra, abbiamo sostenuto che l'essere per Spinoza, quando è considerato insieme come eternità e come durata, è equivoco. Quando, invece, è considerato solo *sub specie aeternitatis*, come accade per il concetto spinoziano degli *entia realia*, esso è analogico. Spinoza eredita l'analogia dell'essere solo per la considerazione dell'essere come eterno, e appunto perciò con questo non contrasta la sua veduta che l'essere è equivoco, quando è veduto insieme come eternità e come durata.

Abbiamo, inoltre, sostenuto che l'opposizione stabilita da Spinoza tra l'eternità e la durata non è ridicibile alla controversia puramente terminologica, concernente l'attribuzione della durata all'eternità nel pensiero scolastico e cartesiano accessibile a Spinoza. Contro questa interpretazione, dovuta a S. von Dunin Borkowski, abbiamo sostenuto con Wolfson, che il concetto spinoziano dell'assoluta indipendenza dell'eternità dalla durata e dal tempo deriva dalla tradizione platonica. In particolare, abbiamo sostenuto che la dottrina di Spinoza ha origine dalla dottrina agostiniana, come è esposta da Arnauld nelle *Objectiones Quartae*. Siccome, però, anche Wolfson reputa di potere stabilire la diretta filiazione dell'eternità spinoziana da Suarez, sarà bene riprendere la questione delle fonti per dimostrare che Spinoza, a proposito del concetto di eternità, era in opposizione con gran parte del pensiero metafisico del suo tempo.

In primo luogo, è indubbia l'opposizione di Spinoza alla metafisica calvinistica e luterana del Seicento, la quale concepiva l'eternità come una specie della durata. Così, già Cornelio Martini, parlando dell'infinito *secundum durationem*, attribuiva ad esso due modi: « vel ab omni parte: ut Deus dicitur duratione infinitus, qui & ab aeterno fuit, inque aeternum est & erit. Vel ab una tantum parte », ossia *a parte post*, come l'angelo e l'anima umana. Per Cornelio Martini non si dà nessun infinito nella durata *a parte ante*, ma l'eternità di Dio è da lui concepita proprio come una durata infinita *a parte ante* ed *a parte post*<sup>103</sup>.

Da Cornelio Martini il concetto passò a Jacob Martini:

Infinitum in actu est vel infinitum duratione, vel virtute. Duratione infinitum duplex est: vel ab omni parte, vel ab una posteriore parte tantum. Ab omni parte solus Deus infinitus dicitur. Hujus enim infinitas cum aeternitate convertitur.

---

<sup>103</sup> *Metaphysica Commentatio* concinnata a Clarissimo Philosopho CORNELIO MARTINI, Argentorati 1616, p. 210.

Jacob Martini cita Platone, Scaligero ed il Damasceno, quindi continua:

Ergo a nullo coepit & nunquam coepit: Ergo & initij & finis respectu infinitus est. Duratione infinitum a parte posteriore tantum dicitur angelus, item anima nostra; quae nunquam quidem sunt desitura, esse tamen coeperunt.

Tuttavia, si deve dire anche che Jacob Martini, quando viene a discorrere dell'eternità di Dio, accentua con forza anche il concetto opposto, proprio di S. Agostino:

Est igitur DEI esse non successivum, ut caeterorum, sed simul totum, quod aeternitati proprie convenit: Aeternus itaque Deus est. Quandoquidem Aeternum proprie definitur, quod semper est, & quo prius nihil est, & quo posterius nihil; sed quod suum esse constans seipso habet, sine ulla durationis mutabilitate.

Nell'eternità, come dice S. Agostino, non c'è tempo, perché essa è fuori del tempo. Jacob Martini distingue l'eterno *simpliciter e secundum quid*. Del primo egli dice

quod initij & finis respectu, imo & durationis incommutabili ratione consideratur. Assumenda namque est in simplici aeternitate, praeter initij & finis carentiam, & οὐσίᾳς omnimoda immutabilitas, quum mutatio collatione prioris & posterioris aeternum tollat. Hinc August. de vera relig. cap. 49. Mentis affectu, inquit, omnem mutabilitatem ab aeternitate sejungo, nulla spacia temporis cerno.

All'obiezione che Dio è nel tempo, Jacob Martini risponde che Dio coesiste col tempo, ma non è nel tempo, perché è privo di successione sia nel suo essere, sia nelle sue operazioni. Solo in rapporto al nostro intelletto ed alla nostra comprensione attribuiamo a Dio differenze temporali, non nel senso della successione, ma della durata, « quum ipse in aeternitate indivisibilis sit maneatque totus ». Secondo il nostro modo di comprendere, l'eternità può, dunque, essere misurata e considerata come *indeterminabilis & uniformis*. Quando, però, Jacob Martini parla dell'evo angelico, egli riporta la ragione di Duns Scoto, che impedisce di attribuire l'eternità agli angeli: « Et aeternitas est duratio ab intrinseco necessaria & immutabilis tam intrinsecus, quam extrinsecus: Cujus durationis intelligentiae capaces non sunt »<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> JACOBI MARTINI *Exercitationem Metaphysicarum Libri Duo*, Wittembergae 1615, pp. 373, 566-567, 779-781.

Clemente Timpler considera anche lui l'eternità come una specie della durata, la quale ultima è definita « permanentia seu perseverantia entis in actu existendi ». La durata è per lui un genere che si divide in eternità e tempo. Egli distingue l'eternità assoluta e limitata. L'assoluta è « duratio simpliciter infinita & immutabilis entis increati ». Il senso proprio dell'eternità è questo: « Proprie significat durationem simpliciter infinitam & increatam. Et sic dici potest aeternitas absoluta & illimitata. Quo sensu solus Deus dicitur aeternus ».

Timpler raccoglie, però, anche la tradizione di Boezio, per la quale l'eternità assoluta « nunquam cepit, & nunquam desinit esse; sed idem semper permanet cum absoluta essendi necessitate ». Timpler stabilisce anche che l'eternità assoluta è priva di successione <sup>105</sup>.

In Giovanni Combach troviamo le consuete considerazioni sull'infinito secondo la durata. L'eternità

excludit enim ante, & post, & successionem omnem, quoad nos tamen aeternitas non potest concipi, nisi secundum coexistentiam temporis, ut e tanto temporis tantum aeternitatis fluxisse dicamus, & per praecisionem temporis, ab ante & post aeternitatem sub conceptum revocemus.

Anche per Combach la durata è un « genus triplex », che include l'eternità, l'èvo ed il tempo. Egli riporta la definizione di Boezio, e dice che l'eternità conviene a Dio solo, e che in questo senso « caret principio, fine & successione » <sup>106</sup>.

Concetti non diversi nella sostanza si trovano in Cristoforo Scheibler, e sono già stati acquisiti dalla critica <sup>107</sup>. Invece, Jacchaeus ci dà la preziosa testimonianza del modo, con il quale la dottrina di Suarez fu assimilata dalla scolastica calvinistica olandese di Leyda, il cui rapporto con Spinoza è difficile negare. È un'esposizione breve, chiara e precisa. Jacchaeus divide la durata in creata ed increata, e suddivide la durata creata in permanente e successiva. La durata increata è l'eternità, la quale non ammette successione, né nella propria essenza, né nelle operazioni interne, « id est, est duratio ab intrinseco necessaria & immuta-

<sup>105</sup> CLEMENTIS TIMPLERI *Metaphysicae Systema Methodicum*, Francoforti, Prelo Richteriano, impensa vero Conradi Nebenii, 1607, pp. 91-93, 95-101.

<sup>106</sup> JOH. COMBACHII *Metaphysicorum Libri Duo*, Editio Tertia, Francofurti 1630, pp. 292, 525-528.

<sup>107</sup> Vedi: B. DE SPINOZA, *Ethica*, testo latino tradotto da Gaetano Durante, note di Giovanni Gentile rivedute e ampliate da Giorgio Radetti, Firenze, Sansoni, 1963, p. 677.

bilis ». In tal senso è da intendere la definizione di Boezio. La *ratio* dell'eternità consiste nell'uniformità dell'essere divino, la quale non è altro che una mancanza di ogni variazione e successione. Perciò, nell'eternità è inclusa la « negatio termini durationis non tantum actualis, sed & possibilis: adeo ut non possit esse terminus ». Questa durata uniforme manca di differenze temporali, le quali, però, possono essere pensate da noi secondo la nostra capacità. Infatti, noi siamo incapaci di capire altrimenti l'eternità, e dobbiamo confrontarla con una successione vera o immaginaria. Tuttavia, « in ipsa aeternitate nullus est fluxus », tranne che per denominazione estrinseca ricavata dalla coesistenza del nostro tempo, dato il nostro modo di comprenderla <sup>108</sup>.

Le considerazioni fatte da Burgersdijck ci portano direttamente alla critica di Spinoza contro la confusione dell'eternità con la durata e col tempo. Infatti, Burgersdijck parte dal concetto dell'infinito spazio temporale privo di principio e fine, concepito alla maniera di una « temporalis quaedam quantitas, in qua, & cum qua omnia existunt, quaecumque existunt ». Diversamente dallo spazio locale, lo spazio temporale è concepito come un « quid successivum cujus partes aliae alias sequuntur ». Essere nel tempo è essere in codesto spazio temporale. Di qui proviene l'affezione dell'ente che Burgersdijck denomina *Temporalitas*. Egli la divide in momentanea e non momentanea. « Temporalitas non momentanea, vel est aeternitas, hoc est, temporalitas infinita vel temporalitas finita ». L'eternità o è infinita, e priva di principio e fine, o è priva di fine, ma non di principio. L'eternità infinita compete a Dio solo. La definizione di Boezio per Burgersdijck conviene non tanto alla nozione stessa dell'eternità, quanto alla nozione di cosa eterna, ossia a Dio: « Satis erat dixisse, aeternitas est interminabilis sive infinita existentiae possessio, sive infinita existentiae permansio ». Per Burgersdijck la durata, come il tempo, si divide in finita, e in eterna ed infinita. L'eternità è divisibile in ordine al tempo, ma non in sé.

La trattazione dell'eternità divina aggiunge al concetto di eternità la sola prova che essa conviene a Dio, il quale è perciò privo di principio e fine; e che Dio solo è eterno. In un solo punto questa dottrina di Burgersdijck ha una relazione di influenza positiva su Spinoza. Burgersdijck congiunge l'eternità con la necessità e l'infinità: « quod enim ab aeterno est, Ens necessarium est, & quod necessarium est, infinitum est ». Il che

---

<sup>108</sup> *Primae Philosophiae sive Institutionum Metaphysicarum libri sex*, Auctore GILBERTO JACCHAEQ, Lugduni Batavorum, Prostant apud Elsevirios, 1640, pp. 370-371.

ha un preciso riscontro con ciò che Spinoza dice dell'eternità dell'attributo nella proposizione XXIII della parte I dell'*Ethica*<sup>109</sup>.

Considerazioni non diverse si debbono fare per la scolastica cartesiana. Clauberg sostiene che « *duratio nihil enti addat, praeter modum istum considerandi, quo res perseverare in existendo intelligitur* ». L'eternità è una specie della durata. Secondo la durata Clauberg divide l'essere in corruttibile ed incorruttibile<sup>110</sup>. Lamberto van Velthuysen attribuisce a Dio una durata vera e reale:

Non datur *successio* in Deo: sed Deus est omnino actus simplex, completus, sine ulla mutatione; vere tamen *manet, duratque*: & quidem id verius de Deo asseritur, quam de ulla re successiva.

Infatti, a quest'ultima non si può attribuire neppure una continuazione momentanea a cagione dell'infinita divisibilità dei momenti che la costituiscono. Van Velthuysen osserva ancora che « *Deumque ideo ut perfectionem consideramus, quod sibi sufficiens sit ad durandum in aeternum in suo esse* ». Durata e tempo non differiscono realmente per van Velthuysen<sup>111</sup>.

Non c'è dubbio che la scolastica riformata seicentesca desse a Spinoza molte ragioni per distinguere con rigore l'eternità dalla durata. Nonpertanto, in questi manuali che S. von Dunin Borkowski giudica modesti, non mancano le note positive del concetto spinoziano di eternità. La loro influenza su Spinoza, in questo come in altri punti fu molto complessa. Particolarmente interessanti ci sembrano le *Exercitationes Metaphysicae* di Jacob Martini. In esse Spinoza poté trovare il concetto dell'eternità come durata infinita, il concetto agostiniano dell'eternità come assoluta necessità dell'essere, che si contrappone alla durata, il concetto, che per l'imperfezione del nostro intelletto l'eternità deve essere compresa mediante la durata. Spinoza escluse dall'eternità il primo ed il terzo concetto, e ritenne valido solo il secondo, che è di derivazione agostiniana.

---

<sup>109</sup> FRANCONIS BURGERSDICI *Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Opus Posthumum, Lugduni Batavorum, apud Hieronymum de Vogel, 1640, pp. 134-136, 262-264, 317. Cfr. l'ultimo passo con O. II, 67, 1-6.

<sup>110</sup> CLAUBERGII JOH. *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex Typographia P. & I. Blaeu, 1691, tomo I, *Metaphysica de ente Quae rectius Ontosophia*, pp. 300-302.

<sup>111</sup> LAMBERTI VELTHUYSII, Ultrajectini, *Operum Pars Secunda*, Rotterodami, Typis Reineri Leers, 1680, *De Initiis Primae Philosophiae*, pp. 896 col. 2 - 898 col. 1.

Stabilito questo per quanto concerne la derivazione del concetto spinoziano d'eternità dalla scolastica riformata, veniamo ora a considerare la relazione di questo medesimo concetto con la scolastica cattolica del tempo. Anzitutto, è veramente strano che S. von Dunin Borkowski, ed altri critici dopo di lui, si siano rifatti alla *In Summam Theologiae Sancti Thomae Aquinatis Enarratio* di Francisco de Toledo per caratterizzare la posizione della scolastica cattolica, e segnarne le differenze da quella di Spinoza. Quest'opera rimase inedita fino al 1869-1870, sicché proprio non si vede come ci si possa rammaricare che Spinoza non la conoscesse, o ascriverlo a sua ignoranza<sup>112</sup>. Circa Suarez, invece, dobbiamo fare le stesse osservazioni cui ha dato occasione Jacob Martini.

Per Suarez la durata è *in rebus*, e non viene attribuita in senso vero e proprio che alle cose esistenti in atto:

Dicitur enim durare res quae in sua existentia perseverat; unde duratio idem esse censetur quod permanentia in esse; sicque dicitur Deus perpetuo durare, quia semper existit, creaturae vero non semper, sed tunc durare dicuntur, quando existunt.

La questione che si pone circa la durata è come sia da paragonare con l'esistenza, se cioè sia distinta o identica con la cosa stessa che dura. Per quanto è a conoscenza di Suarez, nessuno ha sostenuto espressamente una distinzione reale tra l'esistenza e la durata delle cose create. Solo S. Bonaventura ed altri hanno lasciato intendere questo, parlando della durata degli angeli. In ogni modo, questa dottrina potrebbe essere sostenuta specialmente da chi opina che nelle creature l'esistenza e l'essenza si distinguano anch'esse realmente. Suarez, che non reputa vera quest'ultima dottrina, respinge anche la distinzione reale tra esistenza e durata, che a lui appare un'inutile moltiplicazione di entità. S. Bonaventura ed alcuni tomisti, tra cui Bañez, hanno fatto della durata un modo reale dell'esistenza, da questa distinto *ex natura rei*. Questo perché la durata implica una successione, ed una permanenza che l'esistenza non richiede. Suarez, tuttavia, sostiene che fra esistenza e durata c'è una distinzione di ragione. E precisa che questo vale per la durata intrinseca delle cose, e non per quella esteriore. Gli autori che sostengono questa tesi in assoluto sono tra i più vari: Occam e Gabriele Biel, Duns Scoto, Capreolo e Soncinas. La fondamentale prova di Suarez è che la *res dura*

---

<sup>112</sup> SOLANA M., *Historia de la Filosofía Española, Epoca del Renacimiento*, Madrid 1941, tomo III, pp. 317-318.

in forza della sola esistenza, senza alcun modo aggiunto. Egli fa ancora rilevare che le due sono mutualmente inseparabili. Suarez precisa in questo modo la dottrina:

Possumus vero nos addere durationem proprie sumptam dicere de formali positivam permanentiam in existendo, quae ratione tantum vel connotatione aliqua intrinseca ab existentia differt.

Tra l'esistenza e la durata c'è una distinzione di ragione quale è quella che sussiste tra la produzione e la conservazione. Omessi gli svolgimenti ed i chiarimenti dati da Suarez, non necessari pel nostro assunto, ricorderemo solo che la soluzione prospettata per Suarez « in re parum differt a prima sententia Ocham et nominalium ».

Quando da tali premesse, concernenti il rapporto della durata con l'esistenza, si passi a considerare il concetto suareziano dell'eternità, subito si scopre che questo è la fonte delle definizioni dell'eternità mediante la durata in uso nella scolastica riformata tedesca posteriore a Cornelio Martini:

Primo ac praecipue dividitur duratio in creatam et incretam. Duratio increta est aeternitas simpliciter dicta seu per essentiam; creata vero duratio est omnis illa quae non est vera aeternitas.

Suarez precisa subito che questa divisione presuppone che si dia una durata vera ed increta. Egli s'opponne con Capreolo alla dottrina di Pietro Aureolo, per il quale in Dio non c'è durata, e per conseguenza non esiste nessuna durata increta. Suarez conferma che Dio durò veramente e propriamente in eterno: « ergo realiter duravit et durat sua intrinseca duratione, quae non potest esse nisi increta ». Il termine eternità è usato in sensi vari. Ma il suo vero senso è quello che indica una durata incapace per sé stessa di avere un termine, e tale, quindi, da implicare in modo intrinseco un'infinità *in durando*. Questa durata increta, che sola è l'eternità vera e propria, è anche la sola che compete a Dio.

Suarez per tutto questo si trova nella necessità di distinguere l'eternità dalle altre durazioni. Egli respinge la differenza tra durata permanente e successiva, sostenuta da S. Bonaventura, e da altri antichi scolastici, perché a suo giudizio anche tra le durate create ve ne sono di permanenti. Anche l'essere senza principio e fine, e perciò infinita, non distingue bene l'eternità dalle altre durate. Questa distinzione è vera di fatto e secondo la fede. Ma in sé non è impensabile una creatura fatta *ab aeterno*, e perciò senza principio. Onde Riccardo di S. Vittore



e S. Agostino aggiunsero che per l'eternità vera, oltre all'essere privo di principio e fine, si richiede l'immutabilità. Sicché la seconda differenza proposta si può accogliere solo a patto che si aggiunga che l'eternità è priva di principio e fine, e nemmeno può averli, mentre le altre durate li hanno, o almeno possono averli.

S. Tommaso ha assegnato la differenza in modo diverso, col dire che l'eternità è una durata che non ammette successione né nell'essere, né nei propri atti interni e nelle operazioni della *res aeterna*. Questa differenza è riconosciuta vera nella sostanza da Suarez. Il quale si limita a darle un migliore fondamento tratto dalla ragione formale della durata. Da tale punto di vista, la differenza principale è che l'eternità è una « duratio per se et ab intrinseco necessaria et a nullo pendens, et consequenter omnino immutabilis, tam per interam capacitatem quam per omnem extrinsecam potentiam ».

Nessun'altra durata ha questi caratteri, perché ogni altra durata ha origine da una causa esterna, e ne dipende. Questa è, dunque, la prima e più essenziale differenza tra eternità e durata, tratta dalla medesima ragione formale della durata. Infatti, questa significa la permanenza o la perseveranza nell'essere: « at vero perseverare in esse cum absoluta et intrinseca necessitate est nobilissimus modus permanendi in esse, plusquam genere diversus ab omni alio ». In tale senso si può ben dire che solo l'eternità è « permanens duratio; nam sola illa ita stat, ut nullatenus cadere aut deficere possit ».

Postosi da questo punto di vista, Suarez giustifica la distinzione tomistica dell'eternità dalla durata mediante la carenza di successione sia essenziale, sia accidentale. S. Tommaso ha espresso in questo modo l'eccellenza dell'eternità. Al cui concetto essenziale appartiene indubbiamente che essa sia una « duratio talis esse quod essentialiter includat omnem perfectionem essendi, et consequenter omnem actum seu internam operationem talis entis ». Da queste considerazioni Suarez viene ad intendere l'eternità insieme con S. Tommaso come una

duratio ipsius esse per essentiam; unde, sicut illud esse est ipsa plenitudo essendi, ita aeternitas est (ut ita dicam) ipsa plenitudo durandi; et ideo de ratione illius est quod sit duratio plena et perfecta totius esse totiusque perfectionis et operationis rei aeternae.

Suarez mette in chiara luce che « in re aeterna, quantum ad ipsam spectat » non c'è né passato né futuro in nessuna delle perfezioni da cui è costituita. A questo proposito Suarez cita il *Timeo* platonico ed i Padri greci e latini che si sono ispirati ad esso. Ammette, però, che

passato e futuro vengono usati da noi, secondo la nostra capacità intellettuale, per spiegare l'eternità. Nella successiva sezione IV della *Disputatio L*, dedicata a stabilire se l'eternità includa una relazione di ragione nel suo concetto formale, Suarez non manca di rilevare nel corso della discussione che l'eternità divina è affatto identica con la durata divina, e che l'eternità è affatto carente di ogni quantità<sup>113</sup>.

È soprattutto a questi ultimi passi di Suarez, di cui abbiamo discusso, che si riportano i critici. Nel saggio uscito su « ACME », cui ci siamo riportati sopra, notammo che per S. von Dunin Borkowski l'attribuzione della durata all'eternità fu puramente terminologica nel pensiero scolastico accessibile a Spinoza. Invece, per Freudenthal e per Wolfson da questo stesso pensiero si ricava l'assoluta indipendenza dell'eternità dalla durata. Per questi due ultimi critici il concetto spinoziano di eternità è ricavato, pel suo contenuto positivo, direttamente dai suddetti passi di Suarez. A nostro giudizio, Suarez, pur distinguendo con cura l'eternità dalle altre specie di durata, ha sostenuto che l'eternità è una durata vera e reale. E perciò, se vi fu una relazione diretta del suo pensiero con quello di Spinoza su questo punto, come sostiene Wolfson, questa relazione fu polemica e negativa da parte di Spinoza. Il quale esclude in assoluto la nozione della durata dal concetto di eternità. Anche una durata priva di principio e fine per Spinoza non basta a spiegare l'eternità. Anche per Spinoza è la continuità nell'esistenza che definisce la durata. Una continuità che non può essere determinata né dall'interno, dalla natura della cosa che dura, né dall'esterno, da una causa efficiente. Per Spinoza quest'ultima ha la funzione di porre, e non già di togliere l'esistenza della cosa. Sicché per Spinoza è pur sempre la perseveranza e la permanenza nell'esistenza a definire la durata, come è chiaro da tutta la sua concezione del *conatus*, e dalla stessa definizione della durata data nel capitolo IV della parte I dei *Cogitata Metaphysica*. Questa è la vera concezione spinoziana della durata. Da essa risulta chiaro che la concezione spinoziana dell'eternità, con l'escludere da questa la nozione della durata, respinge anche la dottrina suareziana dell'eternità. Anche quest'ultima, infatti, dal punto di vista del nostro autore, confonde eternità e durata. Poco importa che Suarez aggiunga alla perseveranza un'assoluta necessità intrinseca per formare il concetto d'eternità. È il concetto stesso dell'eternità come perseve-

---

<sup>113</sup> SUAREZ F., *Disputationes Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. VII, 1966, pp. 129-172 (D. L., ss. I-IV).

ranza e permanenza nell'essere che Spinoza intende respingere dalla realtà divina. L'eterno esiste per definizione, ed a titolo di verità eterna, e non già per permanenza e perseveranza. Da ciò trae motivo l'opposizione di Spinoza allo stesso Suarez, e non alla sola scolastica tedesca su questo punto.

Se la concezione suareziana dell'eternità non spiega in modo positivo la concezione spinoziana, si deve dire, viceversa, che la concezione suareziana della durata spiega in modo adeguato e positivo la concezione spinoziana della durata. Si può ben riportare la definizione spinoziana della durata a Burgersdijck, come fece Freudenthal, ma da Burgersdijck si deve pur risalire a Suarez per spiegare che tra durata ed esistenza si dà una distinzione di ragione con fondamento *in re*, la quale chiaramente si oppone alla concezione di Timpler, che contro Suarez presume di distinguere realmente durata ed esistenza nell'ente creato<sup>114</sup>.

Ora, almeno nei *Cogitata Metaphysica*, Spinoza ha preso posizione su quest'ultima questione. Infatti, sia dal capitolo IV della parte I, sia dal capitolo V della parte II, risulta che tra esistenza e durata per Spinoza si dà solo una distinzione di ragione<sup>115</sup>.

Ci rimane solo da indicare come anche nella maggior scolastica cattolica posteriore a Suarez si sia conservata la concezione dell'eternità combattuta da Spinoza. Gabriel Vazquez, sia nel distinguere l'eternità dall'immutabilità di Dio, sia nel definire il concetto dell'eternità, considera quest'ultima come una durata reale priva di principio e fine. Inoltre, sostiene che su questo punto non c'è dissenso tra gli scolastici<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> Cfr. CLEMENTIS TIMPLERI *Metaphysicae Systema Methodicum*, Francoforti, Prelo Richteriano, impensa vero Conradi Nebenii, 1607, pp. 93-94; FRANCONIS BURGERSDICI *Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Opus Posthumum, Lugduni Batavorum, apud Hieronymum de Vogel, 1640, pp. 136-137.

<sup>115</sup> O. I, 244, 20-21; 258, 1-4.

<sup>116</sup> *Commentariorum, ac Disputationum in primam partem S. Thomae, Tomus Primus*, Auctore P. GABRIELE VAZQUEZ Bellomontano, Theologo S. J., Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon, 1631, *Disputatio XXXI*, pp. 118 col. 1 - 122 col. 1. Nota i seguenti passi. Cap. I, p. 118 col. 2: «Caeterum haec nihil obstant, quo minus aeternitas ab immutabilitate ratione distinguatur: nam immutabilitas est plenitudo ipsius esse negatione mutationis significata: aeternitas vero quid aliud exprimit, nempe durationem, & perseverantiam in esse: quae quasi aetas, aut aevum ipsius Dei esse dicitur: eam vero non tam expresse immutabilitas denotat. Addit etiam aeternitas negationem mensurae, quae immutabilitate formaliter non significatur. Est igitur aeternitas duratio Dei sine mensura: immutabilitas vero status rei plenae in suo esse nullius mutationis capax». Cap. II, p. 118 col. 2: «Certum est inter

Pedro Hurtado de Mendoza riprende e sviluppa la concezione di Suarez. Accoglie, infatti, da lui il concetto della durata come perseveranza e permanenza *in esse*. La durata non si distingue né dall'essenza, né dall'esistenza. Da quest'ultima è distinta solo *ratione*, in quanto la durata connota il tempo. Hurtado polemizza a lungo sia contro la dottrina che fa della durata e dell'esistenza due *res absolutae*, sia contro la concezione della durata come un modo reale distinto dall'esistenza. La ragione della lunga, e spesso assai sottile polemica condotta da Hurtado de Mendoza su questi punti, è, che, a suo dire, la dottrina di S. Bonaventura, che distinse realmente esistenza e durata, ai suoi tempi s'era tanto diffusa tra i filosofi recenti da passare per cosa evidente. Con S. Tommaso, Suarez, Vazquez, Molina, e Gregorio di Valenza, egli nega, dunque, siffatta distinzione, e sostiene l'identità *in recto* della durata con l'esistenza. Ma insieme polemizza con Suarez, per il quale la durata non include una denominazione estrinseca *a tempore*, ed invece significa solamente « *intrinsicam existentiam rei connotantem tempus* ». Hurtado de Mendoza sostiene, al contrario, che senza riferirsi al tempo la permanenza è impensabile. Onde egli conclude che la durata creata include insieme una denominazione intrinseca ed estrinseca: « *in recto quidem existentiam rei durantis; in obliquo autem tempus cum illa existens actu, vel potentia* ». Precisa, tuttavia, che codesta divergenza con Suarez concerne solo il nome e non la cosa:

---

Scholasticos, non solum rationem formalem durationis, sed etiam negationem mensurae in aeternitatis conceptu contineri, ex qua quidem negatione dicitur interminabilis ». Cap. V, p. 119 col. 2: « *Mea igitur in hac re sententia est, aeternitatem aliqua ratione reali, & aliquo etiam rationis compleri, & essentialiter constitui. Reale, est duratio manens, & uniformis sine principio, & fine: rationis vero est, non mensura, sed mensurae negatio. Quare aeternitas in hunc modum definienda est: duratio permanens uniformis sine principio, & fine, mensura carens* ». Cap. VI, p. 121 col. 1: « *Hactenus iam sunt fundamenta: superest, ut ex illis nostram confirmemus, simulque aliorum refellamus sententias. Nostra vero tres habet partes. Prima est, de ratione aeternitatis esse durationem, quae reale quid est, in quo non video esse discrepantes Doctorum opiniones: sed an in ratione durationis connotetur aliquid extrinsecum, inter eos est aliqua controversia. Secunda pars huius sententiae est, ad essentiam aeternitatis nullo modo pertinere rationem mensurae* ». La terza parte della dottrina di Vazquez oppone l'eternità al tempo, ed è spiegata dal concetto *Interminabilis* che come è detto a p. 122 col. 1: « *non tantum significat negationem principij, & finis in duratione, quae est realis, sed etiam negationem mensurae: ideo enim dicitur interminabilis aeternitas, quia nec determinari, nec definiiri aliqua mensura potest* ».

convenimus enim durationem non esse aliquid distinctum ab existentia; item durationem petere tempus sibi coëxistens: item perseverante existentia indivisibili, & adveniente, cum una longiori tempore, quam cum alia, eo præcise unam esse maiorem alia: hæc cum ita sint, non superest quaestio nisi de nomine.

Nell'occuparsi della durata, Hurtado de Mendoza già fa rilevare che Dio dura per una durata formale e non virtuale: « At Deus habet formaliter in se rationem permanendi necessario cum omni tempore possibili, & illud praevertit necessario ». La perseveranza e la durata di Dio sono piú eminenti e piú nobili delle nostre. Date tali premesse, non meraviglia che la prima osservazione fatta da Hurtado a proposito dell'eternità sia che « præcipua species durationis est aeternitas ». Il senso piú proprio del termine è questo: « propriissime sumitur aeternitas pro duratione rei necessario existentis sine principio, & fine: quod genus durationis Deo convenire, & fides sancit, & Metaphysica ostendit ». Hurtado pone la questione se l'eternità sia una durata, e risponde affermativamente, perché Dio dura intrinsecamente grazie all'eternità. Nell'eternità intrinseca di Dio non c'è tempo, ma con essa possono coesistere tempi senza fine. E sebbene questo sia vero, è pur anche vero che l'eternità precede tutti i tempi. Hurtado de Mendoza da tali concetti viene alla definizione dell'eternità mediante la perseveranza eminente nell'essere:

Unde aeternitas est eminentem perseverantiam in esse. *Eminentem* dixi, non formalem, quia sua indivisibili existentia, necessario exercita ambit, & superat omnia tempora, in quibus formaliter reperitur *prius*, & *posterius*, necessario requisita ad formalem perseverantiam.

Hurtado si chiede ancora quale sia il concetto formale dell'eternità. L'eternità *a parte rei* è da definire: « existentia Dei a se, & semper necessario exercita ». Ma quanto al concetto formale, occorre, anzitutto, rigettare la dottrina di Capreolo, per il quale l'eternità è una misura. A loro volta, Gaetano, Duns Scoto e Suarez dicono che l'eternità è la negazione intrinseca, non solo attuale, ma anche possibile, dell'inizio e della fine. Hurtado de Mendoza l'ammette, salvo che per lui questa non è una negazione, ma un concetto positivo. L'eternità è un concetto positivo spiegato con termini negativi <sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> *Universa Philosophia* a R. P. PETRO HURTADO DE MENDOZA Valmasedano e S. J., Nova Editio, Lugduni, sumpt. Ludovici Prost Haeredis Roville, 1624, pp. 929 col. 2 - 942 col. 1.

Anche il maggiore tomismo seicentesco ha concepito l'eternità per mezzo della durata. Giovanni di S. Tommaso si oppone sia a Pietro Aureolo, sia a Bañez, i quali per vie diverse negano che l'eternità sia una durata. Giovanni sostiene che « aeternitas realiter, & positive importat durationem, & non solum uniformitatem a duratione abstractam ». Egli conferma la tesi sia con l'autorità della *Scrittura*, dello Pseudo Dionigi e di S. Tommaso, sia col ragionamento. In particolare, contro Aureolo, il quale sostiene che la durata include necessariamente una successione, Giovanni argomenta che è la permanenza *in esse*, e non la successione a costituire il concetto formale della durata. La successione, infatti, « potius diminuit, & imperficit ipsam rationem durationis »<sup>118</sup>. Le medesime considerazioni si devono fare per la *Metafisica Complutense*. Biagio della Concezione, mentre difende il valore della definizione dell'eternità, data da Boezio, asserisce con S. Tommaso che l'eternità è « duratio Dei, non solum secundum esse, sed etiam secundum operari ». Biagio definisce, inoltre, la durata come « permanentia formalis in esse ». Dopo avere stabilito che Dio è eterno, egli pone anche la questione se l'eternità sia « formaliter duratio ». La sua risposta è chiara e netta: « aeternitas secundum rationem suam formalem, est duratio formalis Dei, ita ut ratio formalis, qua Deus durare dicitur, sit aeternitas ».

Biagio della Concezione osserva che questa è la dottrina di tutti i tomisti, eccettuati Bañez e Zumel. Nelle prove della sua tesi Biagio fa vedere come la suddetta definizione della durata convenga a Dio mediante l'eternità. La durata si configura così anche in questo autore come la *ratio communis* dell'eternità, dell'eterno e del tempo. Biagio della Concezione respinge anche lui le dottrine di Pietro Aureolo e di Bañez, che negano che l'eternità sia una durata. Nel polemizzare con Aureolo, Biagio della Concezione asserisce che Dio, grazie all'eternità, « formaliter, totus in seipso, simul, & uniformiter durat, tanquam per propriam & infinitam durationem »<sup>119</sup>.

Crediamo che, senza moltiplicare i riferimenti alla scolastica cattolica seicentesca, le dottrine degli autori, di cui abbiamo or ora trattato, bastino a provare che la concezione spinoziana dell'eternità è ben diversa da quella di gran parte del pensiero scolastico del suo tempo, sia

<sup>118</sup> R. P. JOANNIS A S. THOMA O. P. *Cursus Theologici in primam partem D. Thomae Tomus Primus*, Coloniae Agrippinae, Sumpt. Wilhelmi Metternich, 1711, pp. 185-187 col. 1.

<sup>119</sup> *Metaphysica in tres libros Divisa*, Authore R. P. F. BLASIO A CONCEPTIONE, Carmelita Excalceato, Lugduni, Sumptibus Ioannis-Amaty Candy, 1651<sup>2</sup>, pp. 171-178.

riformato, sia cattolico. Né si può pensare che un'opposizione tanto precisa al pensiero di tanti e tali autori potesse prodursi in maniera inconsapevole e non voluta. Quanto abbiamo scritto prova, contro S. von Dunin Borkowski, che la questione del rapporto tra eternità e durata, in Spinoza e nella scolastica del suo tempo, ha un vero e reale significato storico, e non è una semplice questione terminologica. Come sempre accade, Spinoza, quando non porta alle piú radicali conseguenze le dottrine della scolastica barocca, si mette con esse in una precisa opposizione, la quale, non essendo esteriore, ma interna, perciò appunto ha valore speculativo.

11. - Alcuni critici di gran nome credettero di potere ridurre l'intera divisione dell'ente dell'*Ethica* di Spinoza alla divisione della sostanza e del modo, ossia dell'ente *in se* e dell'ente *in alio*. Joachim, che pur segue la partizione tradizionale, della quale abbiamo parlato al principio del capitolo, osserva che il soggetto della filosofia, che è il reale, cade in due grandi divisioni: ciò che è in sé, e ciò che è in altro. Egli afferma che bisogna mettersi subito in mente che codesta divisione è del reale, è entro il reale, onde l'antitesi tra sostanza e modo non corrisponde a quella posteriore tra cosa in sé e fenomeno<sup>120</sup>. Wolfson, il quale rimane anch'egli legato alla divisione tradizionale, non solamente nota che la divisione medievale dell'ente in *ens in se* ed *ens in alio* costituisce il cominciamento logico dell'*Ethica*, ma anche che la classificazione ultima dell'ente per Spinoza è quella della sostanza e del modo<sup>121</sup>.

Noi non condividiamo la tesi di Wolfson. L'*Ethica* non comincia con l'assioma I della parte I. Nondimeno, la tesi di Wolfson ha un'anima di verità. La quale è che Spinoza intraprende a dimostrare tutte le sue tesi metafisiche cominciando da una teoria della sostanza. Abbiamo veduto che, già nelle definizioni della parte I, le differenti divisioni dell'essere date dall'*Ethica* implicano definizioni diverse dell'assoluto. Spinoza dimostra che tutte le definizioni dell'assoluto spettano a Dio, e la prima dimostrazione che dà, dalla quale procedono tutte le altre, è che, oltre Dio, nessuna sostanza può essere data ed essere concepita. Questa conclusione della teoria spinoziana della sostanza postula, tuttavia, che

---

<sup>120</sup> JOACHIM H. H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford at the Clarendon Press, 1901, pp. 14-15.

<sup>121</sup> WOLFSON H. A., *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1934, vol. I, pp. 63, 233.

tutte le definizioni della parte I abbiano valore primitivo, e tutti gli assiomi evidenza di principio. Il solo assioma I è incapace di generarla. Nemmeno può dirsi che tutte le partizioni dell'ente da noi analizzate siano riducibili a quella della sostanza e del modo, perché, secondo il nostro modo di interpretarla, il principio di quest'ultima è diverso da quelli delle altre divisioni.

Per lo studio di quest'ultima divisione dell'essere, occorre considerare le definizioni III-IV e gli assiomi I-II della parte I, e studiare tutti i mutamenti che Spinoza arreca ad essa per effetto delle sue dimostrazioni. La definizione III dice che la sostanza deve essere intesa come « id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat ». La definizione IV concerne l'attributo, che è « id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens ». La V il modo, o « substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur ». La definizione VI, occorre non dimenticarsene, dopo avere detto che Dio è *ens absolute infinitum*, aggiunge: « hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit ». Sicché non solamente Spinoza definisce la sostanza, ma definisce, inoltre, Dio insieme come ente assolutamente infinito e come sostanza, ed indica la costituzione interna della sostanza divina.

Da un punto di vista strettamente metodico e formale, codeste definizioni non dicono affatto che tutto ciò che è, è in sé o in altro, è concepito per sé o per altro. Dicono soltanto che la sostanza è ciò che è in sé, e si concepisce per sé, e il modo, ciò che è in altro e si concepisce per altro. Invece, è l'assioma I che erige a principi di divisione del reale tali concetti, asserendo: « Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt ». È l'assioma II che afferma che tutto ciò che non può essere concepito *per aliud*, deve esserlo *per se*<sup>122</sup>.

Codesta divisione dell'ente prende per principio l'appartenenza dell'essere all'ente, ed il suo modo d'appartenenza. Essa ci dice come l'ente ha l'essere. Perciò non è confondibile con tutte le altre che si sono vedute. Per bene intenderla, non bisogna commettere confusioni sia sul senso del concetto di sostanza in Spinoza, sia sul valore della sua teoria dell'immanenza dei modi nella sostanza ed in Dio. Tutti e due questi ar-

---

<sup>122</sup> Per tutte queste discussioni vedi O. II, 45, 14-46, 7, 21-23. Critica del testo a p. 346.



gomenti sono stati trattati da noi con larghezza nel precedente studio *Contrasti di idee sull'essere nel pensiero di Spinoza*, uscito su « ACME » XVI (1963), pp. 262-278. In esso abbiamo sostenuto, in discussione con la critica storica, che fin dall'*Epistola II* ad Oldenburg del 1661, e in modo definitivo con l'*Epistola XII*, e poi nell'*Ethica*, il concetto di sostanza fu inteso da Spinoza nel senso trascendentale, e non in senso predicamentale, ossia come *causa sui*, e non come soggetto di inerenza. Per conseguenza, abbiamo anche sostenuto che l'immanenza dei modi in Dio e nella sostanza non è né fisica né logica, ma ha il solo significato metafisico dell'essere compreso nella causalità efficiente della sostanza e di Dio. Fondandoci sulla concezione spinoziana della causalità efficiente, abbiamo, inoltre, fatto vedere che Dio è causa efficiente equivoca, e perciò trascendente, rispetto ai suoi effetti.

Nel *Tractatus de intellectus emendatione* Spinoza ci dice che una *res* dev'essere concepita o mediante la sola essenza, o mediante la sua causa prossima, e soggiunge: « Scilicet si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi »<sup>123</sup>. Nella *Epistola XII* Spinoza dice della sostanza: « Quod ad ejus essentiam pertinet existentia, hoc est, quod ex sola ejus essentia, & definitione sequatur eam existere », e ricorda a L. Meyer di avergli dimostrato a viva voce questo punto, « absque ope aliarum Propositionum »<sup>124</sup>. Anche nello scolio II della proposizione VIII della parte I dell'*Ethica* Spinoza afferma quanto segue:

Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7. Prop. dubitent; imo haec Prop. omnibus axioma esset, & inter notiones communes numeraretur<sup>125</sup>.

Tuttavia, egli sa bene che vi sono uomini, i quali « de rebus confuse judicant », e quindi chiarisce e difende lungo tutto lo scolio il valore teoretico della proposizione VII, per la quale « ad naturam substantiae pertinet existere ». Spinoza, quindi, non dubita neanche nell'*Ethica* che codesta proposizione abbia valore di assioma e sia una nozione comune, ossia che la nozione della sostanza sia trascendentale. Ma reputa necessario darne una dimostrazione, la quale è alquanto complessa. Sicché l'identità della sostanza con la *causa sui* nell'*Ethica* non è immedia-

<sup>123</sup> O. II, 34, 8-15.

<sup>124</sup> O. IV, 54, 1-5, 18-22.

<sup>125</sup> O. II, 50, 1-4. Per la collocazione di questo scolio vedi le pp. 346-347.

tamente postulata. Essa è dimostrata. Perciò stesso, la divisione dell'essere in sostanza e modo viene tenuta distinta dalla divisione in *causa sui* e « *res a Deo productae* ». Solo col progresso della dimostrazione dei teoremi successivi al I, essa viene ad essere identificata con quest'ultima.

Infatti, la prima grande tesi metafisica provata da Spinoza in questa I parte dell'*Ethica* è l'identità della sostanza con la *causa sui*. La prova della proposizione VII è che la sostanza non può essere prodotta da altro, e quindi è *causa sui*<sup>126</sup>. Spinoza si riporta al corollario della proposizione VI, che fa vedere che l'improducibilità della sostanza è una mera conseguenza della medesima proposizione VI, per la quale una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza a cagione della mancanza di un attributo comune<sup>127</sup>. Al corollario della proposizione VI segue un'altra dimostrazione dell'improducibilità della sostanza. Se la sostanza fosse prodotta da altro, allora la sua conoscenza dipenderebbe dalla conoscenza della sua causa. Ma questo sta in evidente contraddizione con la definizione stessa della sostanza, secondo la quale la sostanza è in sé stessa, ed è concepita per sé stessa, onde il suo concetto non abbisogna del concetto di un'altra cosa per essere formato<sup>128</sup>. Questa prova stabilisce un diretto rapporto tra la sostanza e la sua improducibilità mediante il concetto che la nozione della sostanza si forma per sé stessa. Ma Spinoza non stabilisce ancora con questo un rapporto diretto tra l'essere concepito per sé e l'essere *causa sui*. Al contrario, nella proposizione VII sarà il « *non potest produci ab alio* » a permettere di concludere « *erit itaque causa sui* ». Spinoza poteva certo stabilire questo ordine di conseguenze: la sostanza è concepita per sé, la sostanza non può essere prodotta da altro, la sostanza è *causa sui*. Così avrebbe ricondotto con più diretta evidenza alla definizione della sostanza l'identità di quest'ultima con la *causa sui*. Nello scolio II della proposizione VIII l'affermazione di codesta identità è diretta, e non è nemmeno mediata dall'asserzione dell'improducibilità della sostanza. Ma essa conclude un processo dimostrativo, e non è affatto postulata. In questo processo l'ordine delle conseguenze è, invece, questo: una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza, perché non esistono due sostanze con lo stesso attributo; la sostanza non può essere prodotta da altro; la sostanza è *causa sui*.

Da tutto questo risulta chiaro che per Spinoza l'avere l'essere in sé

<sup>126</sup> O. II, 49, 1-7.

<sup>127</sup> O. II, 48, 16-28.

<sup>128</sup> O. II, 48, 29-33. Critica del testo a p. 346.

o in altro non comporta nell'*Ethica* l'immediata identità dell'essenza con l'esistenza nella sostanza, e la loro altrettanto immediata distinzione nei modi. Perciò, la divisione dell'essere in sostanza e modo, intesa nel suo significato primitivo, non si immedesima con la divisione dell'essere in *causa sui* e « *res a Deo productae* ». Si può anche dire che nell'*Ethica* Spinoza non ha immediatamente identificato la divisione dell'essere in essere in sé ed essere in altro con la divisione dell'essere in *ens a se* ed *ens ab alio*, che pur gli era nota ed era da lui ammessa, quantunque preferisse chiamare *causa sui* l'ente aseo<sup>129</sup>.

Vediamo, ora, come Spinoza specifica nella parte I dell'*Ethica* la divisione dell'essere contenuta nell'assioma I. La dimostrazione della proposizione IV così spiega l'assioma: « *hoc est (per Defn. 3. & 5.) extra intellectum nihil datur praeter substantias earumque affectiones* »<sup>130</sup>. Il corollario della proposizione VI ha un'espressione leggermente diversa, che completa il significato della precedente: « *Nam in rerum natura nihil datur praeter substantias, earumque affectiones, ut patet ex Axiom. I. & Defn. 3. & 5.* »<sup>131</sup>. Lo scolio della proposizione X rinvia alle proposizioni successive « *quae ostendunt in rerum natura non, nisi unicum substantiam, existere, eamque absolute infinitam esse* »<sup>132</sup>. La proposizione XIV ed il suo I corollario provano che, oltre Dio, non si dà e non è concepibile nessuna sostanza<sup>133</sup>. Tuttavia, nella dimostrazione della proposizione XV Spinoza s'avvale ancora del principio: « *Atqui praeter substantias, & modos nil datur (per Axiom. I)* »<sup>134</sup>. La dimostrazione

---

<sup>129</sup> Che Spinoza conoscesse la dottrina tradizionale dell'aseità di Dio, risulta dai *Principia Philosophiae Cartesianae* e dai *Cogitata Metaphysica*. La proposizione X della parte I dei *Principia* dimostra che « *Quicquid perfectionis in Deo reperitur, a Deo est* », e mette in campo la distinzione dell'*a se* dall'*ab alio* a Deo diverso ». Vedi O. I, 168, 21 - 169, 4. I *Cogitata Metaphysica* dicono che le *res creatae*, dipendendo dal decreto divino, non esistono *a se ipsis*, e ripetono che Dio « *omnem suam perfectionem a se, non vero ab alio habere* ». Vedi O. I, 241, 17-22; 253, 1-3, 9-13. Anche nell'*Ethica* Spinoza afferma che Dio « *infinitam absolute potentiam existendi a se habere* ». Vedi O. II, 54, 1-9. È lecito presumere che la teoria dell'aseità divina sia condivisa da Spinoza. In nessuno di questi luoghi Spinoza dice che l'inseità sia identica con l'aseità. Invece, per dimostrare la semplicità di Dio, nei *Cogitata Metaphysica* afferma l'identità della perseità con l'aseità. Vedi O. I, 258, 13-29. È difficile dire, se egli lo dica in nome proprio.

<sup>130</sup> O. II, 47, 27-29. Confronto con i *Nagelate Schriften* a p. 346.

<sup>131</sup> O. II, 48, 24-26.

<sup>132</sup> O. II, 52, 17-21.

<sup>133</sup> O. II, 56, 3-19. Critica del testo a p. 349.

<sup>134</sup> O. II, 56, 31 - 57, 1.

della proposizione XXVIII, tenendo conto dell'unità della sostanza, e della sua identità con Dio, s'esprime così: « praeter enim substantiam, & modos nil datur (*per Axiom. I. & Defin. 3. & 5.*), & modi (*per Coroll. Prop. 25.*) nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones »<sup>135</sup>. La dimostrazione della proposizione XXX dà la determinazione conclusiva:

atqui in natura (*per Coroll. I. Prop. 14.*) non nisi una substantia datur, nempe Deus, nec ullae aliae affectiones (*per Prop. 15.*), quae in Deo sunt, & quae (*per eandem Prop.*) sine Deo nec esse, nec concipi possunt<sup>136</sup>.

L'analogia d'attribuzione tra i modi e la sostanza fu da noi dimostrata nel capitolo III della parte I della nostra opera, ove nelle pp. 253-257 indicammo le fonti di tale analogia, che mettemmo in rapporto con dottrine di Cartesio, di Heereboord e di Suarez. Visto sotto questa luce, l'assioma I della parte I dell'*Ethica* deve essere considerato come un classico esempio di analogia d'attribuzione. Non insisteremo oltre su questo punto, che può essere opportunamente integrato dalle considerazioni svolte nel capitolo I di questa seconda parte della nostra opera.

Piuttosto, ricorderemo che Freudenthal indicò nella teoria cartesiana, esposta e compendiata dal capitolo V della parte II dei *Cogitata Metaphisica*, la fonte dell'assioma I, pur senza escludere concorrenti fonti scolastiche ed ebraiche. Questo è vero, quando non si guardi al nudo assioma, ma all'interpretazione che ne dà la dimostrazione della proposizione IV, e meglio ancora il corollario della proposizione VI, che s'esprime in modo quasi identico al passo dei *Cogitata Metaphisica*<sup>137</sup>.

L'espressione della dimostrazione della proposizione IV della parte I dell'*Ethica*: « extra intellectum nihil datur praeter substantias earumque affectiones », ci forza a porre la questione, se tutte le divisioni dell'essere da noi illustrate non siano anche nell'*Ethica* partizioni del solo ente reale. Se così fosse, anche l'*Ethica* conoscerebbe ed ammetterebbe la divisione generalissima dell'ente in ente di ragione ed ente reale, che sarebbe presupposta ad ogni altra.

Si ricorderà che già l'*Epistola IV* conteneva l'espressione suddetta. Non c'era, però, alcuna difficoltà a vedere in essa il segno dell'ammissione spinoziana della divisione dell'ente in ente di ragione ed ente reale,

<sup>135</sup> O. II, 69, 16-20.

<sup>136</sup> O. II, 71, 23-26.

<sup>137</sup> FREUDENTHAL J., *Spinoza und die Scholastik*, Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Fue's Verlag (R. Reisland), 1887, p. 127. Cfr. O. II, 257, 19-24.

perché l'*Epistola IV* è da considerare contemporanea al *Breve Trattato*, nel quale tale divisione è apertamente ammessa. Al contrario, questa sola espressione non è sufficiente per risolvere affermativamente la questione nell'opera maggiore di Spinoza. Occorre avere la conferma di altri testi.

Una chiara prova si ha nella proposizione XXX della parte I: « Intellectus actu finitus, aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet ». La dimostrazione dice che l'idea vera deve convenire con l'ideato. Questo significa che « id, quod in intellectu objective continetur, debet necessario in natura dari ». Ma in natura, prosegue Spinoza, non c'è che una sola sostanza: Dio, né altre affezioni che quelle che sono in Dio, e senza di Lui non possono né essere, né essere concepite. Onde abbiamo la dimostrazione della tesi<sup>138</sup>. Proprio quel testo della parte I, nel quale, come abbiamo detto sopra, è contenuta una delle più mature espressioni della divisione spinoziana dell'essere in sostanza e modi, afferma l'idea che nell'intelletto, finito o infinito, è contenuta una realtà obbiettiva, cui debbono necessariamente corrispondere in natura la sostanza ed i modi. Se non la distinzione dell'essere in ente di ragione ed ente reale, almeno la distinzione tra gli oggetti dell'intelletto e gli enti reali è davvero contenuta nell'*Ethica*.

Si può ancora ricordare che nello scolio della proposizione XLIX della parte II Spinoza, dopo avere asserito che la volontà è un universale che consiste nella affermazione, la quale è il predicato comune di tutte le idee, e dopo avere negato che occorra una medesima potenza di pensiero per affermare il vero ed il falso, conclude con questa esortazione alla cautela: « Quare hic apprime venit notandum, quam facile decipimur, quando universalialia cum singularibus, & entia rationis, & abstracta cum realibus confundimus »<sup>139</sup>.

Per il senso ed il valore che ha ancora l'ente di ragione nell'*Ethica* rimandiamo al capitolo II della parte I della nostra opera, pp. 152-165. Ci basti concludere queste poche osservazioni col dire che noi incliniamo a credere che anche nell'*Ethica* la divisione generalissima dell'ente in ente di ragione ed ente reale fu ammessa da Spinoza. Ma reputiamo del tutto ragionevole anche la convinzione di chi sostenga che il solo signi-

<sup>138</sup> O. II, 71, 17-28.

<sup>139</sup> O. II, 135, 1-23, ed in particolare 21-23. Critica del testo a p. 367. In luogo di « cum singularibus » della riga 22, i *Nagelate Schriften* hanno « met de bezonderen » ed in margine « Particularia ».

ficato riconosciuto all'essere da Spinoza sia nell'*Ethica* quello reale. Infatti, questo punto del suo pensiero offre largo campo alla congettura, e non permette conclusioni in tutto e per tutto definitive.

L'*Epistola LXXXIII* a E. W. de Tschirnhaus, scritta all'Aia il 15 luglio 1676, ammette la distinzione tra enti reali ed enti di ragione, fra i quali ultimi Spinoza include le figure geometriche, come nel *Tractatus de intellectus emendatione*. Per la data in cui fu scritta, questa lettera è una prova del mantenimento della medesima distinzione anche nell'*Ethica*<sup>140</sup>.

---

<sup>140</sup> O. IV, 335, 1-5. Questo passo è inteso così anche da DE DEUGD C., *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, Assen, van Gorcum, 1966, p. 42.

## CAPITOLO IV

### LA DIVISIONE DELL'ESSERE: SPINOZA E LA SCOLASTICA POST TRIDENTINA

SOMMARIO: 1. Conclusioni sulla divisione dell'essere nell'*Ethica*. — 2. Le origini scolastiche della divisione spinoziana dell'essere: Fonseca e Suarez. — 3. La scolastica riformata tedesca ed olandese. — 4. Jacob Martini. — 5. La scolastica cattolica del Seicento. — 6. Cartesio e Clauberg. — 7. I modi in Spinoza e nella scolastica barocca. — 8. Conclusione generale sulla divisione spinoziana dell'essere.

1. - Prima di seguirci nella discussione che intraprenderemo, concernente il rapporto della divisione spinoziana dell'essere con le divisioni date dai pensatori della scolastica cattolica e riformata, il lettore deve avere bene in mente i seguenti dati speculativi tratti dall'*Ethica*. Spinoza unisce nella definizione di Dio i due concetti che Dio è *ens absolute infinitum* e « *substantia constans infinitis attributis* ». Il progresso della dimostrazione della parte I è il seguente. Spinoza nella proposizione VII asserisce e dimostra che la sostanza è *causa sui*, e subito dopo nella proposizione VIII che ogni sostanza è necessariamente infinita. Le proposizioni successive alla X, per dichiarazione dello Spinoza, dimostrano che in natura non c'è che un'unica sostanza, la quale è assolutamente infinita<sup>1</sup>. La proposizione XI afferma, infatti, che Dio, « *sive substantia constans infinitis attributis* », esiste. Le dimostrazioni date da Spinoza s'avvalgono tanto del concetto di sostanza, quanto del concetto dell'ente assolutamente infinito e perfetto. La proposizione XIV con il suo I corollario afferma e dimostra che, oltre Dio, in natura non c'è, né è concepibile, un'altra sostanza; che Dio è unico, e che in natura non c'è che una sola sostanza assolutamente infinita. Pertanto, Spinoza dalla proposizione I alla XIV dimostra che la sostanza è *causa sui* ed è infinita, e che Dio esiste ed è

---

<sup>1</sup> O. II, 52, 17-21.

l'unica sostanza assolutamente infinita. La definizione di Dio si è così svolta nella dimostrazione dell'identità delle sue due note fondamentali, e del loro competere a Dio solo.

A partire da questo punto, dopo avere dimostrato l'identità della sostanza con Dio, e perciò anche della *causa sui* con Dio, Spinoza procede ad attribuire a Dio le rimanenti note dell'assolutezza. La proposizione XVII con i suoi corollari prova che Dio è causa libera, e che a Lui solo competono i caratteri della *res libera*. La proposizione XIX prova che Dio, con tutti i suoi attributi, è eterno. La proposizione XX fonda sull'eternità di Dio, e di tutti i suoi attributi, l'unità e l'identità dell'esistenza e dell'essenza di Dio, le quali nel corollario I della proposizione sono dichiarate verità eterne. Il corollario II conclude il processo di unificazione delle note dell'assoluto col provare la immutabilità di Dio e di tutti i suoi attributi.

L'immutabilità per Spinoza è una conseguenza dell'identità dell'esistenza con l'essenza di Dio e dei suoi attributi. Crediamo che per questa ragione Spinoza non includa tra le sue definizioni primitive quella dell'ente immutabile. Ma questo non autorizza punto i critici a dimenticare che anche il Dio di Spinoza è immutabile, e che lo è per una ragione tanto metafisica e tradizionale. Né a dimenticare che tutte le « *res a Deo productae* » nella distinzione della loro esistenza dalla loro essenza hanno il fondamento della loro mutevolezza, e perciò della loro separazione metafisica da Dio e dai suoi attributi, che soli sono immutabili per la loro essenza.

A Dio solo ed ai suoi attributi Spinoza attribuisce nell'*Ethica* di pieno diritto l'immutabilità. Nelle proposizioni XXI-XXIII della parte I, ai modi infiniti attribuisce l'eternità, la necessità e l'infinità dell'esistenza in virtù degli attributi da cui derivano, ma non menziona l'immutabilità. È ben caratteristico che nel corso della dimostrazione della proposizione XXI Spinoza si riporti all'immutabilità dell'attributo<sup>2</sup>, ma non concluda dall'infinità e dalla necessità dei modi infiniti la loro immutabilità. A proposito dell'intera natura concepita come un solo individuo, ossia a proposito della *Facies totius universi*, Spinoza ci dice che le parti di questo individuo totale, ossia tutti i corpi, « *in finitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione* »<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> O. II, 66, 5-7.

<sup>3</sup> O. II, 102, 10-13. Cfr. l'*Epistola LXIV* a G. H. Schuller in O. IV, 278, 24-28.



La cautela di Spinoza ha una fondata ragione. Questa è che, come vuole la proposizione XXIV della parte I ed il suo corollario, in tutte le « res a Deo productae », e quindi anche nei modi infiniti, l'esistenza si distingue dall'essenza. Ora, solo l'identità di questi due ultimi termini è fondamento sia dell'eternità vera e propria, sia dell'immutabilità vera e propria di Dio e dei suoi attributi. Questo risulta dal procedimento delle proposizioni XIX e XX della parte I e dalla medesima definizione spinoziana dell'eternità, come fu stabilito nel capitolo precedente.

Il *Breve Trattato*, nel capitolo IX della parte I, afferma l'immutabilità sia del movimento, sia dell'intelletto infinito<sup>4</sup>. Il *Tractatus de intellectus emendatione* parla anch'esso delle *res fixae aeternaeque*, che alcuni autorevoli critici immedesimano con i modi infiniti. Di quest'ultimo punto abbiamo discusso nel capitolo I della parte I della nostra opera, pp. 53-56. Per le ragioni che abbiamo dato, dobbiamo, però, concludere che i modi infiniti sono immutabili nello stesso modo con il quale sono eterni, ossia necessari ed infiniti, e cioè per l'efficacia della loro causa. Questo è ben lontano dall'infirmare la nostra conclusione della trascendenza di Dio e dei suoi attributi, ricavata dalla loro immutabilità. Giacché l'immutabilità dei modi infiniti è solamente derivata, e da riportare non all'essenza medesima di questi modi, bensì alla causa che li mantiene in essere con quei caratteri di necessità ed infinità che ci sono noti. Anche per Spinoza Dio è *causa essendi rerum*, e lo è a cagione della distinzione dell'esistenza dall'essenza in tutte le « res a Deo productae »<sup>5</sup>.

Dopo queste necessarie precisazioni sul concetto di immutabilità, possiamo concludere che l'ordine del procedimento adottato da Spinoza nell'identificare il primo e principale termine di tutte le sue partizioni dell'essere, è il seguente: sostanza, *causa sui*, Dio (*ens absolute infinitum* e « substantia constans infinitis attributis »), *res libera, aeternitas*. I termini secondari delle divisioni non sono tutti immedesimati da Spinoza, perché essi non coincidono. Questo dà un'altra prova della diversità dei principi, pur coordinati, con i quali il nostro autore ha proceduto a dividere l'essere nell'*Ethica*.

Tutti gli enti che derivano da Dio sono « res a Deo productae ». L'identità di queste con i modi della sostanza risulta dalla proposizione XXV della parte I, dallo scolio e dal corollario ad essa aggiunti. I ri-

<sup>4</sup> O. I, 48, 1-22 / 553. Critica del testo a p. 471.

<sup>5</sup> O. II, 67, 18-25. Critica del testo a p. 351.

mandi alle proposizioni XV e XVI della parte I, contenuti il primo nella dimostrazione della proposizione XXV, e il secondo nel suo scolio, danno un'evidente prova dell'identità delle « *res a Deo productae* » con i modi <sup>6</sup>. Viceversa il corollario della proposizione XXV, che segue allo scolio, si limita solo ad asserire l'identità delle *res particulares* con i modi finiti <sup>7</sup>.

La « *res in suo genere finita* » non coincide col modo, dato che per Spinoza si danno modi infiniti immediati e mediati. C'è, invece, una sostanziale identità tra la « *res in suo genere finita* » e le *res singulares*, le quali, per la definizione VI della parte II, sono « *res, quae finitae sunt, & determinatam habent existentiam* » <sup>8</sup>. Perciò, nemmeno si può affermare l'identità della divisione dell'ente in « *res in suo genere finita* » ed *ens absolute infinitum* con la divisione in sostanza e modo. La « *res in suo genere finita* » è identica con i soli modi finiti. Affinché le due divisioni coincidano occorre l'ulteriore distinzione tra l'*absolute infinitum* e l'« *in suo genere tantum infinitum* ». Solo la tripartizione dell'ente in assolutamente infinito, infinito nel suo genere e finito nel suo genere, potrebbe essere riportata alla divisione in sostanza e modo col porre sotto il modo sia il finito nel suo genere, sia l'infinito nel suo genere. Ma con questo non si evita la difficoltà dovuta al fatto che per Spinoza anche l'attributo, che costituisce la sostanza, è infinito nel suo genere. Sicché non senza confusione la tripartizione suddetta è riducibile alla divisione in sostanza e modo.

Invece, una completa identità è possibile stabilire tra il modo e la « *res necessaria, vel potius coacta* » che si contrappone alla *res libera*. Giacché per la proposizione XXIX della parte I tutti i modi, sia infiniti, sia finiti, sono determinati ad esistere e ad agire dalla necessità della natura divina. La dimostrazione di questa proposizione distingue due specie di determinazioni della natura divina. Questa è determinata *absolute* relativamente ai modi infiniti, come mostra il rimando alla proposizione XXI della parte I, e *certo modo* relativamente ai modi finiti. La dimostrazione per quest'ultimo punto ci rinvia alla proposizione XXVII della parte I, che esclude che una *res* determinata da Dio possa rendersi

<sup>6</sup> O. II, 67, 26-68, 8. Cfr. pp. 56, 23-57, 2; 60, 16-30. Per il primo passo vedi la critica del testo a p. 351.

<sup>7</sup> O. II, 68, 9-13. Per la questione del rapporto tra *res singulares* e *res particulares* nella vecchia critica vedi: RIVAUD A., *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1906, pp. 101, 119, n. 219.

<sup>8</sup> O. II, 85, 16-17. Cfr. con la proposizione XXVIII della parte I in O. II, 69.

indeterminata. La dimostrazione di quest'ultima proposizione consiste nel semplice richiamo dell'assioma III della parte I sulla necessità dell'effetto che procede da una causa data e determinata<sup>9</sup>.

Ora, poiché la definizione VII della parte I parla della « res necessaria, vel potius coacta » come determinata ad esistere ed operare « certa, ac determinata ratione », da questo si potrebbe ricavare la conseguenza che i modi infiniti, i quali procedono da una determinazione assoluta della natura divina, non sono *res coactae*. E così l'identità da noi posta di queste ultime con i modi cadrebbe.

A ciò si risponde che l'enunciato della proposizione XXIX della parte I afferma che « omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum ». La conclusione della dimostrazione afferma con una forma leggermente più ampia questo stesso concetto. La proposizione XXVI della parte I e la sua dimostrazione affermano incondizionatamente la determinazione ad operare di ogni *res* da parte di Dio, senza fare la distinzione tra la determinazione assoluta e la determinazione *certo modo*<sup>10</sup>. Né si può dire che la proposizione XXVII dipenda dalla XXVI e ne sia una conseguenza, giacché sappiamo che Spinoza fonda sul solo assioma III la proposizione XXVII.

Si può ancora osservare che con la proposizione XXXI Spinoza stabilisce l'appartenenza alla *Natura naturata* dell'« intellectus actu, sive finitus, sive infinitus ». Nella dimostrazione, con parallelismo rispetto all'enunciato, egli parla dell'intelletto come « certus tantum modus cogitandi », distinto da altri modi della *absoluta cogitatio*<sup>11</sup>. La proposizione XXXII nella sua dimostrazione dice che la volontà, al pari dell'intelletto, è un « certus tantum modus cogitandi ». Essa, anche se è supposta infinita, è determinata da Dio ad esistere ed operare. Spinoza conclude:

Quocumque igitur modo, sive finita, sive infinita concipiatur, causam requirit, a qua ad existendum, & operandum determinetur; adeoque (per Defn. 7) non potest dici causa libera, sed tantum necessaria, vel coacta<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> O. II, 70, 16-71, 3; 68, 26-30. Per l'esattezza del rimando alla proposizione XXVII contenuta nel primo passo vedi p. 353.

<sup>10</sup> O. II, 68, 14-25. Critica del testo nelle pp. 351-352.

<sup>11</sup> O. II, 71, 29-72, 10.

<sup>12</sup> O. II, 72, 19-33, e in particolare 29-33.

Se di questo carattere coatto di un modo infinito non si è convinti, perché si tratta della volontà, e l'asserto sarebbe ipotetico, si veda allora il corollario II della proposizione XXXII. Il quale afferma che debbono essere determinati da Dio « ad existendum, & operandum certo modo », oltre alla volontà, sia l'intelletto, sia il moto e la quiete, e proprio in quanto da questi ultimi « infinita sequuntur », che è quanto dire che sono determinati *certo modo* anche l'intelletto, ed il moto e la quiete considerati come modi infiniti<sup>13</sup>.

La distinzione tra determinazione assoluta e determinazione *certo modo* non è affermata con sicurezza, né valida incondizionatamente. E del resto, anche se valida, essa nulla toglie al carattere determinato dei modi infiniti. Perciò, sul suo fondamento nulla si può dire di certo contro l'appartenenza dei modi infiniti alle *res coactae*. Basta la semplice osservazione che per Spinoza Dio solo è causa libera per togliere ogni dubbio circa il carattere determinato e coatto dei modi infiniti<sup>14</sup>.

La divisione dell'essere in eternità e durata non può essere assimilata né alla divisione in sostanza e modo, né alla divisione in *causa sui* e « res a Deo productae », né alla divisione in *res libera* e « res necessaria, vel potius coacta ». Queste tre si identificano tra loro, come abbiamo veduto. Sappiamo che vi sono modi, realtà prodotte da Dio, e realtà coatte che godono di una eternità derivata in virtù degli attributi, o dei modi infiniti, in cui sono compresi. Infatti, non solo tutte le *res* sono pensabili *sub specie aeternitatis*, come abbiamo ampiamente veduto nel capitolo III della parte I della nostra opera. Non solo, possiamo ricordare che Spinoza, nell'*Epistola X* a S. de Vries, del 1663, afferma: « Quod porro petis, anne res etiam, rerumve affectiones sint aeternae veritates? Dico omnino »<sup>15</sup>. Ma dobbiamo ancora ricordare che la « Mens nostra, quatenus intelligit » per Spinoza è un *aeternus cogitandi modus*, il quale è determinato da un altro modo eterno del pensiero, e questo da un altro, all'infinito. Tutti questi modi eterni del pensiero costituiscono insieme l'eterno ed infinito intelletto di Dio<sup>16</sup>.

Sicché, per Spinoza vi sono dei modi finiti eterni: quelli del pensiero. Infatti, l'idea che esprime l'essenza del corpo *sub specie aeterni-*

<sup>13</sup> O. II, 73, 3-17. Critica del testo nelle pp. 353-354.

<sup>14</sup> O. II, 61, 5-25. Critica del testo a p. 350. Gebhardt a p. 353 difende la distinzione tra le due forme di determinazione contro Meijer, Baensch e Halpern.

<sup>15</sup> O. II, 47, 18-24, e in particolare 18-19.

<sup>16</sup> O. II, 306, 18-24.

*tatis* è chiamata da Spinoza « certus cogitandi modus, qui ad Mentis essentiam pertinet, quique necessario aeternus est »<sup>17</sup>.

La divisione in eternità e durata nemmeno può essere fatta coincidere con la divisione in ente assolutamente infinito ed ente finito nel suo genere, che anch'essa non coincide con le tre divisioni di cui parliamo. Come sappiamo, vi sono modi, realtà prodotte da Dio, e realtà coatte che non sono finiti.

In conclusione, Spinoza concepisce Dio come *substantia, causa sui, ens absolute infinitum, res libera, res aeterna*, e così immedesima tutti i termini principali e superiori delle sue divisioni dell'essere. Inoltre, egli considera identiche queste tre divisioni: sostanza e modi, *causa sui* e « res a Deo productae », *res libera* e « res necessariae, vel potius coactae ». Al contrario, le due divisioni in *ens absolute infinitum* e « res in suo genere finita », pur completata con l'« infinitum tantum in suo genere », ed in eternità e durata, non sono in tutto identiche né alle prime tre né tra loro. Nell'*Ethica* eternità e durata, oltre che come una divisione dell'essere, si configurano anche come due modi di concepire l'essere, contrapposti l'uno all'altro ed equivoci. Questo punto fu da noi illustrato nel nostro precedente studio *Contrasti di idee sull'essere nel pensiero di Spinoza* uscito su « ACME » XVI (1963), pp. 280-291.

2. - Per comprendere le divisioni spinoziane dell'essere bisogna prendere le mosse da Suarez, e vedere come la sua dottrina fu trasformata dai metafisici del secolo XVII. Però, dobbiamo premettere a questa trattazione alcune dottrine di Fonseca, la cui conoscenza ci è necessaria.

Fonseca concede che Dio ha analogia con le sostanze create, perché è un'essenza che include la negazione dell'esistenza in un soggetto. Ma insieme rifiuta nettamente di porre Dio nel predicamento della sostanza, e fa risalire ai nominalisti l'origine di questa dottrina:

Nam Gregorius Ariminensis, Gabriel, & alij quidam Nominales existimant, Deum proprie, ac per se poni non modo in Praedicamento substantiae, de quo nunc agimus; sed etiam in Praedicamentis relationis, & actionis. Quibus Auctoribus praebuit ansam Gulielmus Okam, qui in octava distinctione primi Sententiarum ubi haec quaestio a Theologis tractatur, etsi non ausus est affirmativam partem asserere, motus auctoritate totius scholae Theologicae; ita tamen negativae argumenta se elevasse credit, ut dixerit illam nulla efficacia ratione posse concludi.

<sup>17</sup> O. II, 295, 29-31.

In margine all'edizione da noi usata, oltre a Gregorio da Rimini ed a Gabriele Biel, si citano Roberto Holkot ed altri autori. Degli argomenti di Gregorio e degli altri, riferiti da Fonseca, riterremo solo il primo, i cui punti principali sono:

Substantia genus summum, itemque spiritus seu substantia incorporea, quae est quaedam species substantiae generis summi, praedicatur de Deo univoce, & in quaestione Quid est... substantia definitur ens per se existens; spiritus autem, substantia corporis expers: quae rationes aequae conveniunt Deo, ac caeteris rebus, quae sub his generibus ponuntur.

Pertanto, con Fonseca è definita con sicurezza la tradizione della tarda scolastica che fa di Dio una sostanza. Da lui viene definita, del pari, con brevità e rigore, la teoria dei modi dell'ente. Infatti, nel discutere la distinzione modale, egli spiega:

tria esse genera modorum essendi. Quidam enim & sunt formaliter entia, & distinguuntur ex natura rei, ac saepe etiam realiter ab iis rebus, quarum sunt modi essendi, veluti esse huius vel illius figurae, album, dulce & similia. Alij etsi sunt formaliter entia, non distinguuntur tamen ex natura rei a rebus iis, quarum sunt modi, sed nostro dumtaxat imperfecto intelligendi modo; cuiusmodi sunt modi essendi, per quos ens dividitur in substantiam, quantitatem, & caetera genera summa praedicamentorum... Alij demum contra se habent: Nam etsi ex natura rei, semotave omni operatione intellectus, distinguuntur ab iis rebus, quarum sunt modi essendi, non sunt tamen entia formaliter, nisi ens fusissime sumeretur pro eo, quod non est nihil<sup>18</sup>.

Suarez ammetterà solo questi ultimi tra i modi, ma rifiuterà gli esempi di Fonseca, che considera tali l'esistenza delle creature, la necessità e la contingenza, l'essere completo o incompleto. Dobbiamo osservare sin d'ora che, al contrario, solo i primi modi di cui parla Fonseca sono assimilabili ai modi spinoziani. I quali sono veri enti, come risulta dalla loro identità con le « res a Deo productae », e dai luoghi che citeremo nel seguito della nostra trattazione. Inoltre, essi sono distinti grazie ad una distinzione modale dalla sostanza di cui sono modi. Questo risulta sia dal capitolo V della parte II dei *Cogitata Metaphysica*<sup>19</sup>, sia dalle pro-

<sup>18</sup> *Commentariorum PETRI FONSECAE Lusitani Doctoris Theologi S. J. In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, tomus secundus, Lugduni, ex officina Iuntarum, 1590, pp. 372-381, e in particolare 372 e 379 per la sostanzialità divina; 308-309 pei modi.

<sup>19</sup> O. I, 257, 19 - 258, 4.

posizioni IV e V della parte I dell'*Ethica*<sup>20</sup>. Il medesimo risulta dagli assiomi II e III e dalle proposizioni I e IV della *Appendice I* del *Breve Trattato*<sup>21</sup>. Non ci risulta che Spinoza abbia mai sostenuto in qualche luogo una distinzione di mera ragione tra i modi e la sostanza. Da tutto questo risulta che i modi spinoziani non sono assimilabili ai secondi modi, di cui parla Fonseca, perché questi ultimi sono veri enti, ma non si distinguono modalmente dalle loro *res*, bensí solo ad opera del nostro intelletto. I modi spinoziani neppure sono da assimilare ai terzi modi di Fonseca, i quali si distinguono, bensí, *ex natura rei* dalle loro *res*, ma non sono *entia formaliter*. Tutto questo deve essere tenuto presente fin da questo momento, perché è di fondamentale importanza per intendere il confronto, che istituiremo, tra la dottrina spinoziana dei modi e le analoghe dottrine della scolastica seicentesca. In particolare, si deve tenere presente che la restrizione arrecata da Suarez alla dottrina dei modi di Fonseca mette la dottrina spinoziana dei modi in contrasto con quella di Suarez e della tradizione suareziana.

Nella sezione VIII della *Disputatio IV* delle *Disputationes Metaphysicae* Suarez si chiede se la divisione dell'ente in uno e molti sia *prima omnium*. Egli espone, anzitutto, la dottrina di Duns Scoto, che risponde negativamente alla questione, e sostiene che è prima la divisione dell'ente « in finitum et in infinitum ». Questa divide l'ente in quanto ente mentre la divisione in uno e molti divide l'ente in quanto uno. Ora, ciò che costituisce l'ente in quanto ente, è l'essenza. Perciò, la « prima diversitas essentiarum ut sic, est etiam prima divisio entis in quantum ens est ». Ma « l'essentia, ut essentia » differisce da un'altra per la sua perfezione essenziale: « hoc autem genus diversitatis primo ac per se reperitur inter essentiam infinite perfectam et omnes alias finitas; ergo prima divisio entis est illa in finitum et infinitum ».

I tomisti sostengono, invece, che la prima divisione dell'ente è quella in uno e molti, o ente per sé ed ente per accidente. Questa è la tesi di Soncinas, il quale argomenta che l'uno è la prima passione adeguata dell'ente, la quale conviene ad esso anche in quanto astrae dal finito e dall'infinito. Questo è vero, secondo Suarez, ma non basta a dimostrare che la divisione dell'ente debba farsi secondo i modi determinati dell'uno. Anche Javelli pretende che la divisione in uno e molti anteceda la divi-

<sup>20</sup> O. II, 47, 22-48, 15. Critica del testo a p. 346.

<sup>21</sup> O. I, 114, 7-14; 114, 22-115, 7; 116, 1-26 / 603-605. Critica del testo nelle pp. 522-523.

sione in finito ed infinito, perché quest'ultima, dividendo l'ente in quanto *perfectum*, lo divide perciò stesso in quanto *bonum*. Ora, l'uno, come passione dell'ente, antecede il bene.

Suarez premette alla sua soluzione il concetto che l'oggetto della metafisica è l'« ens reale ac per se, communissime sumptum ». Questo gli permette subito di escludere che sia adeguata la divisione in uno e molti, intesa come coincidente con la divisione in ente per sé ed ente per accidente. In tale senso, essa potrà dirsi anteriore alla divisione in finito ed infinito, ma allo stesso modo in cui anche la divisione in ente di ragione ed ente reale antecede quest'ultima. Essa l'antecede, cioè, come divisione di un nome equivoco, e non già di un concetto uno, avente un fondamento reale. Il paragone tra le due divisioni proposte deve, dunque, avvenire dal punto di vista dell'ente reale e per sé. Esso può essere fatto sotto tre rapporti: la maggiore o minore universalità della divisione; la maggiore o minore diversità e distanza tra i membri della divisione; il rapporto dei membri dividenti col termine diviso.

Considerate dal punto di vista dell'universalità, nessuna delle due divisioni antecede l'altra, e nessuna delle due è contenuta nell'altra. In tutte e due i membri dividenti includono un'immediata contraddizione esaustiva del termine diviso, che per tutte e due le divisioni è il medesimo. Duns Scoto con molti altri reputa di poter trovare un termine medio tra infinito e finito, rappresentato da alcuni enti reali che non significano alcuna perfezione. Perciò, egli premette alla divisione dell'ente in finito ed infinito la divisione in quanto e non quanto, reputando la prima una divisione del solo ente quanto. Ma Suarez su questo punto si separa da Duns Scoto. Per lui non c'è ente reale che non sia quanto, e per conseguenza finito o infinito.

Quanto alla distanza tra gli estremi, per Suarez è maggiore quella che si dà tra i membri della divisione in finito ed infinito, che perciò antecede quella in uno e molti. Infatti, la prima divisione stabilisce la diversità tra Dio e le creature, ma non la seconda. Questa, sotto uno dei suoi membri, l'uno, include Dio e parecchie creature, le quali sono assolutamente e in tutto rigore une per sé; sotto l'altro, solo altre creature che non sono enti per sé. Tra Dio e la creatura c'è una distanza infinita, che è stabilita dalla divisione in finito ed infinito, ma non da quella in uno e molti. Ora, è importante notare che secondo Suarez il medesimo giudizio, che si è dato per la divisione in finito ed infinito, deve essere dato per le divisioni in ente creato ed increato, ente per essenza e per partecipazione, in puro atto ed ente potenziale, le quali



tutte coincidono *in re*, e sotto diversi concetti negativi o connotativi spiegano la medesima partizione e diversità dell'ente. Suarez soggiunge che per la stessa ragione la divisione in finito ed infinito antecede quella in sostanza ed accidente, sebbene le due siano eguali per universalità. V'è infatti maggiore diversità e distanza tra l'ente increato e l'ente creato di quanta ve ne sia tra l'accidente e la sostanza come tale, o la sostanza creata.

Infine, anche in paragone del termine diviso, la divisione dell'ente in finito ed infinito antecede quella in uno e molti. Questo punto è provato a sufficienza dall'argomento addotto sopra in favore di Duns Scoto, cioè, che il finito e l'infinito sono modi determinanti l'ente, o l'essenza come tali, e quindi antecedono la divisione che avviene mediante i modi dell'unità. Suarez argomenta in ultimo contro Javelli, che « *nomine enim essentialis perfectionis nihil aliud significatur quam ipsamet rei essentia* ». Che cosa aggiunga il bene alla perfezione dell'ente si riserva di dirlo a suo luogo<sup>22</sup>.

Con la *Disputatio XXVIII* comincia la seconda parte delle *Disputationes Metaphysicae*. Dopo avere trattato del concetto di ente e delle sue proprietà, Suarez reputa necessario « *ad definitas rationes entium descendere* », per quanto lo permette l'oggetto formale ed il grado d'astrazione della metafisica. Egli ritiene di potere adempiere il suo compito col considerare le varie divisioni dell'ente ed i loro membri. Egli richiama la dottrina della *Disputatio IV*, secondo la quale la prima, e massimamente essenziale divisione dell'ente è la divisione in finito ed infinito. Sotto questa dimostrerà che sono comprese alcune altre che *reipsa* coincidono con essa. La divisione, di cui parliamo, ha come membri Dio e le creature. Siccome, però, non possiamo concepire le proprietà di Dio in sé stesse, e nemmeno mediante concetti positivi, semplici e propri di Dio, facciamo uso di concetti negativi. E così separiamo e distinguiamo *illud excellentissimum ens* dagli altri enti mediante la predetta divisione in finito ed infinito. Questa divisione *ordine doctrinae* è prima e notissima, sebbene forse *quoad nos* non sia tanto nota, quanto la divisione in sostanza ed accidente, o altre simili, che sono più vicine ai sensi, e perciò più facilmente conosciute.

Suarez, dopo avere richiamato le dottrine della *Disputatio IV* esposte sopra, le quali provano la bontà e la necessità della divisione del-

---

<sup>22</sup> SUAREZ F., *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. I, 1960, pp. 540-549.

l'ente in finito ed infinito, conclude da tutte queste osservazioni che questa divisione può essere data in molti altri modi, ossia sotto nomi e concetti diversi, che possono servire tanto ad illustrarla, quanto a dimostrarla, « *quamvis in eadem rem omnia coincidunt* ». Anzitutto, l'ente può essere diviso in *a se* ed *ab alio*. Suarez mostra l'evidenza e la validità di questa divisione, argomentando, in modo tradizionale, per mezzo del principio che « *non potest idem efficere seipsum* » e dell'impossibilità del processo infinito. In secondo luogo, la divisione, di cui ci occupiamo, può essere spiegata col dividere l'ente in *simpliciter necessarium* e *contingens*. Suarez ne dimostra la validità ricavandola dalla precedente divisione dell'ente in ente *a se* ed *ab alio*. Il terzo modo di illustrare la divisione è di darla nei termini dell'ente per essenza e per partecipazione, « *qui reipsa superioribus aequivalent* ». Suarez ne addita la riduzione alla divisione in ente *a se* ed *ab alio*, e mostra la pari impossibilità del processo infinito negli enti per partecipazione. Il quarto modo di stabilire la divisione si esprime col dire: « *ens vel increatum est, vel creatum* ». Questi ultimi due membri implicano un'opposizione immediata, e coincidono *in re* con i precedenti. Differiscono da essi, e specialmente dai termini *a se* ed *ab alio*, perché i precedenti sono più generali ed hanno rapporto con la dipendenza in genere, mentre creato ed increato sono più speciali, « *sumpta ex peculiari actioni seu dependentia creationis* ». Però, siccome la creazione esprime in qualche modo la dipendenza di tutti gli enti che dipendono da altro, *reipsa* i membri dell'ultima divisione coincidono con quelli delle prime. Anche per la divisione in ente creato ed increato Suarez dimostra, pertanto, la sua riduzione alla divisione in ente *a se* ed *ab alio*. Nel far questo egli si basa sul concetto che « *prima emanatio cum dependentia ab alio et quasi fundamentum aliarum est creatio* ». Il quinto modo di proporre la medesima divisione è di usare i termini ente affatto attuale ed ente potenziale. Nonostante una certa oscurità, questa divisione è ottima ed identica con la precedente. Essa comporta un'immediata contraddizione tra i suoi membri. Per Suarez, atto e potenza in questa divisione debbono essere riferiti principalmente « *ad esse actualis existentiae* », e non « *ad potentiam aliquam passivam* ». Egli dimostra il primo e principale punto, ma prova anche che la divisione in atto e potenza è universale, ed equivalente alle superiori, pure quando è intesa nel secondo senso col riferirla alla potenza passiva.

Suarez conclude riaffermando il pieno valore metafisico della divisione dell'ente in finito ed infinito, e la sua equivalenza con tutte le

altre. Egli riconosce, tuttavia, che essa presenta maggiore difficoltà dimostrativa di quella che divide l'ente in *a se* ed *ab alio*, e conferma che infinito e finito debbono essere intesi nella divisione come espressioni della perfezione entitativa. Più oltre, nel discutere la concezione scotistica della divisione dell'ente e delle relazioni, Suarez afferma che la sufficienza e l'adeguatezza della divisione in finito ed infinito è provata in special modo quando è espressa nei termini di ente *a se* ed *ab alio*, sebbene sia provata anche quando è espressa da qualsivoglia delle altre divisioni ad essa equivalenti.

Prescindendo da quegli svolgimenti metafisici e teologici della disputa, che non giovano al nostro assunto, possiamo concludere, a nostra volta, che Suarez prova l'equivalenza della divisione dell'ente in *a se* ed *ab alio* con la divisione in finito ed infinito. Quindi, prova l'equivalenza delle divisioni dell'ente in ente necessario e contingente, per essenza e per partecipazione, increato e creato, attuale e potenziale con la divisione dell'ente in finito ed infinito, dimostrando l'equivalenza di esse tutte con la divisione in ente *a se* ed *ab alio*. Sicché le due principali divisioni dell'ente per Suarez sono le divisioni in finito ed infinito, ed in ente *a se* ed *ab alio*, la quale ultima è da ridurre alla precedente<sup>23</sup>.

Dopo avere completato lo studio dell'ente creato, Suarez nella *Disputatio XXXII* spiega la sua divisione. La consuetudine vuole che l'ente creato si divida nei dieci predicamenti. Ma per Suarez la divisione sua in sostanza ed accidente è più atta a conservare il dovuto ordine della dottrina, ed a spiegare « rationes omnes communes et quasi transcendentales quae sub ente considerari possunt ».

Sul carattere prossimo e sufficiente della divisione dell'ente creato da lui proposta si possono sollevare dubbi. Il primo è che « substantia non solum in entibus creatis, sed maxime in increato reperitur ». Il secondo è che vi sono altre divisioni dell'ente altrettanto universali ed immediate, come quella in assoluto e relativo, in atto e potenza, in completo ed incompleto, la quale ultima sembra anche più atta a spiegare l'analogia dell'ente.

Il terzo dubbio è che la divisione in sostanza ed accidente è insufficiente:

nam praeter substantiam et accidentia, datur aliquid quod participat rationem entis et non est substantia nec accidens; ut, verbi gratia,

---

<sup>23</sup> SUAREZ F., *Disputaciones Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. IV, 1962, pp. 191-207, 212 n. 7.

modus rei non est substantia rei, ut per se notum est, nec etiam est accidens, quia non inhaeret, sed per quamdam identitatem afficit rem cuius est modus.

L'esempio caratteristico è quello della dipendenza creativa che è certo *aliquid rei*, e non è accidente, perché antecede per natura ogni soggetto, e nemmeno sostanza, perché siccome questa è prodotta grazie ad essa, deve da essa distinguersi *ex natura rei*. La difficoltà s'accresce col considerare che vi sono proprietà della sostanza, che, oltre a non essere sostanze, non sono nemmeno accidenti, perché non si distinguono dalla sostanza che per una distinzione di ragione. Questo è il caso della proprietà della sostanza ad « esse aptam ut substet accidentibus ».

Contro tutte queste istanze negative Suarez afferma che la divisione dell'ente creato in sostanza ed accidente è ottima e sufficiente. Anzi, a suo giudizio, questa è tanto comune da essere una « res per se nota ab omnibus recepta ». L'esperienza stessa la prova con i continui casi di mutazione ed alterazione che in essa si verificano. Il mutamento prova l'esistenza degli accidenti, e da questa si conclude necessariamente l'esistenza delle sostanze, sia direttamente, sia perché è impossibile procedere all'infinito da accidente ad accidente. L'impossibilità di porre un medio termine tra sostanza ed accidente, e l'immediata contraddizione inclusa da questi due membri, prova, d'altra parte, la sufficienza della divisione. Suarez mostra, infine, la coincidenza della divisione dell'ente in sostanza ed accidente con la divisione in « ens per se, et in alio ».

Alla prima obiezione Suarez risponde che, nel dividere l'ente creato, i membri che lo dividono debbono essere proporzionati ed adatti al termine diviso. Perciò, egli afferma: « fatemur quidem Deum esse substantiam increatam, atque ita posse abstrahi rationem substantiae in communi a creata et increata ». Ma nella divisione proposta da lui il termine sostanza dev'essere inteso non a questo modo, ma in quello che è proprio della sostanza creata, il quale ultimo modo « dupliciter explicari potest. Primo, ut substantia non tantum dicatur quae per se est, sed quae accidentibus substat vel substare potest ».

Questo è il modo con cui Aristotele descrive la sostanza *in Praedicamentis*. La seconda maniera di spiegare il concetto si ha considerando che « modus per se essendi, qui essentialiter constituit substantiam creatam, imperfectus est », o perché include qualche composizione, o perché, pur escludendo l'inerenza, tuttavia non significa ancora « ex vi suae praecisae et essentialis rationis actualem modum subsistendi, quo ultimate ac perfecte videtur substantia compleri ac constitui ». Avva-

lendosi di quest'ultima osservazione, Suarez può quindi distinguere la sostanza creata dall'increata, la quale è « per se ipsa substantialiter atque essentialiter subsistens », mentre la sostanza creata, anche se sussiste in atto, non sussiste in atto in virtù della sua essenza, ma per un modo ed un atto della sua essenza, onde « non est essentialiter actus subsistens, sed aptitudine ». In conclusione, Suarez conferma il valore della divisione dell'ente in creato ed increato, e la sua antecedenza rispetto alla divisione in sostanza ed accidente:

Præsertim quia Deus extra omne genus seu extra omne prædicamentum existit; unde, licet aliquo modo conveniat in ratione substantiæ cum aliquibus entibus creatis, non tamen univoce, sed analogice.

Noteremo ancora che nella nozione di sostanza sono contenute secondo Suarez « duæ rationes seu proprietates », l'una assoluta: « essendi in se ac per se », la quale a cagione della sua semplicità è spiegata da noi « per negationem essendi in subiecto »; l'altra relativa: « sustentandi accidentia ». Onde Suarez nella sezione I della *Disputatio XXXIII* osserva che noi formiamo la nozione della sostanza dagli accidenti, e perciò la concepiamo anzitutto « per habitudinem substandi ». Ma se consideriamo la cosa *secundum se*, la prima condizione assegnata non solo

est simpliciter prior, immo ex se sufficiens ad rationem substantiæ sine posteriori. Unde in Deo perfectissima ratio substantiæ reperitur, quia maxime est in se ac per se, etiãsi accidentibus non substet.

Questo luogo di Suarez fu già notato dal Ludewig e dal Brunschvicg, e senza alcun dubbio indica come attraverso Cartesio la nozione dell'assoluta sostanzialità divina poté pervenire fino a Spinoza <sup>24</sup>.

Quanto alla seconda obiezione, Suarez prova che c'è maggiore distanza e diversità tra la sostanza e l'accidente, che tra i membri delle divisioni che si vorrebbero sostituire ad essi. Lasciando da canto questa particolare questione, passiamo a considerare la discussione della terza obiezione, la quale ci tocca assai più da vicino. In essa si insinuano alcuni dubbi, dei quali il primo è se il *modus entis*, che si distingue *ex natura rei* dalla *res* di cui è modo, cada sotto la distinzione dell'ente

<sup>24</sup> SUAREZ F., *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. V, 1963, pp. 267, n. 1-2. Cfr. BRUNSCHVICG L., *Spinoza et ses contemporains*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951<sup>4</sup>, p. 162, nota 3.

in sostanza ed accidente, ed a quale dei due membri appartenga. Per le ragioni esposte sopra, si potrebbe pensare che il modo non è contenuto nella divisione. Infatti, i modi non hanno entità e realtà propria, « et ideo neque entia dici possunt, sed solum modi entium ». Suarez, però, non ammette questo modo di pensare: « nam constat, ab Aristotele et aliis philosophis, multa inter accidentia numerari quae solum sunt modi entium, ut figura, *ubi*, et alia huiusmodi, de quibus suis locis videbimus ».

A ragione questi filosofi così pensano, perché l'ente creato, nel suo distinguersi dall'ente increato, abbraccia in sé

quidquid non est nihil, sed aliquam realem essentiam seu formalitatem habet in rerum natura; hoc enim totum complectitur ens creabile transcendentaliter et in tota sua latitudine sumptum.

Perciò, l'ente creato include « omnia quae non sunt omnino nihil et extra Deum sunt; hi autem modi reales non sunt nihil, sed suas reales essentias habent sibi proportionatas », e dunque sono contenuti sotto l'ente diviso in sostanza ed accidente.

In altra maniera, si può dire che i modi si riducono ai generi delle *res*, di cui sono modi, e con le quali hanno un'identità reale. Così, il modo della sostanza sarà da ricondurre alla sostanza, e sarà una sostanza almeno incompleta; ed il modo dell'accidente sarà un accidente appartenente allo stesso genere dell'accidente, di cui esso è modo. Ma per Suarez nemmeno questa dottrina è universalmente vera, sebbene i fatti da essa asseriti talora si verificchino. Contro di essa egli obietta quanto segue. La figura è modo della quantità, sebbene appartenga al genere della qualità. L'*ubi* è modo della quantità, o della sostanza, e tuttavia non è né sostanza né quantità, « sed peculiare genus ac praedicamentum constituit ». Lo stesso molti pensano delle relazioni predicamentali, che hanno un immediato fondamento nella sostanza. Esse, infatti, non hanno proprie entità realmente distinte, ma al più sono « modi entium, et tamen novum genus accidentis constituunt ».

Suarez reputa necessario, perciò, esporre due punti. Il primo è quando il *modus entis* sia sostanza, quando accidente. Il secondo è quando il modo, che è accidente, si riduca al predicamento di un altro accidente, oppure costituisca *novum genus accidentis*. Suarez stabilisce dei precisi principi. Modo sostanziale è quello « qui ad constitutionem et complementum ipsius substantiae pertinet ». È, invece, accidentale quel modo « qui supponit substantiam complete constitutam et illam afficit

sub aliqua alia ratione ». Esempio di modi sostanziali sono l'« unio materiae cum forma substantiali, vel formae cum materia », e la *subsistentia*, che è « intrinsecus terminus substantialis naturae, complens ac constituens substantiale suppositum ». Lo stesso si dovrebbe dire dell'esistenza sostanziale, se questa fosse un modo distinto *ex natura rei* dalla essenza attuale della natura sostanziale. Un ultimo esempio, e teologico, è l'unione sovranaturale dell'umanità col Verbo. Esempi di modi accidentali sono la presenza locale ed il moto locale, sia negli angeli, sia nella sostanza corporea; la presenza sacramentale del corpo di Cristo nell'Eucaristia; la relazione di identità nelle sostanze. Suarez dimostra la validità delle sue tesi fondandosi sul concetto della sostanza completa come « ens per se unum et in suo genere absolutum », e sul principio che « de ratione accidentis est ut supponat subiectum suum ».

Quanto alla dipendenza della sostanza nell'ordine della creazione, che non è né sostanza, né accidente, Suarez, pur riservandosi di discutere l'argomento a proposito dell'azione e della passione, prova che nessuna dipendenza, né alcun *fieri*, è accidente del termine al quale tende. È, invece, un modo che spetta al predicamento del suo termine *indirecte seu reductive*. La dipendenza creativa della sostanza è, quindi, un modo sostanziale. Onde Suarez precisa la sua dottrina col dire che non spetta all'essenza del modo sostanziale di costituire la sostanza « intrinsece et in facto esse ». Basta che la costituisca « tamquam via ad illam, seu ut intrinsecum fieri eius, et quod non aliter illam afficiat ». Invero, ogni *fieri* non è altro che « suus terminus in esse incompleto ».

Per il secondo punto che Suarez intende stabilire vale quasi la stessa regola che pei modi sostanziali. Talvolta, un modo accidentale serve solo a completare un altro accidente, o solo all'esercizio dell'effetto formale di quest'ultimo. In questo caso, il modo non costituisce un nuovo genere e predicamento accidentale, ma si riduce a quello dell'accidente che esso completa, ed « in eo genere quid incompletum est ». Quando, invece, il modo accidentale non ha la funzione di completare e costituire un altro accidente,

sed per sese peculiari modo afficit substantias, vel immediate vel medio aliquo accidente, tunc per se habet peculiarem rationem accidentis et novum praedicamentum vel proprium genus alicuius praedicamenti constituit.

Esempi di modi accidentali ridicibili sono l'inerenza attuale della quantità nella sostanza, e l'inerenza della qualità. Del pari, il punto che è termine di una quantità. La figura e l'*ubi*, invece, sebbene siano modi

della quantità, costituiscono dei nuovi predicamenti. Essi, infatti, « novum et specialem modum affiendi habent ». Suarez prova le sue asserzioni sui modi accidentali riducibili ragionando sulla proporzionalità che c'è tra accidenti e sostanza. Quanto ai modi accidentali non riducibili, osserva che, se il modo è accidentale, e non è parte o complemento dell'accidente *in suo esse*, allora è necessario che abbia un

proprium modum affiendi accidentaliter, qui proprium genus accidentis constituet, quia in suo ordine est completum accidens, neque est aliquod genus accidentis ad quod revocetur tamquam quid incompletum in eo ordine.

L'ultimo argomento per noi interessante trattato da Suarez nella sezione I della *Disputatio XXXII*, è quanta distinzione sia necessaria tra l'accidente e la sostanza. Alcuni reputano che si richieda una disgiunzione reale propria e rigorosa, « qualis est inter res mutuo separabiles ». È l'opinione di Soncinas. Ma non è vera in assoluto, perché « ad rationem accidentis sufficit quod sit modus ex natura rei distinctus a substantia, afficiens illam omnino extra genus substantiae, ut est *ubi* ». Altri respingono tanto la distinzione reale, quanto la distinzione modale tra accidente e sostanza, e reputano sufficiente una distinzione « ratione formali praecisa per intellectum cum fundamento in re ». Così si distingue nella materia prima la potenza ricettiva « a substantia materiae ». Una ragione ancora più valida degli esempi che Suarez adduce è che per la distinzione di due predicamenti accidentali basta la « distinctio rationis formalis per intellectum, ut constat in actione et passione ». Per distinguere l'accidente dalla sostanza basterà, dunque, una simile distinzione. Altri ancora reputano necessaria una distinzione reale almeno modale. Questo perché l'accidente reale « non constituitur mente nostra, sed in re esse debet », altrimenti avremmo a che fare con un ente di ragione, e non con un ente reale. Suarez continua a svolgere le argomentazioni, le quali provano che nessuna forma o modo può essere un accidente, se non si distingue dalla sostanza « vel realiter vel modaliter ». Questa dottrina viene attribuita da Suarez a S. Tommaso d'Aquino. Altri, infine, distinguono l'accidente reale e fisico dall'accidente logico, e dicono che il primo richiede una distinzione *ex natura rei* dalla sostanza, mentre il secondo non la esige. Ma Suarez reputa che quest'ultima opinione abbisogni di prove, perché non sempre è necessaria una distinzione reale per distinguere i predicamenti. Questa argomentazione vale anche per il paragone della sostanza con alcuni predicamenti come la relazione ed il *quando*. E del resto, quando si fa un'astrazione metafisica,



*aliqua* che sono « extra essentiam rei », non ne sono realmente distinti, e perciò *aliqua* potranno essere predicati *accidentaliter*, conservando la distinzione predicamentale, « etiamsi in re non sint distincta a substantia. Et ita facile possunt argumenta pro aliis sententiis adducta dissolvi »<sup>25</sup>.

Chiuderemo la nostra esposizione della dottrina di Suarez sulla divisione dell'ente, arrecando alcune integrazioni, che spieghino meglio la sua concezione dei modi. Suarez ammette la distinzione modale, e la fonda sul fatto che nelle creature, oltre alle loro entità « quasi substantiales vel radicales (ut ita dicam) », si trovano

quosdam modos reales, qui et sunt aliquid positivum et afficiunt ipsas entitates per seipsos dando illis aliquid quod est extra essentiam totam, ut individuum et existentem in rerum natura.

La prova di ciò è induttiva. Suarez arrega l'esempio dell'unione, o inerenza attuale della quantità nella sostanza.

Il termine modo non deve essere inteso, a questo proposito, nel senso generale in cui si suol dire che ogni qualità è modo della sostanza. Nemmeno deve essere compreso nell'altro senso, anch'esso generale, per il quale viene chiamato modo tutto ciò che contrae e determina qualcosa. Nel qual senso, *rationale* può essere detto modo dell'animale, ed in specie il termine modo suole essere applicato « ad illos modos, quibus determinatur ens vel accidens ad genera generalissima ». Neanche si deve intendere il termine nel senso particolare a S. Agostino, come è interpretato da S. Tommaso, e cioè come ogni determinazione e limitazione « praefixa unicuique rei finitae iuxta mensuram eius ». Messi da canto tutti questi significati, nel caso presente dell'inerenza della quantità, questa è modo

quia est aliquid illam afficiens et quasi determinans statum et rationem existendi eius, non tamen addit illi propriam entitatem novam, sed solum modificat praexistentem.

Suarez dimostra che l'inerenza non arrega *novam entitatem propriam*, e che essa ha un tale essere da non poter essere che congiunta in atto alla forma cui è affissa. Ciò che egli ha provato per l'inerenza attuale della quantità, vale anche per la qualità, per l'unione della forma sostanziale con la materia, per la sussistenza o per la personalità rispetto alla natura, e infine per la presenza, per il moto locale, e per qualunque

<sup>25</sup> SUAREZ F., *Disputaciones Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. V, 1963, pp. 221-238.

azione o dipendenza rispetto al proprio termine. Dopo avere dato anche l'esempio fisico della dipendenza della luce dal sole, la quale dipendenza « aliquid est praeter lumen et solem », eppure non può essere concepita come un'entità del tutto distinta dalla luce, perché allora ne sarebbe separabile « saltem de potentia absoluta », Suarez così conclude la sua induzione:

Igitur dantur in entitatibus creatis modi aliqui afficientes ipsas, quorum ratio in hoc videtur consistere, quod ipsi per se non sufficiunt constituere ens seu entitatem in rerum natura, sed intrinsece postulant ut actu afficiant entitatem aliquam, sine qua esse nullo modo possint.

Non solo da questa induzione, ossia da un ragionamento *a posteriori*, ma anche ragionando del tutto *a priori*, Suarez perviene a porre l'esistenza dei modi. Infatti, essi sono postulati dall'imperfezione delle creature, la quale comporta che queste o siano dipendenti, o composte, o limitate, o mutabili. Perciò stesso, si danno in esse vari stati di presenza, di unione e di terminazione, onde le creature abbisognano « his modis quibus haec omnia in ipsis compleantur ». Questi stati non possono essere sempre spiegati per mezzo di entità affatto distinte, e nemmeno mediante il puro nulla, sicché « saltem requiritur modus realis ». Dopo avere così giustificato l'esistenza dei modi, Suarez ravvisa gli antecedenti della sua conclusione in alcune dottrine di Durando di S. Porciano, Astudillo, Egidio Romano, ed infine nella distinzione fatta da Fonseca fra i tre generi dei modi. Dei quali Suarez ammette solo il terzo. Questo solo compete ai modi veri e propri, così come Suarez li ha spiegati. Suarez non manca di criticare alcuni esempi di Fonseca, ma, checché si debba pensare degli esempi, ammette interamente la spiegazione dei modi del terzo genere data da Fonseca. E cioè che il modo sia *res* ed *ens* solo nel senso generalissimo, per il quale si dice ente tutto ciò che non è nulla. E che la imperfezione del modo consiste nel suo dovere essere sempre « affixus alteri, cui per se immediate unitur sine medio alio modo ».

Suarez conclude che il modo è distinto dalla *res* non « tamquam res a re », ma per una distinzione modale. Infatti, il modo non è *res*, e quindi nemmeno può distinguersene « ut res a re ». Poi « hic modus tam intime includit coniunctionem cum re cuius est modus, ut per nullam potentiam sine illa esse possit »<sup>26</sup>. Nella sezione XI della *Dispu-*

<sup>26</sup> SUAREZ F., *Disputationes Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. II, 1960, pp. 22-28.

*tatio XXXI* Suarez si chiede, tuttavia, anche « an modus rei, qui non realiter, sed ex natura rei seu modaliter ab ea distinguitur, habeat propriam et peculiarem existentiam, distinctam a re cuius est modus ». Infatti, molti lo negano, e anzi fanno addirittura consistere la differenza della distinzione modale dalla distinzione reale nel fatto che, sebbene il modo abbia un'essenza distinta, non ha però un'esistenza distinta. Suarez, invece, sul fondamento della sua dottrina dell'esistenza, reputa che ciascuna cosa, fatta e prodotta in natura, includa un proprio *esse* che la fa attuale, ed è identico con ciò che esso costituisce attuale. E perciò un modo sostanziale, come la sussistenza, « suum proprium esse existentiae habet distinctum etiam modaliter ab existentia naturae substantialis ». Lo stesso vale per il modo accidentale. Tra le ragioni addotte da Suarez basti notare questa, che

ille modus, qui est subsistentia, distinguitur in re ipsa a natura, tamquam aliquid attuale et extra suas causas positum, ab alio ente etiam actuali; ergo necesse est ut includat proprium esse eodem modo distinctum ab alio ente.

Beninteso, Suarez soggiunge che tale esistenza distinta è pur sempre quella di un modo, e non è perciò sufficiente a fondare da sola un'entità<sup>27</sup>.

Nella sezione II della *Disputatio XXXVII* Suarez distingue ancora l'accidente, che ha un'entità propria distinta realmente dalla sostanza, e l'accidente « quod tantum est modus entis », ed attribuisce al primo un'inerenza soltanto attitudinale nella sostanza, mentre sosterrà che il secondo « essentialiter includit non tantum aptitudinem, sed etiam actuale affectionem seu coniunctionem cum re cuius est modus », onde esso è un'entità inseparabile dal suo soggetto, e non può mancare di essere unito con questo<sup>28</sup>.

Due punti della nostra trattazione delle ultime questioni il lettore deve ritenere. Il primo è che per Suarez Dio soprattutto è da dire sostanza, e tuttavia solo per analogia la nozione della sostanza può essere applicata a Dio ed alle creature. Il secondo è la non rigorosa distinzione

---

<sup>27</sup> SUAREZ F., *Disputaciones Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. V, 1963, pp. 144-145, n. 30-31.

<sup>28</sup> SUAREZ F., *Disputaciones Metafisicas*, Madrid, Editorial Gredos, vol. V, 1963, pp. 667-668, n. 9-10. Per un'esposizione della dottrina dei modi in Suarez, fatta da un punto di vista tomistico, vedi GIACON C., *La Seconda Scolastica*, Milano, Bocca, vol. II, 1947, pp. 255-259.

posta tra accidenti e modi. Suarez insiste con fermezza sul fatto che i modi non hanno una entità separabile dal loro soggetto, ma tuttavia ammette anche che alcuni modi costituiscano un genere per sé stante tra gli accidenti, e continuo così tra i dieci generi supremi dell'ente predicamentale. L'esistenza distinta del modo non basta a farne un ente, e tuttavia basta a farne qualcosa d'attuale *extra causas* distinta dall'entità attuale del soggetto.

3. - Secondo Max Wundt la metafisica riformata tedesca del secolo XVII segue Cornelio Martini, e si allontana da Suarez, col dividere l'ente in sostanza ed accidente, e trattare Dio come una specie della sostanza. In tutta la metafisica riformata tedesca c'è un solo libro che segue Suarez, e con lui divide l'ente prima in finito ed infinito, e poi suddivide l'ente finito in sostanza ed accidente: le *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae* di Jacob Martini. Il quale non fu seguito da nessuno. Persino Scheibler che in non pochi punti segue Suarez su questo si separa da lui. Pertanto, è dentro la dottrina della sostanza che i riformati tedeschi svolgono la dottrina di Dio, degli angeli e dell'anima separata, che più tardi si chiamerà pneumatica<sup>29</sup>.

Wundt dimenticò di aggiungere che c'è un altro libro, tra quelli da lui considerati, che segue Suarez, e si distacca dalla metafisica riformata tedesca: i *Cogitata Metaphysica* di Spinoza. Proprio da questo deriva che ha grande interesse storico considerare con esattezza la posizione assunta da Spinoza, non solo nei *Cogitata Metaphysica*, ma anche nell'*Ethica*, a proposito delle divisioni dell'essere. Non solo in relazione a Suarez, ed alla scolastica cattolica a lui posteriore, ma anche in rapporto alla scolastica riformata del XVII secolo. Entro quest'ultima ha poi un interesse speciale considerare le relazioni di Spinoza non solo con le *Partitiones*, ma anche con le *Exercitationes Metaphysicae* di Jacob Martini.

Bisogna subito dire che la divisione dell'essere nella scolastica riformata tedesca del XVII secolo, che poté avere rapporto con Spinoza, è più problematica di come la presenta il Wundt. Il distacco da Suarez avviene, senza dubbio, ma non è privo di difficoltà, di riserve e di ambiguità. Cose tutte che contano nel definire l'esatta posizione di Spinoza,

---

<sup>28</sup> WUNDT MAX, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. 61, 218-219. Questa interpretazione è accolta, nel discorrere della metafisica di Burgersdijck, da DIBON P., *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Elsevier Publishing Company, Paris-Amsterdam-Londres-New York, tome I, 1954, p. 115.

ed il punto preciso della sua originalità nelle dottrine di cui ci occupiamo.

Senza ritornare sulle divisioni dell'ente derivate dalla dottrina delle passioni ed affezioni trascendentali semplici, o disgiunte, che abbiamo considerato nel capitolo II a proposito della necessità e della contingenza, osserveremo quanto segue. Per Cornelio Martini la valutazione del Wundt può essere accettata<sup>30</sup>. Ma per l'iniziatore e principale rappresentante della metafisica calvinistica, Clemente Timpler, già occorre fare un discorso più complesso. Dopo avere definito l'ente reale, Timpler lo divide subito in creato ed increato. Inoltre, fa coincidere l'ente increato con l'ente a se, e l'ente creato con l'*ens ab alio*. Questo è già un tipico tratto suareziano. Né basta. È ben vero che infinito e finito sono trattati come attributi congiunti assoluti dell'ente, e non come sue divisioni, ma è altrettanto vero che poi Timpler respinge con gli argomenti di Suarez la dottrina di Duns Scoto mirante a ridurre il finito e l'infinito ad una suddivisione dell'ente quanto: « Nullum enim ens est quod non habeat quantitatem perfectionis, & secundum suam perfectionem essentialem non sit aut infinitum aut finitum ».

La divisione suareziana dell'ente in finito ed infinito appare perciò legittima ed adeguata a Timpler, e proprio a cagione della sua equivalenza con l'ente *a se* ed *ab alio*, necessario e contingente, per essenza e per partecipazione, increato e creato, asserita da Suarez. Timpler arreca anche l'argomento suareziano della massima distanza tra i termini della divisione.

La prima specie dell'ente reale per Timpler è l'« *Ens Incomplexum & Complexum* ». L'*ens incomplexum* si divide, a sua volta, in sostanza ed accidente. La sostanza è « *ens incomplexum per se subsistens* ». Quando, però, Timpler si chiede se l'*ens incomplexum* sia univoco per la sostanza e per l'accidente, le cose si complicano di nuovo. Giacché, se il termine sostanza è preso nel senso generale, per il quale abbraccia nel suo ambito tanto la sostanza increata, quanto la sostanza creata, allora l'univocità è da respingere: « *Ens enim incomplexum non univoce, sed analogice praedicatur de substantia increata & creata* ». Se, invece, si prende il termine sostanza nello speciale senso della sola sostanza creata, « *sic concedi posse videtur, ens incomplexum esse genus univocum substantiae & accidentis* ». Per questa considerazione analogica della so-

---

<sup>30</sup> Vedi, per maggiori particolari, la *Metaphysica Commentatio* concinnata a Clarissimo Philosopho CORNELIO MARTINI, Argentonati 1616, pp. 265-267, 278-280.

stanza increata e creata, la divisione generale dell'ente di Timpler ricade in quella suareziana.

A tal proposito, è caratteristica la posizione assunta da Timpler quando egli pone la classica questione, se Dio sia nel genere della sostanza. Egli riporta gli argomenti che militano a favore sia della tesi negativa, sia della tesi affermativa. Quindi, fa due considerazioni. La prima è che si attribuiscono a Dio molte cose secondo il nostro modo di comprendere, che propriamente non gli competono, quando è considerato in se stesso. La seconda è che il genere è univoco o analogico. Quest'ultimo ha un'essenza non reale, ma nozionale, che si comunica alle specie soggette secondo il *prius* ed il *posterius*. Ora, per Timpler la tesi negativa è vera, quando sia riferita a Dio come è considerato in se stesso, ed al genere inteso in senso univoco. Viceversa, è vera la tesi affermativa, se parliamo di Dio secondo il nostro modo di comprendere, e del genere in senso analogico. Dunque, a prendere le cose con rigore, Timpler non che subordinare con Suarez la sostanza e l'accidente alla divisione dell'ente in finito ed infinito, è addirittura incline a sostenere con lo Pseudo Dionigi la sovrastanzialità di Dio.

La definizione generale della sostanza, data da Timpler, non è più vicina di altre del suo tempo a quella di Spinoza. Ma la definizione sua della sostanza divina porta diritto alla dottrina spinoziana della sostanza, a cagione della identità che essa afferma tra la sostanza e l'ente a se: « Substantia increata est, quae a seipsa & per seipsam existit. Et haec nulla alia est, quam solus Deus »<sup>31</sup>.

Bartolomeo Keckermann prende per base del suo breve compendio la partizione dell'ente in sostanza ed accidente. La sostanza è trattata nella prima parte, gli accidenti nella seconda, e con maggiore brevità. Come ben ha osservato Wundt, v'è in lui già qualcosa della posteriore filosofia moderna, che ha nel problema della sostanza uno dei suoi problemi fondamentali. Ciò ha un particolare interesse nei riguardi di Spinoza che possedeva la *Logica* di Keckermann.

Wundt osserva che nel compendio di Keckermann è caduta la teologia naturale. A nostra volta, osserveremo che per Keckermann Dio è ὑπερουσία, *Supersubstantia*, sicché non è oggetto della metafisica, alla quale basta stabilire la dipendenza della sostanza da Dio. Keckermann,

---

<sup>31</sup> CLEMENTIS TIMPLERI *Metaphysicae Systema Methodicum*, Francoforti, Prelo Richteriano, impensa vero Conradi Nebenii, 1607, pp. 66-67, 76, 141-142, 403-409, 423, 436-437, 480.

quindi, ben lungi dall'includere la considerazione di Dio nella considerazione della sostanza, assume ben piú decisamente di Timpler un atteggiamento di teologia negativa, che rivela nel nome stesso dato a Dio la sua origine dal neoplatonismo dello Pseudo Dionigi <sup>32</sup>.

Giovanni Combach segue Zimara nello stabilire che la divisione dell'ente può avvenire in quattro modi principali: 1) come un nome equivoco nei suoi equivocati; 2) mediante modi intrinseci e differenze analogiche; 3) secondo le passioni dell'ente; 4) mediante le diverse quiddità particolari. Nel capitolo II, discorrendo della necessità nella metafisica riformata tedesca del XVII secolo, rilevammo che per Combach l'infinito ed il finito rappresentano una divisione dell'ente mediante i modi intrinseci ricavata, insieme con le altre ad essa equivalenti, dalla divisione primaria in atto e potenza. Facemmo osservare in nota che l'ordine delle divisioni mediante i modi intrinseci derivati Combach lo toglie da Duns Scoto.

Bisogna aggiungere, perché ha importanza per la corrispondente dottrina di Spinoza, che Combach spiega che i modi sono da intendere in due sensi. Nel primo sono modi « quecunque entia determinantia rem aliqua ratione, sive re ab ea distinguantur, sive tantum e natura rei. Ita albedo & dulcedo apud Fonsecam modi dicuntur ejus, cui competunt ». Nel senso piú rigoroso sono modi

quaecunque ita cum ente sunt unita & affixa, ut nec quoquo modo ab ente vel separari, vel separata conservari possint, nec aliquam a re cujusmodi sunt distinctam essentiam inferant: unde nec proprie & in rigore entia dicuntur, sed tantum in latiore quadam significatione.

Combach dà l'esempio del « modus subsistendi », e afferma che codesti ultimi modi sono da dire intrinseci « quoniam concipi non possunt, nisi cum illo cujus modi sunt ». Duns Scoto li definisce « quod ij sint, qui additi alteri vel ab illo remoti non variant rationem formalem constituti per ipsos, hoc est, de se nullam rationem formalem dicunt ».

Cosí, Duns Scoto divide l'ente in limitato e non limitato, i quali sono modi intrinseci e non differenze. Tolti che siano, il concetto di ente rimane « unus communis, nullo modo diversus factus ». Le divisioni dell'ente mediante i modi intrinseci non contraggono l'ente, né gli aggiungono qualcosa di essenziale.

<sup>32</sup> KECKERMANNI BARTH. *Scientiae Metaphysicae Compendiosum Systema*, in *Opera Omnia*, 1614, vol. II, pp. 2013-2015, 2036. Cfr. WUNDT MAX, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, pp. 71-72.

Tutta questa dottrina di Combach rimane nell'alveo scotistico, e per questo verso è poco significativa per la divisione spinoziana dell'essere, sebbene sia di indubbia utilità per intendere il concetto spinoziano del modo. Maggiore interesse per la divisione spinoziana dell'essere ha la dottrina di Combach concernente la divisione dell'ente secondo le quiddità particolari. Questa avviene mediante i dieci supremi generi.

Il primo di essi è la sostanza che Combach definisce: « Substantia est Ens per se subsistens ». Egli passa quindi a definire le specie e le proprietà della sostanza. Ricava da Gabriele Biel il concetto di *suppositum*, e poi in accordo con Riccardo di Middleton e Duns Scoto definisce la persona: « Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia ». Combach da tali premesse passa a definire le specie della sostanza desunte dalle *res*. Egli afferma: « E rebus, substantia vel est Deus, vel Creatura ». Di Dio egli dice questo: « Deus est substantia intellectualis infinita independens, a qua, in qua, & per quam sunt, vivunt, & moventur omnia ». La creatura è « substantia a Deo dependens », ed è o spirito o corpo. Delle proprietà della sostanza, che Combach enumera, ci interessano soprattutto le prime tre: « 1. Univoce dici. 2. Esse hoc aliquid. 3. Non esse in subjecto. ».

Nel suo commentario alle definizioni Combach osserva che *substantia*, quando è detta *a substando*, e significa il soggiacere agli accidenti, può essere attribuita solo alla sostanza creata. Quando, invece, è detta *a subsistendo*, allora « Deo etiam convenit, cui omnium maxime convenit per se subsistere: unde & a quibusdam ὑπερρουσία potius, quam οὐσία dicitur »<sup>33</sup>.

Per Combach sono indubbiamente valide le considerazioni del Wundt esposte sopra. Egli ha davvero posto Dio sotto la sostanza. Indubbiamente il concetto della sostanza divina presuppone in Combach il concetto di persona. Per questo verso, esso non trova corrispondenza in Spinoza, il quale nei *Cogitata Metaphysica* affetta di ignorare il significato del concetto di persona, e lo considera privo di chiarezza e di distinzione, e cioè di verità<sup>34</sup>. Ma ha, invece, grande rispondenza con la concezione spinoziana della sostanza l'inclusione di tutte le cose nella sostanza divina, affermata da Combach. Il quale riecheggia il testo famoso di S. Paolo, ed interpreta l'immanenza paolina di tutte le cose in

<sup>33</sup> JOH. COMBACHII *Metaphysicorum Libri Duo*, Francofurti 1630<sup>3</sup>, pp. 145-146, 156-157, 164-168, 446-449.

<sup>34</sup> O. I, 264, 6-16. Critica del testo a p. 622.



Dio come immanenza di tutte le cose in una sostanza intellettuale infinita ed indipendente. Si tratta di un'immanenza completa e rigorosa perché essa avviene sia secondo l'*esse ab*, sia secondo l'*esse in*, sia secondo l'*esse per*. Questi pensieri di Combach formano un preciso antecedente della dottrina di Spinoza.

Nel capitolo II, sempre a proposito del concetto di necessità, vedemmo che Cristoforo Scheibler fu apertamente agnostico circa la divisione dell'ente che deve ottenere il primato sulle altre. Egli ricava, bensì, dal concetto di perfezione la divisione dell'ente in finito ed infinito, ma a questa antepone la divisione dell'ente in completo ed incompleto. Il metodo della divisione dell'ente appare a Scheibler arbitrario, perché le divisioni non dipendono l'una dall'altra e sono di eguale universalità. Quindi, « si quis divisionem entis in finitum & infinitum praemittere velit, sive aliam, perinde est ». Scheibler asserisce questo in polemica con Duns Scoto. Ma non può sfuggire a nessuno che Suarez è altrettanto, ed ancora con maggior forza colpito da tali osservazioni.

Anche Scheibler si chiede: « An Ens recte dividatur in unum & multa? ». Ma non meraviglia che non accenni al problema del rapporto di questa divisione con la divisione in finito ed infinito, e si limiti ad osservare che, secondo il diverso senso dato ai molti, l'ente, diviso in uno e molti, si divida ancora o in semplice e composto, o in ente per sé ed ente per accidente. Nessuno dei due sensi, egli conclude, s'opponesse alla reciprocazione dell'ente con l'uno.

Viceversa, quando viene a discorrere di proposito del finito e dell'infinito, Scheibler si riaccosta a Suarez, perché fa vedere l'equipollenza con questa divisione delle divisioni dell'ente in

a se vel ab alio, dependens vel independens, creatum vel increatum:  
per essentiam vel per participationem, pure actuale vel potenziale,  
pure necessarium vel contingens, circumscriptum vel incircumscriptum.

Secondo Scheibler la parte speciale della metafisica è costituita dalla divisione dell'ente in sostanza ed accidente. Questa distribuzione dell'ente è *per modum specierum*, a differenza delle altre divisioni, che spettano alla parte generale, e distribuiscono l'ente *per modum attributorum*. La sostanza viene definita, « Ens per se subsistens ». Scheibler asserisce che « inprimis certum est sub nomine substantiae, Metaphysicum recte posse descendere ad considerationem Dei », perché il metafisico non tratta solamente « de iis, que per se sunt substantiae praedicamentales ». Scheibler sostiene, però, che Dio non è *per se* e *proprie* nel predicamento della sostanza, ma vi è « per reductionem & similitudinem ».

Egli riduce la questione, che cosa si debba intendere per il diviso dalla divisione in sostanza ed accidente, alla questione quali cose siano nei predicamenti. La sua risposta su questo punto non è dubbia:

Atque ita summatim apparet, in ista divisione intelligi: Ens per se comprehendere Ens finitum, positivum, reale, per se, completum, univocum. Haec enim a potiori sunt Entia, unde etiam a potiori debent intelligi in principali divisione Entis. Ens autem infinitum excedit perfectione sua praedicamenta.

D'altra parte, se la divisione in sostanza ed accidente è presa in modo rigoroso,

tum ista divisio, adaequatur Enti similiter rigorose sumpto. Veluti procedit de Ente reali, positivo, incomplexo, & finito. Hactenus enim quod infinitum est, est eminentius, quam ut simpliciter Ens dicatur.

Se la divisione è presa, invece, in senso lato, allora essa abbraccia anche ciò che è sostanza o accidente « secundum quid, & per reductionem ».

La sostanza è divisa da Scheibler in quattro modi: 1) completa ed incompleta; 2) materia o forma o composto; 3) prima e seconda; 4) spirituale e corporale. La spirituale è priva di materia e forma. Scheibler afferma che « sub substantia spirituali Metaphysice disputandum est de Deo, Angelis, & anima humana separata ». Dio ha un'essenza reale e positiva. Quindi, l'ha per sé sussistente, o non per sé sussistente, ma sussistente in altro:

Ergo prius Deo convenit. At quod habet essentiam per se subsistentem, id substantia est. Atque ita substantiam esse, non est diminuta perfectio, sed perfectio simpliciter.

Stabilito che Dio è sostanza, Scheibler si chiede come lo sia. Lo è intendendo per sostanza « id ens, quod per se est, sive subsistit, seu quod esse suum habet prorsus independenter ad aliud *sustentans* ». Perciò, Dio non è sostanza predicamentale. Ma riconosciuto questo, Scheibler soggiunge che « nihilominus, qualicumque reductione Deus est in praedicamento substantiae ».

In tutta questa dottrina di Scheibler sulla sostanzialità di Dio, da noi riassunta per sommi capi, v'è una duplice tendenza. Da un lato, con Suarez egli s'induce a porre sostanza ed accidente sotto l'ente finito, ed a spingersi con lo Pseudo Dionigi ad asserire che Dio è persino superiore all'ente. Dall'altro, riconduce Dio sotto la sostanza, e ciò accade in due modi. Scheibler afferma che Dio è per sé sussistente, ed osserva

contro lo Pseudo Dionigi che, così intesa, la sostanza ha una perfezione assoluta, e non « diminuta ». Inoltre, egli sostiene che per riduzione e similitudine Dio è anche nel predicamento della sostanza. Il lettore vede da sé che nel maggiore metafisico del luteranesimo la riduzione di Dio alla sostanza, sostenuta dal Wundt, non è né facile né semplice. Essa avviene con tutte le riserve comportate da una dottrina molto complessa sulla divisione dell'ente.

Anche Scheibler parla dei modi. Sull'argomento egli cita Fonseca, Ursinus e Suarez. Il modo per lui si dice in quattro sensi: 1) « omne id, quod est qualitas », e a tal proposito Scheibler risale a S. Tommaso d'Aquino; 2) « id quod determinat vel contrahit aliud »; 3) la congruenza che ha ciascuna « res » con la sua natura; 4) il senso di Suarez, per il quale il modo è l'affezione in atto di un'entità, senza la quale il modo non può esistere affatto. Circa la distinzione del modo dalla *res modificata*, Scheibler ammette una distinzione modale, ma, ad evitare inconvenienti, preferisce comprendere quest'ultima sotto la distinzione reale<sup>35</sup>.

Gilbert Jacchaeus espone con chiarezza e brevità il punto di vista di Suarez sulla divisione dell'ente<sup>36</sup>. Viceversa, presenta grande interesse Frank Burgersdijck, il quale osserva che le più comuni divisioni dell'ente sono due: « Nam vel in Substantiam & Accidens, vel in Deum & Creaturam dividi potest ». Entrambe le divisioni sono esaustive, e non è facile dire quale delle due debba essere anteposta. Anteponendo la divisione in sostanza ed accidente, la sostanza dovrà, a sua volta, essere divisa in Dio e creatura. Gli accidenti non sembreranno compresi in tal caso tra le creature. Se, al contrario, si divide l'ente in Dio e creatura, e la creatura in sostanza ed accidente, allora cadranno i caratteri che sono comuni a Dio ed alle altre sostanze. La soluzione peggiore è quella pigra, di trattare l'una e l'altra divisione senza procedere alla suddivisione. Esposte le difficoltà, che sono poi quelle stesse considerate da Suarez, Burgersdijck prende partito contro quest'ultimo col gettarsi da quella parte, ove le difficoltà, a suo giudizio, sono minori. Egli divide l'ente in sostanza ed accidente. Questa divisione è più nota di

---

<sup>35</sup> CHRISTOPHORI SCHEIBLERI *Metaphysica*, Genevae, ex Typographia Jacobi Stoër, 1636, *Summaria Methodus sive dispositio totius operis*, e pp. 55-56, 113-114, 143-144, 150-158, 419, 421-422, 435, 495-496.

<sup>36</sup> *Primae Philosophiae sive Institutionum Metaphysicarum libri sex* Auctore GILBERTO JACCHAEO, Lugduni Batavorum, Prostant apud Elsevirios, 1640, pp. 31-32, 175-178, 238-241.

quella in Dio e creatura. Burgersdijck lascia cadere la distinzione suareziana tra ciò che è piú noto in sé, e ciò che è piú noto rispetto a noi.

In seguito, quando Burgerdijck tratta della divisione in Dio e creatura, è ben chiaro che questa è una suddivisione della sostanza. Gli accidenti sono creature allo stesso modo in cui sono enti, ossia *quatenus insunt substantiis*. Anche a questo proposito della divisione in Dio e creatura, Burgersdijck si mette in contrasto con Suarez. A codesta divisione sono equivalenti altre piú note: quelle che dividono l'ente in *a se* ed *ab alio*, indipendente e dipendente, per essenza e per partecipazione, atto puro ed atto potenziale, necessario e contingente, infinito e finito. Tutte queste divisioni coincidono tra loro, e con la prima in Dio e creatura. Esse sono piú manifeste di quest'ultima. Quand'anche si sappia che c'è un ente che è « *a se, independens, per essentiam &c.* », non è perciò manifesto che si tratti di Dio. Quand'anche consti che taluni enti sono « *ab alio facta, dependentia, contingentia, per participationem &c.* », non consta perciò che siano creature. Perché allora prendere per base la piú oscura delle divisioni? Perché spiegata questa, risultano spiegate tutte le altre, mentre, quand'anche tutte queste fossero note, la prima potrebbe ancora rimanere ignota. Al lettore non può essere sfuggito che la divisione in finito ed infinito, che è prima e principale in Suarez, viene trattata da Burgersdijck come l'ultima manifestazione della divisione in Dio e creatura, che, a sua volta, è una suddivisione della sostanza <sup>37</sup>.

Per Burgersdijck le considerazioni di Wundt cadono a proposito, ed a buon diritto sono state riprese dal Dibon. Piú difficile, invece, è il giudizio su Heereboord. I *Meletemata Philosophica* sono una raccolta di dispute, non un trattato di ontologia. Perciò, da essi con minore sicurezza si ricava una divisione generale dell'ente. Heereboord riporta la dottrina di Suarez sulla divisione dell'ente in finito ed infinito, e sulle divisioni a questa equivalenti, e la prende per base della sua trattazione dell'esistenza e della natura di Dio. Ma, d'altro canto, considera tanto generale la divisione dell'ente in sostanza ed accidente, da premettere le dispute sulla sostanza e l'accidente come preliminari a tutte le dispute concernenti gli enti particolari. Per lui la divisione in sostanza ed accidente è esaustiva di tutto l'ente. E tuttavia Heereboord definisce la sostanza: « *ens per se subsistens & substans accidentibus* ». Sicché poi è

---

<sup>37</sup> FRANCONIS BURGERSDICI *Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Opus Posthumum, Lugduni Batavorum, apud Hieronymum de Vogel, 1640, pp. 14-15, 225-230, 241-245.

costretto ad osservare che l'intera definizione compete solo alle sostanze finite. A Dio compete solo la prima parte della definizione, « quia & quatenus per se subsistit ». Poco importa che Heereboord dica che « per se subsistens » è la parte principale nella definizione della sostanza. Dal suo punto di vista, risulta sempre che Dio è sostanza solo per analogia, sicché si riproducono tutti gli ambagi e le difficoltà da noi veduti in altri metafisici riformati <sup>38</sup>.

4. - Dopo avere considerato quei metafisici della Riforma, la cui divisione dell'ente può avere avuto efficacia solo su punti particolari della partizione spinoziana, esamineremo ora la posizione di Jacob Martini, che a nostro giudizio ha una maggiore importanza storica per intendere la struttura generale della divisione spinoziana dell'essere. Infatti, nell'opera di Jacob Martini si produce un cospicuo contrasto tra il punto di vista della metafisica cattolica spagnuola, rappresentata da Suarez, e il punto di vista della metafisica luterana tedesca, rappresentata da Cornelio Martini.

Quando spiega la divisione della metafisica in due parti, l'una generale, e l'altra speciale, Jacob Martini osserva, nelle sue *Exercitationes*, che, in modo analogo alla divisione del corpo naturale nella fisica,

sic quoque Ens subjectum Metaphysices primo ratione generalis suae naturae & conditionum affectionumque in considerationem venit, & constituit partem generalem: secundo ratione specierum prout analogice & πρὸς ἕν in Ens finitum & infinitum secundum perfectionem dividitur: quorum hoc in solo Deo reperitur: illud vicissim in substantiam & accidens, vel etiam Ens immediate ἀναλογικῶς in suas species dispecitur, & quodlibet horum tamdiu in suas species diducitur, donec ad ultimas species in unaquaque categoria perveniat: atque hinc oritur pars specialis.

In questo passo Jacob Martini pone un'alternativa tra la partizione di Suarez e quella della metafisica riformata tedesca, ma non la decide, e considera come egualmente valide le due posizioni.

Come vedemmo nel capitolo II, Jacob Martini divide poi l'ente positivo, « quod essentiam veram habet », per mezzo delle affezioni disgiunte immediate, alle quali fa seguire le affezioni semplici. Dalla prima di queste ultime, l'uno, ricava la divisione dell'ente in finito ed in-

<sup>38</sup> ADRIANI HEEREBOORD *Meletemata Philosophica*, Amstelodami, apud Joannem Ravensteinium, 1665, pp. 1-2, 7, 10-11.

finito, cui fa seguire, sempre ricavandola dall'uno, la divisione in perfetto ed imperfetto, e completo ed incompleto. Finito ed infinito sono modi della determinazione trascendentale dell'uno: « Modis determinationis dicitur Unum & per consequens Ens, vel finitum, vel infinitum ». Siccome sono entrambe soggette alla limitazione ontologica arrecata dall'uno, sia l'essenza finita, sia l'essenza infinita, ricadono sotto l'uno trascendentale: « Finitum unitate transcendentali est vel essentia finita praeditum vel essentia infinita ». Ora, per Jacob Martini questa divisione coincide « cum illa qua alias solet dividi Ens in finitum & infinitum; quae aequipollet huic, qua Ens distribuimus in Deum & creaturas ». Questo ultimo punto viene da lui spiegato con le stesse parole con le quali Suarez giustifica la divisione del finito e dell'infinito, e la massima separazione che c'è tra i suoi estremi.

È chiaro che Jacob Martini in quest'ultimo luogo s'allontana molto da Suarez. Il quale, discorrendo dell'unità trascendentale, aveva nettamente distinto la divisione dell'ente in uno e molti, e in finito ed infinito, preferendo quest'ultima alla prima. Martini, al contrario, deriva dall'uno la divisione dell'ente in finito ed infinito, Dio e creature, e la sottopone alle condizioni metafisiche dell'uno. In realtà, sia nel fare precedere la divisione dell'ente mediante le affezioni disgiunte a quella mediante le affezioni semplici, sia nel derivare dall'uno il finito e l'infinito come sue determinazioni, Jacob Martini segue Cornelio Martini e si allontana consapevolmente da Suarez.

Alla parte generale della metafisica segue nelle *Exercitationes* la parte speciale, che tratta la divisione dell'ente in sostanza ed accidente, considerate come contenute « sub Ente ad modum specierum ». Jacob Martini osserva subito che tra gli interpreti di Aristotele c'è grande discrepanza. Averroé, Duns Scoto e Javelli dividono l'ente in maniere differenti. « Scotus & alij primam Entis divisionem esse dicunt, qua in Infinitum & Finitum dividitur ». Per questi autori essa è da preferire, affinché Dio venga separato dalle sue creature, che si dispongono nelle categorie. Tra l'infinito e il finito c'è infinita distanza, e perciò Dio non può essere *sub genere*. Ci si attenderebbe una confutazione di questa dottrina. Invece, Jacob Martini si accontenta di dimostrare che anche la sua dottrina è sostenibile:

Potest nihilominus & nostra sententia defendi: Quod enim ex essentia Entis sumitur, illud natura prius est eo, quod ex ejus affectionibus: Atqui divisio in Substantiam & Accidens ex ipsius Entis essentia sumi videtur: Ergo est prima.

Tutta la discussione di Jacob Martini con i sostenitori di divisioni diverse dalla sua mantiene questo carattere moderato. Si difende la sostenibilità della propria tesi senza pretendere di confutare in modo perentorio quella avversa. « Posset etiam Ens dividi in Ens dependens & independens. Quandoquidem haec divisio desumitur ab interna Entis constitutione, itemque a causa & principio », continua Jacob Martini, senza fare seguire la confutazione di quest'ultima dottrina. Egli si limita a darci le definizioni di *Dependens* e *Independens*. Il primo « non a seipso existit: sed ab alio quodam externo, tanquam a sua causa pendet ». Quanto al secondo, « id dicitur, quod seipso est, & extra se nullam sui causam agnoscit ». Egli passa a discutere le obiezioni di Duns Scoto e degli scotisti: « Ad Scoti & Scotistarum objectiones, forsitan responderi potest ».

La prima risposta già la conosciamo. La divisione dell'ente in finito ed infinito non deriva dall'ente, ma dall'uno, che è un'affezione dell'ente: « Nam finitum esse, perfectum esse, ad Unum pertinent, ut patet ex praecedentibus ». Ma, osserva Jacob Martini, ora si tratta di dividere l'ente nelle sue specie, e perciò la divisione dev'essere derivata non da un'affezione, ma « ex ipsius Entis natura ». Il metafisico luterano contro Duns Scoto e gli scotisti ritiene valida la posizione di Cornelio Martini, ma proprio per il particolare punto di vista, dal quale la questione dev'essere considerata.

Infine, Jacob Martini viene a trattare il punto principale della divergenza: la considerazione di Dio come una sostanza. Ciò che egli dice è fondamentale per capire che l'originalità di Spinoza su questo punto procede da una meditata separazione dalla scolastica dell'età barocca, che insieme supera le difficoltà tra le quali quest'ultima s'era dibattuta. Jacob Martini afferma:

Deinde licet inter substantias numeremus Deum: non tamen propterea in praedicamento substantiae eum collocamus, vel collocandum esse censemus: quum longe aliud sit esse substantiam, & esse in praedicamento substantiae. Deum substantiam esse negare non possumus: quia est Ens per se subsistens. Quod itaque maxime per se subsistit, illud quoque maxime substantia est: Atqui Deus maxime per se subsistit, quippe qui a nullo alio dependeat; sed a semetipso, in semetipso, & per nihil aliud, quam per semetipsum est, quicquid est: Ergo maxime est substantia.

Jacob Martini spiega ancora che il termine sostanza o viene inteso col Damasceno come « res per se subsistens, nullius indiga ad existendum », oppure « accipitur in specie pro substantia praedicamentali, nem-

pe quae per se subsistit & sustinet accidentia. Priori modo cum Aristotele lib. λ *Metaph.* Deum substantiam dicimus ».

Nel significato posteriore, al contrario, « Deum substantiam negamus, atque ita aequae, ut Scotus & Scotistae, Deum a substantiis creatis, quae praedicamentales sunt, separamus, eumque, supra omnia praedicamenta collocamus ».

La posizione di Jacob Martini nelle *Exercitationes* è, nel complesso, molto equilibrata. Accorda una netta preferenza alla divisione dell'ente in sostanza e accidente, ma accanto ad essa riconosce il valore delle divisioni in finito ed infinito, e in dipendente e indipendente<sup>39</sup>. Al contrario, nelle posteriori *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae* è adottato il punto di vista di Suarez. Jacob Martini sostiene la preminenza della divisione in finito ed infinito sulla divisione in uno e molti, e mette in forte rilievo l'infinita distanza che c'è tra Dio e la creatura. Dimostra la riduzione alla divisione in finito ed infinito delle divisioni in ente *a se* ed *ab alio*, necessario e contingente, per essenza e per partecipazione, increato e creato, attuale e potenziale. Egli dimostra ancora che l'ente finito si suddivide in sostanza e accidente, e sostiene la sufficienza di quest'ultima divisione.

Nelle *Partitiones* Jacob Martini, pur seguendo Suarez, non rinuncia, però, del tutto ad esprimere con moderazione il suo punto di vista. Egli sostiene che la divisione dell'ente in finito ed infinito è ottima, perché dà ragione dell'impossibilità di collocare Dio in un predicamento:

Atque hoc respectu, quatenus Deum ab omnibus alijs rebus segregare volumus, haec divisio tolerari potest: non interim negamus, divisionem in substantiam & accidens alio respectu omnium primam esse, nempe quatenus substantia sumitur ut primaria pars Entis, & deinde Deus accipitur ut primaria substantia, a qua primum omnes reliquae substantiae, & per has quoque omnia omnino accidentia dependant.

Jacob Martini fa la distinzione tra l'essere sostanza e l'essere nel predicamento della sostanza, ed asserisce che Dio è sostanza « quatenus per se subsistit », del tutto nella linea delle *Exercitationes*.

Non è perciò del tutto vero che le *Partitiones* di Jacob Martini siano

---

<sup>39</sup> JACOBI MARTINI *Exercitationum Metaphysicarum Libri Duo*, Wittembergae 1615, pp. 44-46, 82-88, 364-368, 378, 476-478. Cfr. *Metaphysica Commentatio* concinnata a Clarissimo Philosopho CORNELIO MARTINI, Argentorati 1616, p. 206. Sul l'argomento vedi WUNDT MAX, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, p. 107.



l'unico trattato della scolastica tedesca del XVII secolo che adotti il punto di vista di Suarez sulla divisione dell'ente, come sostenne il Wundt. È vero solo che in esso il punto di vista di Suarez è predominante, e quello di Cornelio Martini subordinato. Tutto il contrario di quanto accade nelle *Exercitationes* dello stesso Jacob Martini, ove predomina il punto di vista di Cornelio Martini, e quello di Duns Scoto e di Suarez rimane ad esso subordinato.

La dottrina della sostanza è ricca di dati storici e speculativi nelle *Partitiones* di Jacob Martini. Perciò stesso, è preziosa per intendere le sorgenti storiche della dottrina di Spinoza. Martini riporta da Fonseca le ragioni di Gabriele Biel e Gregorio da Rimini favorevoli all'inclusione di Dio nel predicamento della sostanza, e riporta le ragioni in contrario dello stesso Fonseca. La sostanza è trattata da Martini come un genere analogico « ad Deum & substantias creatas ». Egli nega, pertanto, che Dio sia nello stesso predicamento con le sostanze create. Dio è *maxime substantia* a cagione della sua maniera di sussistenza. Onde Jacob Martini conclude: « Substantia igitur recte definitur Ens, quod revera proprium esse habet a seipso, nec est in alio tanquam subjecto ». All'obiezione che Dio solo è aseo, risponde che la sostanza è asea non *ratione causae efficientis*, bensì *ratione principiorum constituentium*, in quanto solo i principi sostanziali concorrono a costituire la sostanza. Egli svolge, per conseguenza, la distinzione tra la sostanza prima e le sostanze seconde. La prima è

quae a nullo est vel per creationem vel per generationem vel per sustentationem seu conservationem: sed quae per se, ex se, in se, a se, hoc est, sine ullo principio & fine est et existit. Atque talis substantia solus Deus est.

Le seconde sono

reliquae res omnes Deo subjectae: quae non per se, non ex se, non in se, non a se, sed per primam, ex prima, in prima, a prima substantia sunt id, quod sunt, simulque conservantur.

Dall'affermare questo al negare il carattere di sostanza alle sostanze seconde manca poco, come il lettore vede da solo. Osserveremo, infine, che Jacob Martini sostiene la distinzione modale tra *res* e *modus*, ed il possesso di una propria e peculiare esistenza da parte di quest'ultimo, con tutte le ragioni e le limitazioni arrecate da Suarez <sup>40</sup>.

<sup>40</sup> IACOBI MARTINI *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae*, Wittembergae 1615, pp. 150-152, 619-632, 670-671, 740-742, 753-755, 757-759, 765-769.

Crediamo di potere concludere che, se in Jacob Martini non si fosse prodotto il conflitto tra la dottrina della metafisica spagnuola e la dottrina della metafisica tedesca sulla divisione dell'essere; se Burgersdijck non avesse riprodotto il contrasto, risolvendolo a favore della metafisica tedesca, e senza lasciarlo indeciso, come Jacob Martini, Spinoza non avrebbe mai potuto unificare con tanta semplicità e chiarezza speculativa i risultati delle due scuole. La soluzione di Spinoza non poteva nascere spontaneamente e da sola. Essa presupponeva una vasta rielaborazione della cultura speculativa del suo tempo ed una mediazione effettiva dei suoi conflitti.

5. - Anche la scolastica cattolica posteriore a Suarez deve richiamare la nostra attenzione. Infatti, essa offre dottrine altrettanto interessanti di quelle della scolastica riformata tedesca. L'ordinamento generale da essa dato alle divisioni dell'essere, se in parecchi autori è uguale nella sostanza a quello di Suarez, in altri giunge alle stesse conclusioni degli scolastici riformati, e possiamo dire in modo assai più risoluto e radicale. Onde questa constatazione deve avere anch'essa il suo peso nello stabilire le origini e il significato storico che spetta alla divisione spinoziana dell'essere.

Nel discorrere dell'uno trascendentale, Hurtado de Mendoza conferma la preminenza della divisione dell'essere in finito ed infinito sulla divisione in uno e molti. Ma contrappone a quest'ultima anche la divisione in sostanza ed accidente. La divisione in finito ed infinito è più immediata di quella in uno e molti, ed è anzi adeguata. Hurtado ritorna a trattare la divisione dell'ente dopo avere spiegato gli attributi e gli stati di quest'ultimo. Tale divisione avviene mediante i dieci predicamenti. Tra questi non è compresa la divinità. Questo stato della questione è ampiamente discusso dal metafisico gesuita. Il quale esige che i predicamenti si distinguano tra loro realmente. Perciò, sebbene egli concluda che la divisione dell'ente nei dieci predicamenti « non est examinanda lydio lapide, sed pingui Minerva accipienda », afferma che al più i predicamenti sono sette, e propone di ammetterne tre solamente: la sostanza, l'accidente assoluto e l'accidente modale. Se questa tripartizione non piace, è disposto a ridurli a due: la sostanza e l'accidente.

Un altro importante punto su cui Hurtado de Mendoza ritorna più volte, è che, se non vogliamo porre Dio e le creature nello stesso predicamento, allora ci debbono essere due predicamenti della sostanza: « alterum increatae, creatae alterum ». Già nel discorrere del numero

e della divisione dei predicamenti, Hurtado fa valere il concetto che anche Dio ha una serie ordinata di predicati: « *ens, substantiale, completum, spirituale, a se, aeternum, &c.* ». Da queste considerazioni che portano a concludere che anche Dio costituisce un predicamento della sostanza distinto da quello della sostanza creata, Hurtado passa a sostenere direttamente che Dio è da porre nel predicamento della sostanza insieme con la creatura. Egli premette che la sostanza può essere posta nel predicamento « vel abstractam ab imperfectionibus entis, vel cum illarum concrezione ». In quest'ultimo significato hanno ragione gli autori che da S. Agostino fino a Vazquez ed a Rubio negano a Dio il concetto della sostanza predicamentale. La questione è da porre nel primo e più lato significato, « *accepta substantia pro primo conceptu rei non inhaerente, abstracto ab eo, quod accidentibus physicis substet vel non* ». Anche in quest'ultimo senso i Dottori negano comunemente che Dio sia nel predicamento della sostanza. Hurtado de Mendoza polemizza a lungo su questo punto con Fonseca e con Vazquez, vagliando anche le argomentazioni di S. Tommaso.

I momenti salienti e più cospicui della discussione ci sembrano essere i seguenti. Contro Vazquez, il quale sostiene che Dio non è né genere né specie né individuo, perché l'individuo conviene con altri in un concetto specifico, Hurtado osserva che non è necessario partecipare di tutti i concetti comuni di un medesimo predicamento per appartenervi:

tantum igitur requiritur participare conceptus, in quibus convenit cum alijs, nempe esse substantiam completam; ita Deus participat conceptus communes sibi, & creaturis: nempe substantiam completam, intellectualem.

Sfruttando a suo favore la concezione tomistica degli individui angelici, Hurtado sostiene che Dio non è un individuo che si subordini ad una specie infima, perché manca di un concetto specifico comune con altri. Nondimeno,

subiicitur autem immediate alicui conceptui communi creaturis, quasi generice v.g. *substantia completa spirituali*: quae contrahitur per creatam, & incretam; atque ille conceptus est velut genericus, ly, autem *increatea*, & est conceptus singularis, & differentialis Dei, sicut rationale hominis. Quod convenit propter illius infinitatem, propter quam cum nulla re convenit in specie infima.

A S. Tommaso, il quale argomenta che il solo genere conveniente a Dio è l'ente, che però è trascendentale, e quindi non può essere un ge-

nera, Hurtado ribatte che Dio può essere posto nel predicamento, « de quo praedicatur substantia spiritualis, intellectualis, completa: quae non est transcendens omnibus inferioribus ». E se si afferma che Dio è un ente necessario, mentre i predicamenti spettano alle cose contingenti, Hurtado così risponde:

Verum substantia, ut sic abstracta a creata, & increata, abstrahit etiam a finita, & infinita, necessaria, & contingenti: contrahitur autem per propriam differentiam ad creatam, & increatam: sicut ergo utraque species existit per se, ita est in eodem praedicamento.

Contro Vazquez e Fonseca, secondo i quali Dio è da escludere dal predicamento della sostanza perché in esso sono da porre dei concetti comuni per univocità, Hurtado non vede difficoltà ad inserire predicati analogici nella serie predicamentale, perché i termini analoghi hanno un vero concetto comune. Non solo l'analogia non contrasta con il concetto di predicamento, ma, ben più, per Hurtado si dà addirittura una convenienza univoca tra Dio e le creature nel predicamento della sostanza: « Quid? Deo, & creaturis datur conceptus substantiae intellectualis univoce communis; nam substantia intellectualis non est transcendens formaliter, ut patet ».

Hurtado aveva già provato nella sua *Logica* che i concetti comuni non trascendentali sono univoci. E in essa aveva anche asserito l'analogia e la *transcendentia* del concetto di sostanza completa rispetto a Dio:

Ex dictis liquido constat rationem entis esse analogam Deo & creaturis, item rationem substantiae completae, quia licet haec non transcendat ens creatum, transcendit tamen ens divinum, quia quidquid est in Deo, est formaliter substantia completa... Sentio ergo conceptum Dei specificative sumptum convenire analogice cum ente creato in ratione entis, & substantiae propter transcendentiam explicatam.

La conclusione di tutta la discussione, della quale abbiamo esposto solo alcuni punti, è che a soppesare la questione *metaphysice*, Dio non deve essere escluso « a praedicamento substantiae ». La quale opinione è di Gregorio da Rimini, di Gabriele Biel, di Occam e di altri pochissimi scolastici che hanno seguito Aristotele. Tuttavia, Hurtado de Mendoza non si nasconde che la maggioranza degli scolastici e dei Padri negano questa dottrina, allo scopo di mantenere l'infinita distanza che c'è tra Dio e le creature. Essi dividono, perciò, l'ente creato in dieci classi, e fuori di queste pongono Dio.

È indubbio che Hurtado de Mendoza pone la conclusione che Dio è nel predicamento della sostanza come metafisico, e da un rigoroso

punto di vista metafisico. Fuori del quale è ben disposto ad accogliere la sentenza comune, che s'appoggia sull'infinita distanza che esiste tra Dio e le creature. Ciò non toglie che, sempre come metafisico, Hurtado de Mendoza venga ad esporre ed impugnare nel seguito la classica divisione dell'ente dovuta a Suarez. Dopo avere esposto la dottrina di quest'ultimo, per la quale l'ente si divide in primo luogo in finito ed infinito, ed avere mostrato l'equivalenza con questa divisione delle altre divisioni dell'ente in *a se* ed *ab alio*, e in necessario e contingente, Hurtado pone direttamente la questione, se tutte queste divisioni dell'ente in Dio e creatura siano « aptiores quam divisio entis in substantiam & accidens? ». Suarez lo afferma e lo prova. Ma i suoi argomenti non sono costringenti. Infatti, Hurtado, movendo dalle regole della divisione, tra le quali la prima è che le parti dividenti siano stabilite in modo che nella spiegazione dell'una, per quanto è possibile, non sia inclusa l'altra, mostra tutti gli inconvenienti della divisione suareziana. E ne conclude: « ergo ens, non est immediate dividendum in Deum, & creaturas; sed in substantiam, & accidens ». La divisione propugnata non evita tutti gli inconvenienti, ma evita almeno i principali, ed accetta solo quelli inevitabili. Tra tutte le ragioni addotte da Hurtado, le più interessanti sono quelle con cui conferma la sua tesi. L'ente, che è « idem quod ratio essendi », deve essere diviso « per immediatas, & oppositas rationes essendi ». Ma Dio e creature non sono *modi essendi*. Infatti, sono *modi essendi* la « perseitas, & inhaerentia: non autem finitudo, & infinitudo ». La conseguenza è che siccome la sostanza e l'accidente sono « modi determinantes ens, per illos debet ens dividi immediate »<sup>41</sup>.

La dottrina di Hurtado de Mendoza, per la quale Dio è da porre nel predicamento della sostanza, è accolta dai metafisici gesuiti Rodrigo de Arriaga e Francisco de Oviedo. Questi ultimi sono assertori dell'univocità dell'ente, e quindi riescono a difendere la tesi meglio di Hurtado, fautore dell'analogia. Circa la maniera di dividere l'ente i due autori sono, però, discordi.

Rodrigo de Arriaga mostra con chiarezza e vigore che a prendere in modo rigoroso la divisione aristotelica dell'ente nei dieci predicamenti, ne sorgono gravi inconvenienti. Quindi, posta la questione, se

---

<sup>41</sup> *Universa Philosophia* a R. P. PETRO HURTADO DE MENDOZA Valmasedano e S. J., Nova Editio, Lugduni, Sumpt. Ludovici Prost, Haeredis Roville, 1624, pp. 123 col. 1, 755 col. 2-756 col. 1, 840 col. 2-847.

Dio sia nel predicamento della sostanza, mostra che di tutte le ragioni in contrario solo quella data da S. Agostino deve essere accettata. Ma solo perché S. Agostino definisce la sostanza in modo che non possa trovarsi in Dio, ossia come ciò che sottostà agli accidenti, ed è moltiplicabile negli individui. Se, invece, si prende il termine nel modo usato nelle scuole, non si può addurre alcuna ragione valida per escludere Dio dal predicamento della sostanza. Arriaga non esita a deridere in modo irriverente coloro che esitano a mettere Dio nei predicamenti: « Quod si haec praedicamenta sunt tam Ecclesiastica, ut supra dixi, bene posset in illis Deus ut supremum caput locum habere ».

Arriaga passa poi ad esporre la divisione dell'ente. Egli mette in diretto contrasto la dottrina di Suarez, per il quale la migliore divisione è quella in finito ed infinito, o ente *a se* e *ab alio*, con la dottrina di Hurtado de Mendoza, per il quale è migliore la divisione in sostanza ed accidente. Soppesate le ragioni e le difficoltà dell'una e dell'altra teoria, l'acuto gesuita dà un giudizio salomonico:

Ergo in hac quaestione puto dicendum, utramque divisionem esse adaequatam, immediatam, claram, brevem, &c. quae autem sit melior non video unde decidi posset. Ad diversa intenta una est melior altera, ad distinguendum statim Deum a creaturis, illa P. Suarez est melior, & hoc solum probant eius argumenta, nec aliquid amplius. Illud vero quod obiicit de analogia, supponit falsum principium, quod saepe reieci, ostendens, analogice Deum convenire cum creatura. Ad indagandam vero inter ipsas creaturas propriam differentiam earum, melior est secunda, quam Hurtadus magis commendat. Aliud non scio, quod in hac re parvi momenti dicam <sup>42</sup>.

La soluzione di Arriaga potrà essere speculativamente insoddisfacente, ma ha, però, notevole importanza storica, perché attesta che nella scolastica cattolica della prima metà del Seicento vi furono circa la divisione dell'ente le stesse difficoltà e le stesse controversie che si davano tra gli scolastici riformati tedeschi. Francisco de Oviedo, che pur espone con chiarezza tutte le difficoltà che militano contro la divisione aristotelica dell'ente nei dieci predicamenti, accoglie quest'ultima. Ed agli avversari risponde che tale divisione non deve essere esaminata *rigore Dialectico*, perché Aristotele non intese con essa dare un'esatta divisione dell'ente, ma solo ridurre il concetto amplissimo dell'ente ad

---

<sup>42</sup> R. P. RODERICI DE ARRIAGA Hispani Lucroniensis e S. J., *Cursus Philosophicus*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Antonii Huguétan, & Guilliémi Barbier, 1669, pp. 968 col. 2 - 971 col. 1.

alcune classi per studiare meglio gli enti particolari. La divisione aristotelica risponde a criteri di comodità e di prudenza, simili a quelli con cui si divide un libro o una materia di studio. Essa deve essere accettata così com'è, e non è lecito mutarla, proprio come non è più lecito ormai dividere l'anno in un numero di mesi maggiore o minore di dodici.

Circa la collocazione di Dio nel predicamento della sostanza, Oviedo accoglie la dottrina di Hurtado de Mendoza e di Arriaga. Egli rimanda ad Hurtado per la soluzione delle obiezioni contrarie. Per Oviedo la possibilità di astrarre un concetto di ente comune ed univoco per Dio e per le creature, fonda la possibilità di astrarre un concetto univoco di sostanza dalla sostanza creata ed increata, che, considerato in tale astrazione, sia il genere di entrambe. Però, Dio non è compreso nel concetto dell'ente creato e finito. Solo in tale ristretto senso, Oviedo intende dare la sua adesione alla teoria più comune che esclude Dio dai predicamenti. Cioè, egli vi aderisce solo in quanto i predicamenti comprendono enti finiti e creati, e furono istituiti a significare l'infinita distanza tra Dio e la creatura. Ma, tolto questo, anche per Oviedo non c'è nessuna ragione valida per non stabilire un predicamento

cuius ratio suprema abstraheret a substantia creata & increata, sub quo posset constitui Deus tanquam ratio particularis indivisibilis, & immultiplicabilis in alios Deos inferiores, aut similes<sup>43</sup>.

Il lettore non creda che solo Arriaga trovasse difficile decidere la controversia circa la prima e fondamentale divisione dell'ente. Anche altri autori, non legati alle tradizioni intellettuali della scolastica gesuitica, si imbattono nel Seicento in questa stessa difficoltà, e la decisero in modo assai simile a quello di Arriaga. Il francescano italiano Raffaele Aversa, dopo avere trattato dell'ente *in communi*, viene a discorrere della divisione *in sua genera*, e pone la questione se l'ente possa dividersi in vari modi, ed immediatamente, in più generi.

Alla dottrina comune sembra che questa divisione immediata dell'ente nei suoi generi possa avvenire solo mediante i dieci predicamenti. Aversa reputa, però, che l'ente possa « varijs modis aequè primo & immediate dividi in plura genera ». Gli sembra chiaro che l'ente possa e debba essere diviso in altri gradi più immediati delle dieci categorie. Questi gradi più immediati sono la sostanza e l'accidente, l'ente creato e

---

<sup>43</sup> *Integer Cursus Philosophicus* Auctore R. P. FRANCISCO DE OVIEDO S. J., Lugduni, Sumptibus Iacobi & Petri Prost, tomus II, 1640, pp. 343-345.

l'ente increato. Ad essi possono aggiungersi l'ente assoluto e l'ente relativo, l'ente spirituale e l'ente corporeo, ed altre divisioni simili. Per Aversa « hae autem omnes aequae primo & immediate adaequantur ipsi enti ». Tutte queste divisioni distribuiscono per sé stesse *totum ipsum ens*. Ed è da rilevare che, a giudizio di Aversa, tutti questi gradi, pei quali l'ente viene diviso, possono ben dirsi generi dell'ente, in quanto vengono predicati « essentialiter & in quid de suis inferioribus, specie & essentialiter differentibus ».

Data la varietà delle divisioni immediate ed adeguate dell'ente, sorge il problema di sapere quale tra esse sia *prima, & praecipua*. Infatti, tra esse è possibile stabilire un ordine « veluti causalitatis, aut dignitatis ». Aversa espone con chiarezza e brevità le varie dottrine che tengono il campo. Anzitutto, mostra che Duns Scoto non pone per prima la divisione dell'ente in finito ed infinito, bensì la subordina all'ente quanto e non quanto. E che, invece, è Suarez a sostenere il primato della divisione in finito ed infinito sulla divisione in uno e molti, sostenuta dai tomisti, e in particolare dal Soncinas. Aversa distingue i diversi significati della divisione in uno e molti, e fa valere il concetto che la questione posta concerne l'ente reale e per sé uno. Se si intende la divisione in uno e molti come divisione in ente semplice e composto, la si può paragonare a buon diritto con la divisione in finito ed infinito. Ma secondo i diversi modi di spiegare ed intendere l'una e l'altra, risulterà la priorità dell'una o dell'altra, oppure la loro equivalenza. Si tratta di sapere quale delle due si voglia considerare come identica con l'ente, e quale come sua passione. Ad intendere tutte e due come passioni dell'ente, secondo i diversi sensi, si può ancora una volta considerare prima l'una o l'altra delle due. Infine, se tutte e due vengono identificate con la ragione quidditativa dell'ente, entrambe hanno il medesimo rapporto con l'ente, e sono altrettanto prime.

In modo più generale, Aversa osserva che, oltre a queste due divisioni, vi sono altre divisioni adeguate dell'ente, che possono essere paragonate sia con esse, sia tra loro. Per tutti questi possibili confronti vale il principio, secondo il quale le divisioni che per sé stesse ed immediatamente concernono la *ratio entis* sono antecedenti a quelle che spettano alle passioni dell'ente. Tra quelle che concernono le passioni, precederà quella che spetta ad una passione che antecede le altre nell'ordine delle passioni. Infine, le divisioni che *aeque per se* concernono l'ente, non hanno un ordine di anteriorità e posteriorità, ma « omnes sunt aequae communes & immediatae ».



Tuttavia, nonostante che queste regole di confronto lascino in effetto molta libertà e discrezionalità al cultore di queste materie, Aversa ammette che alcune divisioni possono dirsi *praecipuae*, perché più note e consuete, perché più utili e comode alla disposizione ed alla trattazione della materia, e soprattutto perché determinano l'ente ai suoi diversi generi, mediante modi d'essere intrinseci e quidditativi. Questo è il caso di tre divisioni. La prima è quella in « ens a se, & ens ab alio », che abbraccia Dio ed ogni creatura. Con questa coincidono altre divisioni: ente finito ed infinito, necessario e contingente, ed altre simili. La seconda è la divisione in « ens per se & ens in alio, sive in substantiam & accidens ». La terza è la divisione in ente assoluto e relativo.

Ora, tra queste ultime tre divisioni, la prima può dirsi *magis praecipua* perché colloca da una parte Dio, e dall'altra le creature, e così mette in rilievo la massima distanza tra i due termini e la dipendenza del secondo dal primo. Per questa ragione, alla divisione nei dieci predicamenti viene presupposta la divisione in ente creato ed increato, e poi l'ente creato viene diviso nei vari predicamenti. D'altra parte, la seconda divisione per Aversa è più nota: « quia statim conspicuum est, dari ens per se & in alio, substantiam & accidens: sed dari ens a se, sive Deum esse, operosius est demonstrare ». La divisione in sostanza ed accidente è anche più comoda

ad distinguendas hac via, philosophicas tractationes de omnibus generibus entis: ut deinde subdividatur substantia in spiritualem & corpoream, & sub spirituali substantia considerentur omnes substantiae separatae, Deus nempe & intelligentiae.

Queste ultime considerazioni di Aversa sul diverso valore delle due divisioni in ente creato ed increato, e in sostanza ed accidente, hanno un'evidente somiglianza con quelle che svolge Suarez. Ma mentre questi non si induce ad anteporre la seconda divisione alla prima, bensì mantiene fermo il primato di dignità di quest'ultima, Aversa, senza anteporre la seconda, la prende per base della sua successiva trattazione. Infatti, egli conclude: « Ideo nos deinceps, sub hac divisione, de his generibus entis, nempe substantia & accidenti, agere prosequemur ». Aversa tratta subito, in particolare, la divisione medesima dell'ente in sostanza ed accidente, e ne sostiene la validità. Pone poi la questione se essa sia adeguata all'ente, e ne afferma l'adeguatezza: « Certum tamen & exploratum est, hanc divisionem esse adaequatam, & sub his duobus generibus substantiae & accidentis complecti omne ens ». Tra le ragioni addotte v'è anche quella che nell'*Ethica* si trasformerà nel-

l'assioma I della parte I: « & sane omne quod est, vel est per se, vel est in alio ». Si può certo dubitare che Dio sia compreso sotto questa divisione, in quanto non soggiace agli accidenti. Ma per Aversa la sostanza non dev'essere spiegata come ciò che sottostà agli accidenti, e perciò la divisione dell'ente in sostanza ed accidente rimane adeguata. Nel trattare della sostanza in generale, egli premette quanto segue:

Supponimus ex dictis in praedicamento substantiae, essentialem substantiae rationem primario, & adaequae non consistere in eo quod est substare accidentibus, sed in eo quod est per se existere.

Questo concetto dell'esistenza per sé non è negativo, ma del tutto positivo per Aversa <sup>44</sup>.

In modo più pacato e prudente, Aversa rimise in questione prima di Arriaga la soluzione di Suarez, rendendo equivalenti le due divisioni dell'ente in finito ed infinito, e in sostanza ed accidente. Con ciò anche nella scolastica cattolica veniva aperto il dibattito così caratteristico della scolastica riformata tedesca. In Arriaga esso perviene ad un punto critico, nonostante il modo altero e risoluto con il quale egli ne tratta, in conformità con il suo particolare gusto speculativo.

In contrasto con le posizioni estreme della scolastica gesuitica, stanno altri scolastici cattolici del Seicento, sia di altri ordini, sia gesuiti, i quali sostengono una divisione dell'essere simile a quella di Suarez. Lo scotista francescano Martino Meurisse divide l'ente in finito ed infinito, e suddivide l'ente finito nei dieci predicamenti. Il tomista carmelitano Philippus a SS. Trinitate lo divide anche lui in ente increato e creato, e poi divide l'ente creato nella sostanza e nell'accidente, ossia nei dieci predicamenti. Il gesuita Francisco Soares Ulyssiponensis rigetta la divisione di Duns Scoto in ente perfetto ed ente non perfetto, ed accoglie come prima, principale ed adeguata la divisione in ente divino e creato, con la quale coincidono le divisioni in finito ed infinito, ente *a se* ed ente *ab alio*, necessario e contingente, per essenza e per partecipazione, increato e creato, puramente attuale e potenziale. Il gesuita Antonio Bernaldo de Quiros segue anch'egli la divisione dell'ente in creato ed increato, o in Dio e creatura, e divide l'ente creato nei dieci predicamenti <sup>45</sup>. Su questo punto importante egli traligna dalla sua consueta audacia, e rinuncia a dar mostra del consueto virtuosismo.

<sup>44</sup> *Philosophia Metaphysicam Physicamque complectens* Auctore P. RAPHAELE AVERSA a Sanseverino, Tomus Primus, Bononiae 1650, pp. 517-522.

<sup>45</sup> Vedi F. M. MEURISSE Royensis, Ordinis Minorum Doctoris et Professoris

Riteniamo inutile moltiplicare i riferimenti ad autori cattolici del Seicento, che seguirono una dottrina vicina a Suarez, ed avversa ai gesuiti piú radicali, sulla divisione dell'essere. I pochi, cui ci siamo riportati, bastano a mettere in piena luce il contrasto che vi fu tra i fautori delle due differenti e piú famose divisioni dell'ente nella scolastica cattolica del Seicento.

6. - La divisione cartesiana dell'essere è simile nel suo complesso a quella di Suarez, e ben distinta sia da quella dei gesuiti radicali a lui posteriori, sia da quella degli scolastici tedeschi che seguono Cornelio Martini. Infatti, in Cartesio si possono ritrovare la distinzione dell'« ens a se et ens ab alio », la distinzione tra sostanza ed accidente o modo, la distinzione tra sostanza infinita e sostanza finita, la tesi che la sostanza non è univoca per Dio e per le creature <sup>46</sup>.

Come è evidente, quello che per noi piú conta, è il modo con il quale la divisione cartesiana dell'essere fu interpretata da Spinoza. Ora, i *Principia* di Spinoza non lasciano dubbi in proposito. In essi si trova riportata tutta la dottrina analogica di Cartesio sulla sostanza, la quale è divisa in *Mens*, *Corpus* e *Deus*, e ancora in sostanza infinita e sostanza finita. I *Principia* di Spinoza distinguono anche con cura tra sostanza ed accidente o modo. La distinzione dell'ente *a se* dall'ente *ab alio* risulta chiaramente implicata dalla rielaborazione spinoziana di una delle prove cartesiane dell'esistenza di Dio. Infine, la proposizione X della parte I stabilisce con chiarezza la aseità di Dio <sup>47</sup>. Già abbiamo veduto che nei *Cogitata Metaphysica* il punto di vista suareziano prevale su quello della scolastica riformata tedesca.

Non ci sembra che il pensiero di Cartesio abbia avuto un'importanza determinante nel formare la divisione spinoziana dell'essere e le sue

---

Theologi Parisiensis, *Rerum Metaphysicarum Libri Tres, Ad mentem Doctoris Subtilis*, Parisiis, Apud Dionysium Moreau, 1623, p. 486 col. 1. Per il senso piú generale, e scotistico, della dottrina vedi le pp. 73 col. 1 - 79 col. 1. PHILIPPI A SS. TRINITATE *Summa Philosophica*, Lugduni 1669, p. 681. R. P. D. FRANCISCI SOARES Lusitani, Ulyssiponensis e S. J. *Cursus Philosophici Tomus Quartus*, Eborae, ex Typographia Academiae, 1669, pp. 17-18 col. 1. R. P. ANT. BERNALDI DE QUIROS Tordelegunensis e S. J. *Opus Philosophicum*, Lugduni, Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666, p. 732 col. 1.

<sup>46</sup> Vedi GILSON È., *Index Scolastico-Cartesien*, Paris, Alcan, 1913, pp. 107-109, 309-312.

<sup>47</sup> O. I, 150, 13-36; 153, 25 - 154, 4; 154, 27 - 155, 6; 165, 26 - 166, 21; 168, 21 - 169, 4. La critica del testo è nelle pp. 616-618.

fondamentali articolazioni. Cartesio non ha avuto su questo punto un'influenza maggiore della scolastica di ispirazione suareziana. In altri autori appartenenti alla scolastica del tempo, sia riformati, sia cattolici, il grande contrasto speculativo tra la dottrina suareziana sulla divisione dell'essere, e le dottrine sia degli scolastici riformati seguaci di Cornelio Martini, sia degli scolastici cattolici ispirantisi all'occamismo, era espresso con una chiarezza ed un vigore che non si trova in Cartesio. È ad essi, e non a Cartesio, che ci si deve rivolgere per capire fino in fondo la divisione spinoziana dell'essere.

Quanto abbiamo detto, vale in una certa misura anche per la nozione spinoziana della sostanza. Anche a questo proposito, Cartesio segue la concezione suareziana dell'analogia della sostanza infinita e finita. Non poté, dunque, essere lui solo a spingere Spinoza verso la dottrina dell'unicità ed infinità della sostanza. Anche questa dottrina risultava implicata con più chiarezza dalle dottrine di alcuni scolastici, sia riformati, sia cattolici, contemporanei di Cartesio e di Spinoza. Pertanto, ciò che sostenemmo nel nostro precedente studio *Contrasti di idee sull'essere nel pensiero di Spinoza*, uscito su « ACME » XVI (1963), p. 272, dev'essere, se non interamente corretto, almeno attenuato, alla luce della maggiore maturità conseguita nel frattempo dalle nostre ricerche spinoziane.

Nella scolastica cartesiana la posizione più interessante e significativa, quanto alla divisione dell'essere, ci sembra essere quella di Clauberg. Il quale divide con molta chiarezza l'ente reale in sostanza ed accidente. Onde è da ricollegare con gli scolastici riformati tedeschi che seguivano Cornelio Martini<sup>48</sup>.

La divisione cartesiana per sé sola non poté essere per Spinoza più significativa di altre posizioni del tempo. Viceversa, il contrasto aperto che si stabilì entro il cartesianesimo tra la divisione cartesiana, che sta nella linea di Suarez, e quella dello scolastico cartesiano Clauberg, che segue la dottrina più radicale della scolastica riformata tedesca, poté dare maggiore materia di riflessione a Spinoza. Per questa via, il cartesianesimo poté contribuire anch'esso alla grande unificazione spinoziana delle dottrine seicentesche sulla divisione dell'essere, insieme con la scolastica riformata tedesca, e con la scolastica cattolica posteriore a Suarez, nelle quali si produsse lo stesso conflitto speculativo.

---

<sup>48</sup> JOHANNIS CLAUBERGII *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex Typographia P. & I. Blaev, 1691, tomo I, *Metaphysica de ente Quae rectius Ontosophia*, pp. 283, 289.

7. - Ciò che abbiamo detto sulla dottrina dei modi in Fonseca, in Suarez, e in alcuni autori riformati tedeschi chiarisce con esattezza la posizione storica della dottrina spinoziana del modo, e il suo preciso significato speculativo. Il modo di Spinoza è avvicinabile solo al primo fra i tre sensi dati al termine da Fonseca. Il modo spinoziano ha una realtà ed entità propria, che si distingue grazie ad una distinzione modale dalla realtà ed entità della sostanza, e non forma una sola e medesima entità con quella della sostanza. Già sappiamo che per questa ragione il secondo, ed il terzo significato, che ha il modo in Fonseca, non sono assimilabili al modo di Spinoza.

Nemmeno si può stabilire un rapporto di derivazione, o di connessione storica positiva, tra il modo come è inteso da Suarez, e da alcuni autori tedeschi che seguono Suarez, come Jacob Martini e Scheibler, ed il modo di Spinoza. Suarez, pur riconoscendo ai modi una loro esistenza propria e peculiare, nega, però, che essi siano *res*, e capaci di costituire un ente, o un'entità in natura. Lo stesso è da dire per i tedeschi che seguono Suarez. Meno che mai, poi, si può accostare la dottrina di Spinoza a quella di Combach, il quale intende il modo in due sensi: quello lato, che è il primo dei significati di Fonseca; e quello stretto e rigoroso, che è il senso degli scotisti. Per i quali il modo non ha un'essenza distinta dalla *res*, di cui è modo, e non possiede alcuna ragione formale propria. Nulla è più lontano da Spinoza quanto questa dottrina, che, non contenta di negare che i modi siano veri enti, nega addirittura che essi abbiano un'essenza propria.

Infatti, per venire al punto in questione, non si può dubitare affatto che i modi spinoziani abbiano una realtà vera, e siano veri enti, distinti dall'entità della sostanza. Le ragioni che militano a favore di questa conclusione sono molte e, a nostro giudizio, perentorie. Anzitutto, tutti i modi della sostanza spinoziana costituiscono la *Natura naturata*. Nel capitolo VIII della parte I del *Breve Trattato* si sostiene l'esistenza di una *Natura naturata* particolare, composta di tutte le cose particolari, e distinta dalla *Natura naturata* universale, costituita dai modi infiniti. Inoltre, tutta la dottrina spinoziana del *conatus* diviene priva di senso, se non si riconosce che i modi hanno una loro essenza data ed attuale, ossia una vera realtà ed entità. Giacché questa appunto è la definizione del *conatus* data dalla proposizione VII della parte III dell'*Ethica*<sup>49</sup>. In terzo luogo, vi sono i tanti passi dell'*Ethica* che parlano dei modi

---

<sup>49</sup> O. II, 146, 19-30. Critica del testo a p. 369.

come *res*, e li immedesimano ora con le *res particulares*, ora con le *res finitae*, ora con le *res singulares*, come abbiamo veduto nel capitolo precedente. Altrettanti, se non piú numerosi, sono i passi dell'*Ethica* e dell'*Epistolario*, che attribuiscono un'essenza ai modi, o discorrono della loro essenza. Tutti i passi che espongono la contemplazione *sub specie aeternitatis*, veduti nel capitolo III della parte I della nostra opera, provano direttamente che i modi sono enti reali. Infine, per questa stessa ragione, provano la realtà dei modi tutti i passi, veduti nel capitolo II, che affermano l'esistenza necessaria degli esseri altri da Dio, e ne negano la contingenza. Chi nega la realtà dei modi spinoziani va incontro all'assurdo di dichiarare prive di vera realtà cose che poi deve concepire come fornite di una esistenza necessaria che esclude ogni contingenza, sia nell'essere, sia nelle loro azioni.

I tanti critici, che dall'immanenza dei modi nella sostanza conclusero il panteismo di Spinoza, non posero mente al fatto che la definizione scolastica del modo, e meno che mai quella scotistica del modo intrinseco, poco s'attaglia ai modi di Spinoza. Né tanto meno rifletterono sull'altro fatto, da noi messo in luce a proposito della seconda specie di modi definita da Fonseca, ed a proposito della dottrina suareziana dell'accidente. Non mancavano scolastici, pei quali era sufficiente che l'accidente si distinguesse dalla sostanza per una distinzione di ragione con fondamento *in re*, la quale comporta un'identità reale. Non si vede perché da Spinoza i critici debbano pretendere una distinzione maggiore tra il modo e la sostanza, che oltretutto in Spinoza non manca, affinché il panteismo di Spinoza risulti confutato come valida interpretazione del suo pensiero. Agli scolastici bastava una distinzione di ragione per fare dell'accidente un genere dell'ente.

Non meno insostenibile è la tesi che combattiamo, quando la si appoggia col dire che la sostanza spinoziana è pensabile senza i modi, ma non i modi senza la sostanza. Questo non prova nulla, perché anche molti scolastici sostennero che sostanze ed accidenti non possono essere concepiti senza il concetto di ente, mentre quest'ultimo può essere pensato astraendo dalle sostanze e dagli accidenti. Anche questo è panteismo?

Queste considerazioni, fondate sulla dottrina dei modi in Fonseca, in Suarez, e nella scolastica riformata tedesca nota a Spinoza, le potremmo confermare seguendo lo svolgimento della dottrina dei modi nella scolastica cattolica, da Hurtado de Mendoza ad Antonio Bernaldo de Quiros. L'esposizione di tante difficili dottrine finirebbe, però,

col rendere meno evidenti le nostre conclusioni, che dovrebbero essere ricavate da un gruppo di dottrine molto complesse. Ci contentiamo, quindi, di arrecare qualche spunto teorico tratto da alcune di queste dottrine, al fine di dare una piú perspicua conferma ai nostri asseriti.

Notiamo, per prima cosa, che la disputa sulla *res* e sul *modus* costituisce un tema caratteristico della scolastica seicentesca cattolica posteriore a Suarez. È un tema, che ha un suo preciso rilievo speculativo, in quanto lo si incontra in connessione con le dispute concernenti il concetto di ente e la sua trascendenza. Spinoza usa l'espressione « *res etiam, rerumve affectiones* » nell'*Epistola X* ad S. de Vries<sup>50</sup>, a proposito delle verità eterne.

Circa la dottrina di Hurtado de Mendoza rileveremo quanto segue. Si tenga presente, anzitutto, la sua conclusione generale: « *Mihi non est dubium, conceptum entis transcendere hos modos* ». L'unione è un concetto distinto *realiter* dalla materia e dalla forma. Questo concetto, appreso con tale distinzione, « *habet aptitudinem ad esse: ergo est ens, cuius conceptus est aptitudo ad esse* ». Il modo è, dunque, un ente per Hurtado de Mendoza, ed è distinto realmente dalla *res*. Ma, come subito vedremo, questo non toglie nulla all'inseparabilità del modo dalla *res*.

Hurtado prende le mosse dalla definizione del modo come ciò che « *ita affigitur alicui rei singulari, ut sine illa nequeat divinitus consistere, ut actio vitalis Petri non potest esse in Paulo, &c.* ». Il compito del modo è di togliere l'indifferenza propria di molti enti a prestare, o a non prestare, i loro effetti formali, o efficienti: « *modus est determinatio alicuius indifferentiae rei ad aliud: qui per essentiam continet denominationem, quam tribuit subiecto* ». Da ciò segue direttamente che la differenza del modo dalla *res absoluta* consiste in questo: la *res* può essere senza il modo, mentre « *modus autem per potentiam absolutam non potest esse sine hac numero re, quam denominat* ». È una conseguenza contenuta a priori nel concetto del modo, qual è definito da Hurtado:

*Ratio autem a priori est; quia modus per suam essentiam est actualis determinatio rei indifferentis, & exercitium actuale potentiae tribuens actu suam denominationem: quod praestari non posset, si modus existeret sine re, quam denominat.*

Per Hurtado, dunque, vale pienamente il vecchio detto: « *modum esse qui nec divinitus potest esse sine re, cuius est modus* ». A suo giu-

---

<sup>50</sup> O. IV, 47, 18-19.

dizio, a differenza del modo, gli accidenti sono da porre tra le *res absolutae*. Gli esempi piú notevoli di modi dati da Hurtado sono l'« ubiatio, quae est ratio determinans mobile ad hunc locum », l'« unio unius rei cum alia », ogni causalità tanto efficiente, quanto materiale<sup>51</sup>.

Rodrigo de Arriaga pone la questione: « Quid sit res & modus » per prima nella disputa sull'ente ed i suoi attributi. La sua definizione del modo mette nettamente in luce l'inseparabilità del modo dalla *res*:

De differentia rei a modo saepius dixi, ostendens, modum esse entitatem illam, quae ita per suam essentiam actuat subiectum, ut ab illo nec divinitus separari queat, rem vero esse illam, quae per se potest existere saltem divinitus.

Arriaga rigetta la dottrina del Bona-spes, per il quale il modo non è da definire come ciò che è inseparabile dal soggetto, e ne è l'affezione immediata, ma come *unio duorum distinctorum*. Né ammette che l'entità modale richieda d'essere un'entità imperfetta, come sostiene il Bona-spes: « nam & Cardinalis Lugo & Oviedo & alij iudicant, visionem & amorem beatificum quantumvis sint inter omnia accidentia, nobilissima, esse tamen modos ».

La dottrina di Hurtado, per la quale il modo è per essenza la determinazione attuale di una *res* indifferente, nemmeno trova grazia presso Arriaga. Il quale preferisce ad essa la definizione comune: « modum esse, qui nec divinitus potest separari a subiecto », e rifiuta di ridurla alla definizione di Hurtado. Tralasciamo la polemica di Arriaga con Hurtado, e le sue repliche alla difesa che di lui fece Oviedo. Omettiamo del pari la polemica con Oviedo sulla differenza tra la forma reale e la forma modale, le quali per Arriaga differiscono in ciò, che la prima dà una determinazione solo attitudinale al soggetto, mentre la seconda gliela dà attuale. Oviedo, al contrario, aveva combattuto Arriaga, sostenendo che la *res* non può dare una determinazione di nessuna sorta, e che in questo essa differisce dal modo.

Il risultato di tutte queste polemiche è che Arriaga s'induce a definire il modo come *informatio actualis subiecti*, ove *informatio* è il genere, e *actualis* la differenza. Per Arriaga solo i modi sono « actualis informatio, ideoque soli illi nequeunt, etiam divinitus esse sine informatione ». Per stabilire, se qualcosa sia *res* o modo, non è quindi necessario sapere se determini *ad aliquid*, o no. Bisogna, invece, stabilire

<sup>51</sup> *Universa Philosophia* a R. P. PETRO HURTADO DE MENDOZA Valmasedano e S. J., Nova Editio, Lugduni, sumpt. Ludovici Prost Haeredis Roville, 1624, pp. 737 col. 2 - 742 col. 1.



se per sua essenza sia *actualis informatio*. Il che non può essere meglio stabilito che indagando a posteriori « an divinitus possit separari a subiecto ». Se lo può, non è *actualis informatio*. Se non lo può, lo è.

La conseguenza piú interessante per noi di questa dottrina di Arriaga è che la connessione essenziale non basta a costituire il modo, senza l'*actualis informatio*. E questo è appunto il caso delle creature, che, pur non potendo essere senza Dio, da Arriaga non sono considerate modi, perché non conferiscono a Dio l'*actualis informatio*:

neque ego supra dixi, nihil posse essentialiter cum altero connexum, nisi sit modus illius, nam creaturae non possunt sine Deo esse, nec tamen sunt illius modus. Unde modum dixi illum esse, *qui est actualis informatio*, quod ultra eam connexionem aliquid amplius dicit.

Il modo, infatti, non è indifferente rispetto al soggetto, ma è per essenza « affixum ei cuius est modus », e perciò l'informa in atto. L'intera essenza del modo consiste nell'essere legato al soggetto<sup>52</sup>.

Già accennammo che Francisco de Oviedo accolse per intero la dottrina di Hurtado de Mendoza sui modi, e la difese dalle impugnazioni di Arriaga. Oviedo, però, dà largo sviluppo alla dottrina di Hurtado, e l'interpreta mediante il rapporto che sussiste tra l'atto primo e l'atto secondo, il quale, perciò stesso che determina l'atto primo, ne è affatto inseparabile. Senza insistere ancora su questo punto, a noi preme notare che anche Oviedo tiene a mettere in luce, che i concetti di *res* e di modo, da lui definiti in accordo con Hurtado, non implicano affatto che tutte le creature siano modi perché inseparabili da Dio. Secondo Oviedo, la potenza divina in atto primo non è determinata in atto secondo all'efficienza ed alla produzione dal termine stesso che da essa è prodotto, bensì dall'azione produttiva, che essa, sí, è modo, e non già l'effetto che ne deriva:

per hunc conceptum quiditativum rei, & modi recte explicatur, quomodo non omnis creatura inseparabilis a Deo, a qua Deus separari potest, quia illa destructa potest existere, sit Dei modus, quia haec inseparabilitas non omnibus contingit ex eo, quod sint determinationes Dei potentis illas producere, seu aliquo modo existentis in actu primo ad illas, quia Deus in actu primo potens producere formaliter non determinatur ad efficiendum, neque constituitur in actu secundo formaliter efficiens per terminum productum distinctum ab actione,

<sup>52</sup> R. P. RODERICI DE ARRIAGA Hispani Lucroniensis e S. J. *Cursus Philosophicus*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Antonii Huguetan & Guilliemi Barbier, 1669, pp. 939 col. 2 - 942 col. 1. Vedi p. 967 col. 2 per l'attribuzione di una propria esistenza ai modi.

sed per actionem, ex vi cuius terminus producitur, & ita actio procedens a Deo, modus Dei dicitur, non vero effectus media actione dependens.

Tuttavia, si deve pur dire che almeno alcune creature per Oviedo sono modi estrinseci di Dio. Dalla concezione del modo come determinazione di un atto primo indifferente, Oviedo conclude quanto segue:

Ex hac infero Angelum, seu animum rationalem per se ipsum immediate a Deo creatum esse modum extrinsecum Dei, sicuti actio mediâ quâ effectus alius producitur, est modus Dei extrinsecus.

La sola differenza tra la dottrina di Hurtado de Mendoza e quella di Oviedo è che per quest'ultimo non è necessario che il modo determini la *res* a qualcosa di distinto dal modo medesimo. Basta che il modo la determini « ad seipsum, etiamsi ad aliud ab illo distincto non determinet »<sup>53</sup>.

Non solo le dottrine sul modo della scolastica seicentesca, da noi considerate prima di queste ultime, debbono essere tenute distinte dal concetto spinoziano del modo. Anche queste ultime debbono essere differenziate nettamente da quella di Spinoza. E nondimeno, sono proprio queste differenze che danno preziosi elementi per la comprensione piena della dottrina di Spinoza.

La prima e generale osservazione che dobbiamo fare è che, a cominciare da Hurtado de Mendoza, sempre gli scolastici cattolici seicenteschi distinguono con cura *res* & *modus*, anche quando riconoscono che il *modus* ha una propria entità. Spinoza, invece, tratta sempre i modi come *res*, tranne che in pochissimi passi, come quello dell'*Epistola X* citato sopra. Infatti, per arrecare qualche prova, il corollario I della proposizione XVI della parte I dell'*Ethica* considera Dio come causa efficiente « omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt ». Questo è quanto dire che gli *infinita*, che seguono dalla necessità della natura divina *infinitis modis* secondo la medesima proposizione XVI, non sono altro che *res*<sup>54</sup>. Il corollario della proposizione XXV della parte I afferma: « Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur »<sup>55</sup>. La proposizione XXVIII della parte I, e la sua dimostrazione,

<sup>53</sup> *Integer Cursus Philosophicus* Auctore R. P. FRANCISCO DE OVIEDO S. J., Lugduni, Sumptibus Iacobi & Petri Prost, Tomus II, 1640, pp. 324 col. 2 - 328 col. 2.

<sup>54</sup> O. II, 60, 16-33. Critica del testo a p. 350.

<sup>55</sup> O. II, 68, 9-13.

trattano come modo « quaevis res, quae finita est, & determinatam habet existentiam »<sup>56</sup>. Onde ne segue che anche le *res singulares* della definizione VII della parte II non sono altro che modi. Infatti, esse sono « res, quae finitae sunt, & determinatam habent existentiam »<sup>57</sup>.

La seconda osservazione che si deve fare è che anche in Spinoza i modi e le loro idee sono concepiti come determinazioni dell'assoluto e dell'infinito. Il *Tractatus de intellectus emendatione*, circa la formazione delle idee da parte dell'intelletto, dice: « Quas absolute format, infinitatem exprimit; at determinatas ex aliis format »<sup>58</sup>. Nelle *Epistole XXXV* e *XXXVI* ad Hudde è parimenti svolta la contrapposizione del determinato con l'infinito<sup>59</sup>. Nella parte I dell'*Ethica* vi è tutta una serie di luoghi che trattano dei modi come determinazioni di Dio. Già la definizione VII contrappone la *res libera*, la quale « a se sola ad agendum determinatur », alla « res necessaria, vel potius coacta », la quale « ab alio determinatur ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione »<sup>60</sup>. La proposizione XVII ed i suoi corollari dimostrano che Dio agisce « ex solis suae naturae legibus », che solo la sua perfezione è la causa intrinseca della sua azione, e che in una parola Dio solo è causa libera. Da questi testi risulta che, mentre Dio si determina da sé, i modi sono determinati da Dio, e non lo determinano a loro volta. La quale teoria è espressamente stabilita dalle successive proposizioni XXVI e XXVII. Queste escludono che le *res* altre da Dio possano determinarsi da sole all'azione, o rendersi indeterminate una volta che siano state determinate da Dio<sup>61</sup>.

In altri testi della parte I dell'*Ethica* il pensiero di Spinoza non è così semplice. Il testo già riportato del corollario della proposizione XXV dice che gli attributi di Dio sono espressi dai modi « certo, & determinato modo ». La proposizione XXVIII, che pure abbiamo citato sopra, riunisce le due dottrine. Infatti, asserisce che la « res, quae finita est, & determinatam habet existentiam » è determinata ad esistere e ad agire da Dio: « Quicquid determinatum est ad existendum, & operandum, a Deo sic determinatum est ». Ma nel seguito della dimostrazione

<sup>56</sup> O. II, 69. Critica del testo a p. 352.

<sup>57</sup> O. II, 85, 16-20. Critica del testo a p. 357.

<sup>58</sup> O. II, 39, 4-5. Ma vedi tutto il passo delle pp. 38, 34-39, 14; 39, 25-31. Critica del testo nelle pp. 339-340.

<sup>59</sup> O. IV, 181, 28-31; 184, 6-23. Critica del testo a p. 407.

<sup>60</sup> O. II, 46, 8-12.

<sup>61</sup> O. II, 61, 5-25; 68, 14-30. Critica del testo nelle pp. 350-352.

Spinoza afferma che tutto ciò che segue da Dio, o da un suo attributo, deve derivarne « quatenus aliquo modo affectum consideratur », giacché non c'è nulla oltre la sostanza e i modi, e questi ultimi non sono altro che « Dei attributorum affectiones ». La *res finita* non può derivare da Dio o da un attributo « quatenus affectum est modificatione, quae aeterna, & infinita est ». E perciò Spinoza conclude: « Debit ergo sequi, vel ad existendum, & operandum determinari a Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est, & determinatam habet existentiam ».

Come è chiaro, in questo testo Dio è insieme determinante e determinato, modificante e modificato. Questa stessa duplice affermazione è contenuta nella proposizione XXIX. In essa Dio è causa necessaria dell'esistenza e della determinazione dei modi. Ma insieme si afferma che la natura divina, nella derivazione necessaria dei modi, è considerata determinata ad agire *absolute* o *certo modo*. La proposizione XXXIII considera le *res* come determinate necessariamente da Dio ad esistere e ad agire. La XXXVI, al contrario, all'inizio della dimostrazione dice: « Quicquid existit, Dei naturam, sive essentiam certo, & determinato modo exprimit ». Questo vale per la stessa potenza causale di Dio, che anch'essa è così espressa « certo, & determinato modo »<sup>62</sup>. Del resto, a che insistere ancora? La stessa definizione del modo dice: « Per modum intelligo substantiae affectiones »<sup>63</sup>.

Da tutto il nostro discorso risulta chiaro che il rapporto tra modo e *res* in Spinoza non è mai inteso come determinazione attuale di una *res* indifferente, come specificazione di un atto primo mediante l'atto secondo, alla maniera di Hurtado de Mendoza e di Francisco de Oviedo. Dio per Spinoza non è determinato, ma si determina necessariamente come causa libera in virtù della sua medesima perfezione. Nella sostanza spinoziana non c'è indifferenza alla determinazione, sebbene molti passi la dicano affetta e modificata dai suoi modi. In ogni caso, il testo di Spinoza non parla mai a favore di una unilaterale ed univoca determinazione di Dio da parte dei suoi modi. Né si può dire che i modi di Dio mediante la determinazione arrechino una specificazione nuova, o più perfetta, come fa l'atto secondo rispetto al primo. Ben al contrario, la determinazione non arreca nulla di positivo per Spinoza, ed è una semplice negazione parziale della natura che si concepisce determinata, come

<sup>62</sup> O. II, 73, 18-30; 77, 12-19. Critica del testo a p. 354.

<sup>63</sup> O. II, 45, 20-21.

provano le *Epistole XXXVI* ad Hudde e *L a J. Jelles*, e la definizione del finito data dallo scolio I della proposizione VIII della parte I dell'*Ethica* <sup>64</sup>. Non già la determinazione per sé stessa, ma al contrario la causa da cui essa deriva è positiva: « Id, per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est (*ut per se notum*) », afferma la dimostrazione della proposizione XXVI della parte I dell'*Ethica* <sup>65</sup>.

Ma se tutto questo è vero, è anche ben chiara la conseguenza, che, presupposta la definizione del modo di Hurtado e di Oviedo, anche in Spinoza l'inseparabilità delle « res a Deo productae » da Dio stesso non basta a fare che queste siano suoi modi nel senso rigoroso definito dai due metafisici gesuiti. Giacché alle « res a Deo productae », inseparabili da Dio, manca pur sempre la condizione imprescindibile di costituire e determinare in atto secondo la potenza divina. Gli studiosi di Spinoza debbono riflettere sul fatto che, anche ad intendere i modi nel senso rigoroso di Oviedo, gli angeli e l'anima umana sono al più modi estrinseci di Dio, e non intrinseci. Ed è certo degno di rilievo che già Oviedo, senza derogare in nulla alla trascendenza di Dio, concepisse l'angelo e l'anima razionale come modi estrinseci di Dio. Non si può evitare, infatti, di ricordare che, pur ammettendo dei modi infiniti, gran parte del pensiero di Spinoza concerne quel solo modo di Dio che è la mente umana <sup>66</sup>.

Queste medesime considerazioni valgono per il modo inteso da Rodrigo de Arriaga come *actualis informatio*. Anche per Arriaga le creature sono connesse per essenza con Dio, al punto che « non possunt sine Deo esse ». Eppure, non sono modi, perché non conferiscono a Dio un'*actualis informatio*. Certo, nemmeno le spinoziane « res a Deo productae » conferiscono alla sostanza quello che Arriaga pretende affinché possano essere dette modi in senso rigoroso. Ora, in contrasto con la definizione del modo, si consideri come Arriaga definisce l'accidente: « Duo ergo requiruntur ad rationem accidentis, & esse in prima re, & non esse de conceptu illius » <sup>67</sup>. Ad essa assai più che a quella

<sup>64</sup> O. IV, 184, 12-15; 240, 6-15, 26-35. O. II, 49, 18-20. Critica del testo in O. IV, 407, 417.

<sup>65</sup> O. II, 68, 19-20.

<sup>66</sup> O. II, 84, 6-12.

<sup>67</sup> R. P. RODERICI DE ARRIAGA Hispani Lucroniensis e S. J. *Cursus Philosophicus*, Lugduni, Sumptibus Joannis Antonii Huguetae, & Guilielmi Barbier, 1669 p. 995 col. 1. Cfr. p. 974 col. 2: « Conceptus substantiae est quicquid intrinsece

del modo è vicina la definizione di Spinoza, secondo la quale i modi debbono essere compresi come segue: « Per modificationes autem id, quod in alio est, & quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur »<sup>68</sup>. La sola differenza tra l'accidente di Arriaga ed il modo di Spinoza è che Arriaga insiste sulla distinzione del concetto del modo dal concetto della sostanza, mentre a Spinoza importa soprattutto mettere in luce che il concetto del modo si forma dal concetto della sostanza.

Precisato questo, anche Spinoza vuole che la nozione della sostanza sia ben distinta da quella del modo. Infatti, nello scolio II della proposizione VIII della parte I dell'*Ethica*, dal quale abbiamo tolto la definizione del modo qui sopra riportata, Spinoza comincia proprio col dire che tutti coloro, i quali « de rebus confuse judicant », e non sono assuefatti a conoscere le *res* mediante le cause prime, difficilmente potranno capire la dimostrazione della proposizione VII, per la quale alla natura della sostanza compete d'esistere. Spinoza soggiunge: « nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum, & ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur »<sup>69</sup>. Nell'*Epistola XII* ad L. Meyer Spinoza distingue la definizione del modo da quella della sostanza: « Substantiae vero Affectiones Modos voco, quorum definitio, quatenus non est ipsa Substantiae definitio, nullam existentiam involvere potest »<sup>70</sup>. Questo è come dire che il concetto del modo si distingue dal concetto della sostanza.

Del tutto fuori strada sono coloro che accostano la definizione spinoziana del modo alla concezione del modo propria di quei metafisici riformati olandesi, i quali ammisero un « medium negationis inter ens & nihil », e, per conseguenza, concepirono il modo come un non ente, intermedio tra ente e nulla. Nel capitolo II abbiamo veduto che Spinoza nei *Cogitata Metaphysica* respinse codesto termine medio. Vedemmo, del pari, che tutta la sua teoria del necessario e dell'impossibile implicava il riconoscimento del valore ontologico dei principi di non contraddizione e del terzo escluso.

Queste ragioni ci sembrano decisive. Ma per chi non se ne contenti,

---

constituit primam rem. Nomine autem *primae rei* intelligo id quod primo & per se intenditur a natura, vel primo & per se existit; vel, quia, est prima radix caeterorum, Per hanc definitionem primo includitur Deus & omnes substantiae simplices, quia primo & per se existunt ».

<sup>68</sup> O. II, 50, 6-7.

<sup>69</sup> O. II, 49, 25-30.

<sup>70</sup> O. IV, 54, 8-10, 26-28.

vale anche a questo proposito la ragione già esposta. Per Spinoza, ben lungi dall'essere dei non enti, i modi sono *res*, dotate di un'esistenza necessaria, anche se determinata. Basta confrontare Spinoza con uno di questi metafisici olandesi per accorgersi della verità di quanto asseriamo. Paul Voet respinge ben cinque piú generali accezioni del modo per accettare come *accommodata* una sesta accezione. Le cinque respinte sono:

*Modus* ergo quandoque accipitur pro quacunque *determinatione*, seu limitatione, rei cuique finitae praefixa: quo sensu dicitur, *Est modus in rebus*. Quandoque accipitur, pro omni *Accidente* improprie dicto. Quandoque pro *Differentia tam essentiali, quam accidentali*. Quandoque pro quacunque *qualitate*. Quandoque pro *affectionibus* entis, quae etiam dicuntur entis *modi*.

Il sesto significato è quello del modo come specie del non ente, ed è accolto da Voet: « Denique pro *specie non-entis*, quae maximam habet convenientiam cum *formis*, ratione officii & finis, ab iisdem tamen in eo distinguitur, quod sit *Non-ens* ».

Nella sua trattazione Paul Voet si sforza di provare che il modo è non ente, ossia che, pur non essendo *prorsus nihil*, tuttavia non è un ente. Egli addirittura nega ai modi qualunque causalità, sia principale, sia strumentale, insomma qualunque capacità operativa: « Verum de experientia manifestum est, nullum Modum per se principium operativum alicujus esse effectus ». Circa la distinzione « inter rem & modum », Paul Voet accoglie la concezione che la *res* è un atto primo indifferente e determinabile, e il modo l'atto secondo determinante ed attuante. Egli accoglie, perciò, la dottrina di Hurtado de Mendoza e di Oviedo, mentre critica la distinzione di Arriaga tra la determinazione attitudinale della *res* e la determinazione attuale del *modus*. C'è ancora da osservare che Paul Voet ritiene che « modus non tam constituit novam naturam, quam priorem explicat, & determinat »<sup>71</sup>.

<sup>71</sup> PAULI VOET, GIBB. F., *Prima Philosophia Reformata*, Trajecti ad Rhenum, Ex Officina Johannis a Waesberge, Bibliopolae, 1657, pp. 110-116. La relazione tra Spinoza e Paul Voet sulla dottrina dei modi fu studiata da S. von DUNIN BORKOWSKI S. J. in *Spinoza*, Band II: *Aus den Tagen Spinozas*, Teil I: *Das Entscheidungsjahr 1657*, Münster i. W., Aschendorff, 1933, pp. 219-235, 450-453. Oltre alle generali cause di dissenso tra noi e l'illustre critico, manifestate sopra, osserveremo quanto segue. L'illustre critico sostiene che Spinoza intende sempre gli accidenti come modi, ma, a parer nostro, la definizione spinoziana del modo non è che la definizione scolastica dell'accidente. Solo il termine muta, non il contenuto della definizione. È strano che l'illustre critico dica di non ricordare passi dell'*Ethica* che trattino i modi

Il lettore vede da sé che, se si ammettesse una influenza positiva di questa concezione del modo sul modo spinoziano, si cumulerebbero tutte le difficoltà, che provengono dalla dottrina dei modi degli scolastici cattolici Hurtado de Mendoza ed Oviedo, con le difficoltà peculiari alla concezione del modo come non ente, medio tra l'ente e il nulla. Paul Voet rifiuta al modo l'entità e la capacità operativa, e non lo concepisce né come limitazione di una *res finita*, né come affezione dell'ente. Ce n'è abbastanza per escludere qualunque influenza positiva della sua dottrina dei modi sull'idea del modo che si formò Spinoza.

La dottrina cartesiana del modo, contenuta nell'art. 56 della parte I dei *Principia Philosophiae*, cui Spinoza si richiama nel dare la divisione dell'essere nel capitolo I della parte I dei *Cogitata Metaphysica*<sup>72</sup>, è anch'essa di poco aiuto per capire la corrispondente definizione di Spinoza, e la dottrina che con essa si connette. Essa, infatti, non contiene nessuna delle note del modo spinoziano: l'essere in altro, e l'essere concepito per mezzo di altro. Cartesio avvicina troppo i modi agli attributi ed alle qualità, fino ad identificarli del tutto con essi, lasciando sussistere fra i tre termini una differenza che spetta alla sola maniera di considerarli, ma non è reale. Inoltre, assegna agli attributi, e non ai modi, la proprietà di *substantiae inesse*. Il solo dato positivo che può accostare la sua concezione del modo a quella di Spinoza, è che il modo affetta e varia la sostanza. Ma esso è troppo generico<sup>73</sup>.

---

come determinazioni della sostanza, poiché, come si è veduto, tali passi sono molti. Le connessioni tra Spinoza e Paul Voet sulla dottrina dei modi, messe in luce dall'illustre critico, sono generiche e non particolari a Voet. I confronti fatti da S. von Dunin Borkowski tra la dottrina spinoziana dei modi e le dottrine scolastiche e cartesiane risultano poco utili perché non sono perspicui e non sono precisi. Il famoso critico parla della scolastica in generale e dei cartesiani in generale, e solo in qualche caso si riporta a singoli autori. L'unico punto veramente interessante della sua trattazione è l'interpretazione del modo spinoziano come *modus substantialis* sul fondamento del capitolo II della parte I del *Breve Trattato*.

<sup>72</sup> O. I, 236, 28-31.

<sup>73</sup> *Oeuvres de Descartes* par CH. ADAM et P. TANNERY, Paris, L. Cerf, vol. VIII, 1905, p. 26, 19-30: « Et quidem hic per *modos* plane idem intelligimus, quod alibi per *attributa*, vel *qualitates*. Sed cum consideramus substantiam ab illis affici, vel variari, vocamus *modos*; cum ab ista variatione talem posse denominari, vocamus *qualitates*; ac denique, cum generalius spectamus tantum ea substantiae inesse, vocamus *attributa*. Ideoque in Deo non proprie modos aut *qualitates*, sed *attributa* tantum esse dicimus, quia nulla in eo variatio est intelligenda. Et etiam in rebus creatis, ea quae nunquam in iis diverso modo se habent, ut *existentia* & *duratio*, in re existente & durante, non *qualitates* aut *modi*, sed *attributa* dici debent ».



Quanto alla scolastica cartesiana, che meglio poté essere nota a Spinoza, si deve dire che solo il concetto dell'*inesse* che essa attribuisce al modo, può avere valore per la formazione della dottrina di Spinoza. Per il resto, le sue concezioni ci allontanano da Spinoza. Per Clauberg l'accidente è « quod in alio existit, tanquam in subjecto; sive cujus esse est inesse ». È la nozione comunissima degli aristotelici e degli scolastici in genere, e quindi è priva di vero rilievo per la comprensione dei modi spinoziani. I modi, a loro volta, sono intesi da Clauberg come « attributa accidentalia & separabilia », e in questo nulla hanno a che vedere con i modi di Spinoza. Più in generale, Clauberg li intende come segue: « quod insint enti, nec tam sint entia, quam aliquid entis ». L'*inesse* s'accorda col concetto spinoziano del modo, non, però, l'essere *aliquid entis*, come risulta da ciò che abbiamo detto circa il rapporto tra modo e *res* in Spinoza <sup>74</sup>.

Queste stesse considerazioni valgono per la dottrina di Lamberto van Velthuysen. Il quale, nel parlare della distinzione modale, assimila accidenti e modi, e definisce questi ultimi come *entia incompleta*, perché non possono essere per se stessi senza la sostanza in cui sono, onde il loro essere è un *inesse*. Proprio perché non possono essere che nella sostanza, van Velthuysen considera i modi come enti incompleti. Questa conclusione è affatto straniera a Spinoza, anche se l'idea dell'*inesse* dei modi appartiene anche a lui. Né più vicina alla sua idea del modo è la concezione che van Velthuysen si fa dell'accidente come « conceptus entis substantiae inhaerentis ». Essa è generica, e inoltre non si accorda con la relazione trascendentale che lega sostanza e modi in Spinoza, almeno a nostro giudizio <sup>75</sup>.

Reputiamo che tutto quello che abbiamo detto circa la dottrina dei modi nella scolastica seicentesca ci permetta di esporre quale sia la nostra convinzione. Noi crediamo che il concetto spinoziano del modo ricavi solo i tratti più generali dalle dottrine del tempo concernenti i modi, e per il resto, nel suo più preciso contenuto di pensiero, derivi dalla nozione scolastica dell'accidente. Spinoza respinse gli accidenti ed ammise i modi nei *Cogitata Metaphysica*. Questo prova che in una certa

<sup>74</sup> JOHANNIS CLAUBERGII *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex Typographia P. & I. Blaeu, 1691, tomo I, *Metaphysica de ente Quae rectius Ontosophia*, p. 290.

<sup>75</sup> LAMBERTI VELTHUYSEN, Ultrajectini, *Operum Pars Secunda*, Rotterodami, Typis Reineri Leers, 1680, *De Initiiis Primae Philosophiae*, pp. 879 col. 2 - 880 col. 2, 892 col. 2.

misura fu a conoscenza della contaminazione che talora Suarez commette volutamente tra modi ed accidenti. Ma, ciò nonostante, l'*Epistola IV* ad Oldenburg prova con chiarezza che la nozione del modo in Spinoza trasse origine dalla nozione d'accidente. Possiamo aggiungere che gli esempi stessi dei modi, dati dalla scolastica del suo tempo, sono tutti assai lontani da ciò che Spinoza intendeva per modificazione della sostanza.

8. - Crediamo di avere dimostrato che la polemica, se fosse prima la divisione dell'ente in ente finito ed infinito, e nelle altre a questa equivalenti, oppure la divisione in sostanza ed accidente, in una parola, la polemica sulla validità della divisione dell'ente sostenuta da Suarez, non fu propria della sola scolastica riformata tedesca ed olandese, ma anche della scolastica cattolica, e perciò di tutta la cultura metafisica del Seicento. Contro Suarez la scolastica cattolica riprese con piú chiarezza, piú vigore, piú risolutezza della scolastica riformata, la dottrina occamistica dell'appartenenza di Dio al predicamento della sostanza. Nella complessa situazione storica che s'era venuta a formare nel corso del Seicento, la posizione assunta da Spinoza ha un significato netto e non equivocabile, cui abbiamo piú di una volta accennato.

Spinoza fuse le due contrastanti dottrine che si dividevano il campo sia tra i riformati, sia tra i cattolici, ed insieme le adattò alle necessità speculative della propria filosofia. La grande dimostrazione spinoziana dell'identità della sostanza con la *causa sui*, con l'ente infinito e con Dio, è integrata dalla corrispondente dimostrazione dell'identità dei modi con le « *res a Deo productae* ». È inconcepibile che le due dimostrazioni potessero essere portate a termine senza presupporre esplicitamente la complessa condizione storica che abbiamo delineato sopra. La disputa seicentesca sulla divisione dell'ente costituisce l'« *humus* » da cui nasce, s'alimenta e cresce in tutto il suo vigore la maggior parte degli assunti e delle teorie della parte I dell'*Ethica*. La fusione delle contrastanti dottrine avvenuta nell'*Ethica* di Spinoza fu consapevole e voluta. Lo prova il fatto che nei *Cogitata Metaphysica* il punto di vista suareziano è ancora predominante, mentre già nel capitolo II della parte I del *Breve Trattato* Spinoza aveva conseguito la prova dell'infinità della sostanza e della sua identità con Dio e con la natura. Tra il procedimento oscuro e contorto del *Breve Trattato* e la cristallina limpidezza dell'*Ethica* fa da ponte il processo di mediazione dovuto alla scolastica seicentesca. Che esso sia avvenuto, lo attesta il contrasto tra il *Breve Trattato* ed i *Cogitata Metaphysica*. Che esso non si sia limitato a dare un contributo este-

riore e formale, lo dimostra la tanto maggiore ricchezza speculativa che l'*Ethica* possiede in confronto con il *Breve Trattato*, sia per il contenuto medesimo delle nozioni, sia per la loro congiunzione ed articolazione.

Come il lettore ricorderà, piú volte abbiamo osservato che nella definizione spinoziana di Dio, la VI della parte I dell'*Ethica*, si uniscono il concetto che Dio è l'ente assolutamente infinito e il concetto che Dio è la sostanza costituita di infiniti attributi. Ora, la prima nota del concetto spinoziano di Dio è chiaramente derivata dallo scotismo attraverso l'adattamento fatto da Suarez che respinse, nel dividere l'ente, la divisione scotistica in ente quanto e non quanto, cui la divisione in finito ed infinito era subordinata. La seconda nota del concetto spinoziano deriva altrettanto chiaramente dalla dottrina occamista che fa di Dio una sostanza. In Spinoza questa dottrina è sostenuta in modo piú energico ed efficace che nella scolastica riformata e nella scolastica cattolica che segue Suarez. Giacché Spinoza respinse il concetto che Dio fosse sostanza per analogia, proprio anche di Cartesio, e fece di Dio l'unica sostanza. Con questo anche la dottrina dei nominalisti moderni che reputarono univoco il concetto di sostanza per Dio e per le sostanze create, venne portata da Spinoza ad un'espressione assai piú rigorosa.

Il grande processo di unificazione dei dati della disputa seicentesca sulla divisione dell'ente comporta quella dottrina, che fu la vera originalità di Spinoza nel campo della teoria della sostanza: la dimostrazione dell'infinità ed unicità della sostanza. Non ha, invece, nulla di nuovo la tesi spinoziana che Dio è sostanza, e sostanza asea ed infinita. In una forma o nell'altra, questa dottrina l'abbiamo incontrata in tutta la scolastica seicentesca sia riformata sia cattolica. Nella scolastica riformata abbiamo trovato anche la teoria della completa immanenza di tutte le creature nella sostanza asea ed infinita. Nella scolastica cattolica, alla teoria piú intransigente, che pretende di porre Dio addirittura nel predicamento della sostanza, abbiamo trovato unita anche la dottrina che fa dell'anima umana un modo estrinseco di Dio. È la particolare concezione di Francisco de Oviedo. Ma che la sostanza infinita non potesse essere concepita che come l'unica sostanza, e non solamente come, al piú, univoca con la sostanza finita, è il lineamento inconfondibile del concetto spinoziano di sostanza. Già abbiamo detto nel precedente capitolo che Spinoza trasse a questo senso il concetto di sostanza col rendere esclusivo e radicale l'aspetto trascendentale del concetto medesimo, e col respingerne per conseguenza l'aspetto predicamentale.

Oltre a dare l'impulso a questa fondamentale dottrina di Spinoza

che si esprime nel concetto di Dio, la disputa seicentesca sulla divisione dell'ente giunse con Spinoza ad una generale unificazione dei propri risultati. Spinoza identificò la divisione dell'ente in ente aseo (*causa sui*) ed *ens ab alio* (« res a Deo productae ») con la divisione dell'ente in sostanza ed accidente, che nella sua filosofia si esprimeva mediante la contrapposizione della sostanza ai modi. Ora, è ben vero che la divisione spinoziana dell'ente in ente assolutamente infinito ed ente finito nel suo genere non coincide del tutto con la divisione in *causa sui* e « res a Deo productae », giacché solo i due termini principali di queste due divisioni s'immedesimano. Ma non è questo che conta per il confronto che abbiamo istituito. Conta, invece, il fatto che per Spinoza Dio è *causa sui* perché è sostanza <sup>76</sup>, e che per Suarez la divisione dell'ente in ente aseo ed *ens ab alio* non solo equivale alla divisione in finito ed infinito, ma ha anche più chiarezza di quest'ultima dal punto di vista dimostrativo. Tanto è vero che le altre divisioni dell'ente sono ricondotte da Suarez alla divisione in finito ed infinito mediante la divisione in ente aseo ed *ens ab alio*. Suarez fu seguito in questo da parecchi scolastici riformati. Perciò, quando Spinoza identificò la divisione in *causa sui* e « res a Deo productae » con la divisione in sostanza e modi non fece che unificare per la via più chiara e semplice la divisione suareziana dell'ente in finito ed infinito con la divisione dell'ente in sostanza ed accidenti propria degli scolastici riformati e degli scolastici cattolici nominalisti.

Naturalmente, questa unificazione dei dati della celebre disputa seicentesca avvenne in Spinoza in accordo con la sua peculiare genialità speculativa e con la sua generale concezione della realtà. E perciò *causa sui* e « res a Deo productae », sostanza e modi, s'immedesimano per Spinoza con la *res libera* e le « res necessariae, vel potius coactae ». La concezione spinoziana dell'ente *sub specie aeternitatis*, per la quale l'ente reale è l'ente esistente, e l'ente esistente è l'ente necessario, portò le divisioni seicentesche dell'ente ad una generale conclusione deterministica, e cioè alla forma peculiare del pensiero di Spinoza. E siccome la concezione delle *res* come necessarie per il corollario II della proposizione XLIV della parte II dell'*Ethica* comporta che le *res* siano contemplate *sub specie aeternitatis* <sup>77</sup>, da questo procede anche che i modi e gli enti finiti ottengono nella divisione spinoziana dell'ente di essere considerati

<sup>76</sup> O. II, 49, 1-9; 52, 22-25.

<sup>77</sup> O. II, 125, 5-11; 126, 19-33.

come eterni. Per la connessione intrinseca tra il determinismo e la contemplazione *sub specie aeternitatis* la forma e la visione dell'eternità vennero incluse da Spinoza nella sua divisione dell'essere.

La divisione suareziana dell'ente in necessario e contingente è semplicemente una delle forme della divisione in finito ed infinito, alla quale essa si riconduce mediante la divisione in ente a seo ed *ens ab alio*. Mediante la contemplazione *sub specie aeternitatis*, caduta ogni contingenza reale, la necessità, nella sua duplice e distinta forma, da noi studiata nel capitolo II, viene ad esprimere ed a concentrare in sé il significato medesimo della unificazione fatta da Spinoza tra le contrastanti dottrine della scolastica suareziana e della scolastica riformata e nominalistica sulla divisione dell'ente.

Il determinismo di Spinoza, con la sua articolata concezione della necessità, avanza la fondata pretesa di costituire il fuoco, in cui si concentrano tutti i raggi provenienti dalla cultura metafisica seicentesca. Le tante dottrine di ontologia e di metafisica, appartenenti ad una cultura essenzialmente religiosa, si compongono in Spinoza in una unità che ha nel determinismo il suo canone, il suo metodo e la sua norma. Dalla scolastica dell'età barocca, nelle forme speculative peculiari del barocco, risorge con Spinoza lo spirito laico del Rinascimento. Esso conserva la forza di non abbandonare a teologi e ad uomini di chiesa il compito di definire il senso ultimo dell'esistenza, e s'ingaggia a fondare nella libertà della *causa sui* ogni possibile libertà dell'uomo.



## INDICE DEI NOMI

- AGOSTINO, santo: 149, 231, 237, 269, 287, 290.  
AKSELROD L. I.: 158.  
ALAMANNI C.: 182-183.  
ALBERTINI F.: 185, 186.  
ALBERTO MAGNO: 31, 100.  
ALESSANDRO DI HALES: 13.  
ALFARABI: 100, 166.  
ALGHAZZALI: 100.  
ALSTED J. H.: 93.  
ANSELMO D'AOSTA, santo: 182.  
ANTONIO ANDREAS: 170.  
APPUHN CH.: 87, 192, 229.  
AQUARIUS M.: 82, 101.  
ARAUJO F. DE: 31-32, 40, 41, 42, 50, 52, 91, 100-101, 106, 137.  
ARISTOTELE: 8, 20-21, 38, 40, 41, 44, 45, 50, 51, 55, 67, 69, 70, 78, 82, 96, 110, 151, 161, 166, 181, 182, 210, 264, 266, 282, 284, 288, 290.  
ARMANDO DE BELLOVISU: 94.  
ARNAULD A.: 221, 230.  
ARRIAGA R. DE: 33-36, 37, 38, 39, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 59, 76, 91, 103, 111, 184, 185, 289-290, 291, 294, 300-301, 305-306, 307.  
ASTUDILLO D. DE: 270.  
AUGIA: 58.  
AUREOLO P.: 47, 52-53, 88, 182, 236, 242.  
AVERROÈ: 103, 127, 133, 282.  
AVERSA R.: 43-46, 102-103, 291-294.  
AVICENNA: 98, 100, 113, 133, 159, 166.  
BAENSCH O.: 256.  
BALLING P.: 202.  
BAÑEZ D.: 12, 17, 101, 106-109, 172-173, 235, 242.  
BIAGIO DELLA CONCEZIONE: 91, 242.  
BIEL G.: 13, 24, 25, 37, 53, 225, 235, 257, 276, 285, 288.  
BLYENBERG G. DE: 142.  
BOEZIO S.: 232, 233, 242.  
BONAVENTURA DA BAGNOREA, santo: 168-169, 235, 236, 240.  
BOXEL U.: 143-144.  
BOYLE R.: 212.  
BRUNSCHVIG L.: 156, 157, 219, 265.  
BRUSHLINSKI V. K.: 158.  
BURGERSDIJCK F.: 55-58, 71-72, 79, 81, 92, 110, 120-121, 122-123, 125, 126, 127-128, 138, 149, 167-168, 225, 228, 233-234, 239, 272, 286.  
BUTGENIUS C.: 5.  
CAILLOIS R.: 87, 146, 147.  
CALVINO G.: 221.  
CAMERER Th.: 157.  
CAMPANELLA T.: 149.  
CAPREOLO G.: 36, 53, 82, 98, 99, 101, 177, 180, 235, 236, 241.  
CARTESIO R.: 32-33, 58, 59, 61, 64, 73, 79, 112, 120, 126, 130, 136, 142, 160, 163-164, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 209-210, 218, 221, 228, 248, 265, 295-296, 308, 311.  
CATERUS: 221.  
CICERONE: 57, 99.  
CLAUBERG J.: 13, 14, 15, 61, 64, 111, 125-126, 138, 234, 296, 309.  
COMBACH J.: 63-64, 92-93, 109-110,

- 141-142, 168-170, 222, 225, 232, 275-276, 297.
- COMPLUTENSI: 40-43, 60, 68-71, 72, 81, 85, 102, 105.
- COMPTON CARLETON TH.: 47-48, 77, 90, 91, 105, 186-187.
- CONIMBRICENSI: 29-30, 52, 79, 193.
- CRESCAS K.: 133-134, 149, 159, 160, 166.
- CRIPPA R.: 219.
- DARBON A.: 207.
- DEBORIN A. M.: 158.
- DE DEUGD C.: 2, 95, 250.
- DELBOS V.: 156, 157, 159, 213, 214, 218-219.
- DE VRIES S.: 93, 208, 256, 299.
- DEZA D.: 99.
- DIBON P.: 54, 55, 72, 272, 280.
- DIDACUS A JESU: 25.
- DIONIGI L'AREOPAGITA (PSEUDO): 242, 274, 275, 278, 279.
- DOMENICO DI FIANDRA: 31, 40-41, 42, 91, 225.
- DUJOVNE L.: 159, 190.
- DUNIN BORKOWSKI S. von: 15, 59-60, 79-80, 81, 83, 130, 132-133, 149, 156, 158, 159-160, 192, 200, 219, 223-224, 224-225, 230, 234, 235, 238, 243, 307-308.
- DUNS SCOTO G.: 12, 13, 24, 36, 37, 39, 40, 53, 63, 88-89, 93, 98, 101, 108, 113, 129, 141, 142, 177, 178, 183, 185, 186, 231, 235, 241, 259, 260, 261, 273, 275, 276, 277, 282, 283, 285, 292, 294.
- DURANDO DI S. PORCIANO: 270.
- EGIDIO ROMANO: 19, 101, 270.
- ENNIO: 58.
- ENRICO DI GAND: 177.
- ERCOLE: 58.
- EUCLIDE: 67, 69.
- EUSTACHIUS A S. PAULO: 32-33, 83-84, 101.
- FERRARIENSIS (Francesco de Silvestri): 15, 16-17, 21, 23, 36, 41, 42, 62, 68, 96-97, 98, 99, 101.
- FONSECA P.: 15, 17, 18, 19, 21, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 46, 47, 50, 52, 61, 62, 68, 72, 79, 82, 90, 91, 93, 94, 97-98, 101, 102, 121, 137, 151, 193, 257-258, 259, 270, 275, 279, 285, 287, 288, 297, 298.
- FRANCÈS M.: 87, 146, 147.
- FRANCESCO DE MAYRONNES: 39.
- FREUDENTHAL J.: 74, 79, 80-81, 149, 150, 159, 166, 173, 174, 190, 191, 198, 214-216, 218, 221, 222, 228, 238, 239, 248.
- GAETANO (T. de Vio): 11, 15-16, 18, 20, 21, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 50, 62, 64-65, 66, 68, 79, 82, 95-96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 107, 108, 109-110, 113, 177, 225, 241.
- GARIN E.: 68.
- GEHARDT C.: 1, 87, 147, 191, 192, 256.
- GENTILE G.: 87, 153, 232.
- GEULINCX A.: 79.
- GIACON C.: 271.
- GIANSENIO C.: 149.
- GILSON É.: 14, 95, 161.
- GIOVANNI DAMASCENO: 36, 38, 231, 283.
- GIOVANNI DE BASSOLES: 12-13.
- GIOVANNI DI S. TOMMASO: 60, 109, 242.
- GÖCKEL R.: 128.
- GREGORIO DA RIMINI: 37, 53, 257, 285, 288.
- GREGORIO DI VALENZA: 65-66, 240.
- GREIDAN J.: 79.
- HALLET H. F.: 219.
- HALPERN J.: 256.
- HAMPSHIRE S.: 214.
- HEEREBOORD A.: 11-13, 15, 57, 64, 72, 79, 81, 88, 90, 92, 94, 113, 120-121, 122, 123, 162, 166-167, 172, 173, 183, 248, 280-281.



- HEGYI J.: 16-17, 96.  
 HERVAEUS (Hervé de Nédellec): 10.  
 HOBBS TH.: 149.  
 HOLKOT R.: 258.  
 HUBBELING H. G.: 2, 64, 72, 219.  
 HUDDE J.: 146, 165, 211, 303, 305.  
 HURTADO DE MENDOZA P.: 21, 25-29, 33, 34-35, 36, 37, 38, 47, 50, 52, 59, 62, 75-76, 90, 91, 99-100, 180-182, 184, 185, 188, 240-241, 286-289, 290, 291, 298, 299-300, 301, 302, 304, 305, 307, 308.  
 HUS G.: 180.  
  
 IZQUIERDO S.: 53.  
  
 JACCHAEUS G.: 54-55, 92, 110, 179, 232-233.  
 JAVELLI C.: 4, 9-10, 36, 82, 141, 259-260, 261, 282.  
 JELLES J.: 305.  
 JOACHIM H. H.: 157-158, 213, 243.  
 JOËL M.: 159.  
 JUDAH HA-LEVI: 159.  
  
 KECKERMANN B.: 7, 15, 64, 90, 171, 274-275.  
 KLINE G. L.: 158, 159.  
 KUYPER F.: 223.  
  
 LAND J. N. P.: 134.  
 LEIBNIZ G. W.: 58, 174.  
 LICHETUS (F. Lichitto): 185.  
 LUDEWIG M.: 265.  
 LUGO J. DE: 300.  
  
 MARTINETTI P.: 149.  
 MARTINI C.: 7, 10, 139, 170-171, 193-194, 225, 226, 230, 236, 272, 273, 281, 282, 283, 284, 285, 295, 296.  
 MARTINI J.: 79, 93, 109, 134, 140, 170, 179, 193, 225, 226, 230-231, 234, 235, 272, 281-285, 297.  
 MAS D.: 5-6, 17, 19-20, 41, 42, 43, 81, 82, 91, 98-99, 101, 102, 105.  
 MASTRIO B.: 25, 39-40, 89.  
  
 MEIJER W.: 256.  
 MELANTONE F.: 171.  
 MELISSO: 55.  
 MERINERO J. DE: 53.  
 MEURISSE M.: 12, 88-89, 91, 101-102, 183, 294.  
 MEYER L.: 132, 205, 208, 245, 306.  
 MISRAHI R.: 87, 146, 147.  
 MOLINA L.: 152-153, 240.  
 MONNIKHOFF J.: 1, 191.  
 MOSÉ MAIMONIDE: 47, 52-53, 116, 159, 160-161, 165, 166, 218, 222.  
  
 NAZARIUS G. P.: 40, 42.  
 NETTER WALDENSIS T.: 176-177.  
  
 OCCAM G.: 12, 29, 37, 53, 182, 225, 235, 236, 257, 288.  
 OLDENBURG E.: 145, 146, 194, 205, 208, 245, 310.  
 ORAZIO: 98.  
 OSTENS G.: 142.  
 OVIEDO F. DE: 35, 36-39, 46, 47, 48, 53, 59, 76, 77, 91, 104, 115, 185-186, 187, 188, 289, 290-291, 300-302, 304, 305, 307, 308, 311.  
  
 PAOLO DI TARSO: 276.  
 PARMENIDE: 55.  
 PERERIO B.: 50.  
 PHILIPPUS A SS. TRINITATE: 43, 91, 105, 184-185, 294-295.  
 PICCOLOMINI F.: 66.  
 PIETRO DELL'AQUILA (Scotellus): 63.  
 PLATONE: 78, 231.  
 PLOTINO: 134.  
 POLLOCK F.: 157, 190.  
 PONCE J.: 53, 104.  
 PORTOREALISTI: 15, 61.  
  
 QUINTILIANO: 57, 98.  
 QUIROS A. B. DE: 48-54, 77, 88, 89, 90, 105-106, 115, 294-295, 298.  
  
 RADETTI G.: 87, 153, 232.  
 RAKHMANN D.: 159.

- REVIUS J.: 58.  
 RICCARDO DE MEDIAVILLA (Middleton): 12, 276.  
 RICCARDO DI S. VITTORE: 236-237.  
 RIVAUD A.: 157, 190, 213, 219, 254.  
 RUBIO A.: 30-31, 41, 42, 57, 68, 287.
- SAADIA: 218.  
 SARNANO C.: 141.  
 SCALIGERO G. C.: 231.  
 SCHEIBLER C.: 6, 62, 84, 85, 93-94, 110, 124, 125, 128, 140-141, 168, 179, 198, 226, 232, 272, 277-279, 297.  
 SHEM-TOB BEN JOSEPH FALAQUERA: 159.  
 SCHULLER G. H.: 144, 148, 227, 252.  
 SIGWART CH.: 191, 192.  
 SOARES F. LUSITANUS: 47, 91, 105, 294-295.  
 SOLANA M.: 24-25, 235.  
 SONCINAS (Paolo Barbo): 81, 82, 178, 235, 259, 268, 292.  
 SOTO D.: 17, 23, 31, 36, 41, 99, 101, 102, 103.  
 SUAREZ F.: 6, 11, 13, 15, 17, 21-23, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 51-52, 54-55, 62, 68, 72, 79, 82-83, 84, 85, 86, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 99, 102, 105, 110, 113, 121, 127, 139, 140, 141, 149, 151-152, 166, 176-180, 185, 218, 222, 223, 224, 228, 230, 232, 235-239, 240, 241, 248, 257, 258, 259-272, 273, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 310, 311, 312.
- TARTARETUS P.: 185.  
 TAURELLUS N.: 149.  
 TELLEZ B.: 46-47, 91, 104.  
 TEMISTIO: 140.  
 THIJSSSEN-SCHOUTE C. L.: 224.  
 TIMPLER C.: 84-85, 94, 109, 121-122, 127-128, 139-140, 150-151, 168, 232, 239, 273-274.
- TOLEDO F. DE: 65, 223, 235.  
 TOMMASO D'AQUINO, santo: 6-7, 12, 16, 20, 38, 40, 41, 45, 46, 50, 60, 65, 69, 82, 83, 91, 93, 98, 99, 101, 102, 107, 108, 110, 113, 149, 161-162, 166, 181, 182, 223, 224, 225, 237, 240, 242, 268, 269, 279, 287.  
 TSCHIRNHAUS E. W. DE: 220, 250.
- VALLA L.: 4-9.  
 VANNI ROVIGHI S.: 117.  
 VASOLI C.: 5.  
 VAZQUEZ G.: 23-24, 25, 26, 27, 33, 36, 47, 50, 116, 183, 185, 225, 239-240, 287, 288.  
 VELTHUYSEN L. VAN: 13-14, 61, 111-112, 142, 146, 171, 219-220, 223-224, 225, 234, 309.  
 VIRGILIO: 58.  
 VLOTEN J. VAN: 134.  
 VOET G.: 58.  
 VOET P.: 58-61, 79, 85-86, 110-111, 113-114, 124, 125, 187-188, 307-308.  
 VORSTIUS C.: 226.
- WERENBERG J.: 93.  
 WOLF A.: 191.  
 WOLFSON H. A.: 74, 133, 149, 158-159, 160, 166, 210, 218, 219, 222, 228, 229, 230, 238, 243.  
 WUNDT M.: 6, 11, 12, 126, 138, 140, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 280, 284, 285.  
 WYCLEFF J.: 177, 180.
- ZABARELLA J.: 127.  
 ZAC S.: 2, 164, 216, 219.  
 ZANARDUS (M. Zanardi): 40, 42.  
 ZIMARA M. A.: 82, 275.  
 ZUMEL F.: 11-12, 17-19, 20, 81, 86, 242.  
 ZUÑIGA D. DE: 7-9, 20-21.

## INDICE DEI PRINCIPALI TERMINI SCOLASTICI

Limitatamente a questo Indice si adottano le seguenti sigle:

- I: PIERO DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, parte I, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1960.  
II: PIERO DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, parte II, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1969.  
C: PIERO DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1968.

### ACCIDENS:

Arriaga: II, 76, 305-306. Burgersdijck: II, 280. Clauberg: II, 309. Heereboord: I, 68. Hurtado de Mendoza: II, 75, 90, 299-300. Soncinas: II, 268. Suarez: II, 83, 265-269, 271-272. Quiros: II, 50, 115. Velthuisen: II, 309.

### AETERNITAS:

Arnould: II, 230. Biagio della Concezione: II, 242. Burgersdijck: II, 233-234. Clauberg: II, 234. Combach: II, 232. Giovanni di S. Tommaso: II, 242. Hurtado de Mendoza: II, 241. Jacchaeus: II, 232-233. Martini C.: II, 230. Martini J.: II, 230-231, 234. Scheibler: II, 232. Suarez: II, 230, 236-238. Timpler: II, 232. Tommaso d'Aquino: II, 236. Vazquez: II, 239-240. Velthuysen: II, 234.

### ALIQUID:

Alsted: II, 93. Araujo: II, 91. Armando de Bellovisu: II, 94. Arriaga: II, 91. Biagio della Concezione: II, 91. Burgersdijck: II, 92, 110.

Clauberg: I, 266. Combach: II, 92-93. Compton Carleton: II, 91. Fonseca: I, 240-241; II, 121-122. Heereboord: I, 241; II, 92. Hurtado de Mendoza: II, 91. Jacchaeus: II, 92. Keckermann: I, 239, 241. Martini J.: II, 93. Mas: II, 91. Meurisse: II, 183. Oviedo: II, 91. Philippus a SS. Trinitate: II, 91. Scheibler: II, 93-94. Soares: II, 91. Suarez: I, 240-241. Tellez: II, 91. Timpler: II, 94, 121-122; C, 75. Tommaso d'Aquino: I, 239. Valla: II, 5.

### AMOR DEI:

Lugo: II, 300. Molina: II, 152. Oviedo: II, 300. Suarez: II, 151-152.

### ANALOGIA:

Araujo: II, 31-32, 41. Arriaga: II, 33, 35, 36, 290. Aversa: II, 43-46. Bañez: II, 17, 172-173. Burgersdijck: II, 55-58, 71-72. Clauberg: I, 207, 208, 220-221, 224, 265. Combach: II, 63-64. Complutensi: II, 40-43, 68-71, 81. Compton Carleton: II, 47-48. Conimbricensi: II, 29-30. Egidio Romano: II, 19. Eustachius a

- S. Paulo: II, 32-33, 101. Ferrariensis: I, 211-214, 216-217, 219; II, 16-17. Fonseca: I, 214-217, 219, 220; II, 32, 34, 46, 257. Francisco de Toledo: II, 65. Gaetano: I, 210-211, 214, 216, 217, 218-219, 220; II, 15-16, 18, 29, 31, 41, 64-65. Geulincx: I, 209-210. Giovanni di S. Tommaso: II, 60. Gregorio di Valenza: II, 65-66. Heereboord: I, 217, 221-224, 256-257; II, 57-58, 72. Hurtado de Mendoza: II, 25-29, 288. Jacchaeus: II, 54-55. Keckermann: I, 207, 208, 216, 219-220, 221, 224. Martini J.: II, 281. Mas: II, 19-20, 82. Mastrio: II, 39-40, 89. Meurisse: II, 89, 273-274. Philippus a SS. Trinitate: II, 43. Piccolomini: II, 66-68. Pietro dell'Aquila: II, 63. Portorealisti: I, 207, 255-256; II, 15, 61. Quiros: II, 48, 49-50, 52, 54, 105-106, 115. Rubio: II, 30-31, 41, 42. Scheibler: II, 62, 110. Soares: II, 47. Suarez: I, 214, 216-219, 220; II, 21-23, 41, 42, 46, 68, 82-83, 265, 271. Tellez: II, 46-47. Timpler: II, 84-85. Vazquez: II, 23-24, 116. Voet: II, 60-61. Zumel: II, 17-19. Zuñiga: II, 20-21.
- ANGELUS:**  
 Arriaga: C, 306. Aversa: II, 293. Biagio della Concezione: C, 307. Combach: C, 84-85. Giovanni di S. Tommaso: C, 199. Heereboord: I, 69. Martini C.: II, 230; C, 73-74. Martini J.: II, 230. Oviedo: II, 302, 305; C, 306-307. Philippus a SS. Trinitate: C, 307. Scheibler: II, 278. Suarez: I, 68-69. Voet: II, 59. Zumel: C, 27.
- ANIMA:**  
 Arriaga: C, 306. Heereboord: I, 71, 134. Martini C.: II, 230. Martini J.: II, 230. Oviedo: II, 302, 305, 311. Scheibler: II, 278. Suarez: I, 69. Voet: II, 59.
- BEATITUDO:**  
 Tommaso d'Aquino: I, 58.
- CAUSA SUI:**  
 Arnauld: I, 2-3. Caterus: I, 2-3. Heereboord: I, 3. Suarez: II, 218.
- CHYMAERA:**  
 Albertini: C, 97, 98. Arriaga: II, 76; C, 185, 187, 189. Compton Carleton: II, 77, 105. Hurtado de Mendoza: II, 75-76, 100. Mastrio: C, 235-236. Oviedo: II, 76-77, 104; C, 214-215, 219. Quiros: II, 49, 77, 105. Tellez: C, 224. Voet: II, 111.
- CONTINGENS:**  
 Araujo: II, 137. Bañez: II, 172. Burgersdijck: II, 125, 138. Martini J.: II, 134. Suarez: II, 127. Timpler: II, 127-128. Zabarella: II, 127.
- CREATIO:**  
 Albertini: C, 98. Bañez: II, 12. Heereboord: I, 259. Meurisse: II, 183. Pererio: C, 16. Philippus a SS. Trinitate: II, 184. Suarez: II, 262; C, 51. Tellez: C, 224. Zumel: II, 12; C, 212.
- CREATURA:**  
 Albertini: C, 99-100. Arriaga: II, 301. Bañez: II, 12. Combach: II, 276. Gaetano: I, 269. Hurtado de Mendoza: II, 181. Oviedo: II, 301-302. Suarez: II, 260; C, 51. Zumel: II, 12.
- DENOMINATIO:**  
 Arriaga: II, 184; C, 185, 186. Burgersdijck: II, 92, 123. Giovanni di S. Tommaso: C, 196, 202, 205. Heereboord: I, 258. Hurtado de Mendoza: II, 180, 181; C, 110, 111. Mastrio: C, 239. Ponce: C, 232. Quiros: C, 277. Suarez: II, 180; C, 49. Zumel: C, 21.

## DEUS:

Araujo: II, 101. Arriaga: II, 35; C, 194, 305-306. Aversa: II, 293, 294. Bañez: II, 107, 172. Biagio della Concezione: II, 242. Biel: II, 257-258. Burgersdijck: I, 67, 133; II, 167-168, 233-234. Clauberg: I, 198. Combach: II, 169, 232, 276. Complutensi: II, 102. Duns Scoto: I, 133. Fonseca: I, 134; II, 98, 151, 257-258. Gregorio da Rimini: II, 257-258. Heereboord: I, 58, 133-134; II, 94, 166-167, 281. Holkot: II, 258. Hurtado de Mendoza: II, 99, 100, 241, 287-288; C, 304-305. Keckermann: II, 171, 274-275; C, 308. Maimonide M.: II, 160-161, 165. Martini C.: II, 170-171, 193-194, 226, 230, 272. Martini J.: II, 170, 193, 226, 230-231, 281, 283-284, 285; C, 308. Mastrio: II, 39, 40. Meurisse: C, 305. Occam: II, 257. Oviedo: II, 37-38, 186, 289, 291; C, 222. Quiros: II, 105. Scheibler: II, 226, 277-279. Soares: II, 105. Suarez: I, 67, 133; II, 94, 151-152, 236, 261, 265, 271; C, 304. Timpler: II, 150, 232, 274. Tommaso d'Aquino: I, 133; II, 67, 224. Valla: II, 5, 6. Vazquez: II, 239. Velthuysen: II, 112, 225, 234. Vorstius: II, 226.

## DEI A CREATURA DISTINCTIO:

Alamanni: C, 179-180. Albertini: C, 103-104. Alsted: C, 82. Arriaga: C, 191, 193. Aversa: C, 150. Bañez: C, 20, 22. Biagio della Concezione: C, 209. Burgersdijck: C, 91-92. Combach: C, 84. Compton Carleton: C, 269. Eustachius a S. Paulo: C, 124. Gregorio di Valenza: C, 36-37. Hurtado de Mendoza: C, 117-118, 122. Jacchaeus: C, 90. Martini C.: C, 72. Mas: C, 34. Mastrio: C, 239, 246-249, 251-252. Meurisse: C, 129-130. Oviedo: C, 219-220. Pasqualigo: C, 179-180. Pererio: C, 16. Philippus a

SS. Trinitate: C, 264-265. Ponce: C, 231. Quiros: C, 282-283. Scheibler: C, 88-89. Soares: C, 274. Suarez: C, 58, 60. Tellez: C, 224-225, 227. Timpler: C, 75, 76. Vazquez: C, 67. Werenberg: C, 79. Zumel: C, 27.

## DURATIO:

Biagio della Concezione: II, 242. Bonaventura da Bagnorea: II, 235, 236, 240. Burgersdijck: II, 228, 233-234, 239. Clauberg: II, 234. Combach: II, 232. Giovanni di S. Tommaso: II, 242. Hurtado de Mendoza: II, 240-241. Jacchaeus: II, 232-233. Scheibler: II, 232. Suarez: II, 228, 235-238, 239. Timpler: II, 232, 239. Vazquez: II, 239-240. Velthuysen: II, 234.

## ENS:

Alsted: C, 81. Arriaga: II, 76, 111; C, 184. Aversa: C, 141-142. Bañez: II, 12, 106, 107. Burgersdijck: II, 55-56. Clauberg: I, 267-268. Compton Carleton: II, 77; C, 266. Eustachius a S. Paulo: II, 84. Ferrariensis: II, 96. Heereboord: II, 11. Hurtado de Mendoza: II, 75-76, 181-182. Javelli: II, 9-10. Meurisse: II, 12-13. Oviedo: II, 76-77, 186. Pasqualigo: C, 164, 169. Quiros: II, 50-51, 53, 77, 88, 105-106. Suarez: I, 178, 260; II, 259; C, 48. Timpler: II, 121-122. Tommaso d'Aquino: II, 98. Valla: II, 4-5. Voet: II, 111. Velthuysen: II, 13, 111-112. Zumel: II, 11-12; C, 26, 81-82. Zuñiga: II, 7-9; C, 44-45.

## ENS COMMUNISSIME SUMPTUM:

Javelli: II, 10. Martini C.: II, 10. Mas: II, 19. Mastrio: II, 89. Meurisse: II, 88-89.

## ENS EST AEQUIVOCUM:

Aureolo: II, 47, 52-53. Eustachius a S. Paulo: II, 83-84. Maimonide M.:

I, 208-209; II, 47, 52-53, 160-161, 165. Mastrio: II, 89. Meurisse: II, 89. Scheibler: II, 85. Voet: II, 85, 110. Zumel: II, 81-82.

#### ENS EST GENUS:

Arriaga: II, 35, 36. Aversa: II, 44. Duns Scoto: II, 63. Heereboord: I, 238. Keckermann: I, 238. Oviedo: II, 37. Pietro dell'Aquila: II, 63. Portorealisti: I, 238. Quiros: II, 48, 52, 53-54.

#### ENS EST UNIVOCUM:

Arriaga: II, 33-36, 38, 39, 289. Aversa: II, 43-44. Combach: II, 63-64, 276. Complutensi: II, 43. Gregorio da Rimini: II, 258. Hurtado de Mendoza: II, 288. Mastrio: II, 39-40. Oviedo: II, 36-39, 115, 289, 291. Pietro dell'Aquila: II, 63. Quiros: II, 48-54, 88, 106. Suarez: II, 21-23. Timpler: II, 273-274.

#### ENS IN POTENTIA ET IN ACTU:

Arriaga: C, 195. Eustachius a S. Paulo: C, 124. Ferrariensis: II, 96-97. Heereboord: I, 264. Hurtado de Mendoza: II, 100, 181-182; C, 112-113, 121. Jacchaeus: II, 179. Martini J.: II, 179. Scheibler: II, 179. Suarez: I, 264; II, 178-179; C, 51-53. Voet: II, 86, 111, 188.

#### ENS NOMINALITER VEL PARTICIPIALITER SUMPTUM:

Aquarius: II, 100-101. Araujo: II, 91, 100-101. Aversa: II, 102-103. Bañez: II, 101, 106-108. Burgersdijck: II, 92, 110. Capreolo: II, 101. Complutensi: II, 102. Egidio Romano: II, 100-101. Eustachius a S. Paulo: II, 101. Ferrariensis: II, 96-97. Fonseca: II, 97-98. Gaetano: II, 95-96. Heereboord: I, 257; II, 94. Hurtado de Mendoza: II, 99-100, 182; C, 112-113. Javelli: II, 9-10. Martini J.: II, 109. Mas: II, 98-99. Ma-

strio: C, 237. Meurisse: II, 13, 100-101. Pasqualigo: C, 164. Philippus a SS. Trinitate: II, 105. Scheibler: II, 110. Soares: II, 105. Soto: II, 100-101. Suarez: I, 178, 260-261; II, 94. Tellez: II, 104. Tommaso d'Aquino: II, 101. Voet: II, 110-111, 188.

#### ENS REALE:

Araujo: II, 100-101. Arriaga: II, 103, 111. Aversa: II, 102-103. Bañez: II, 12, 108. Burgersdijck: II, 110, 122. Clauberg: I, 266-267; II, 111. Combach: II, 109-110. Complutensi: II, 102. Compton Carleton: II, 77, 105. Eustachius a S. Paulo: II, 101; C, 124. Fonseca: II, 97-98. Gaetano: II, 11-12, 95-96, 108, 109-110, 177. Giovanni di S. Tommaso: II, 109. Heereboord: I, 178-179, 257-260, 264; II, 11, 94, 123. Hurtado de Mendoza: II, 99-100, 299. Jacchaeus: II, 110. Martini C.: II, 10. Martini J.: II, 109. Mas: II, 98-99. Mastrio: C, 237. Meurisse: II, 101-102. Oviedo: II, 76-77, 104. Philippus a SS. Trinitate: II, 105. Ponce: II, 104. Quiros: II, 49, 51, 77, 105-106. Scheibler: II, 110. Soares: II, 105. Suarez: I, 260-261; II, 11, 94, 177. Tellez: II, 104. Timpler: II, 109. Velthuysen: II, 111-112. Voet: II, 110-111, 114. Zumel: II, 11-12.

#### ENS REALE ET ENS RATIONIS:

Aversa: II, 44. Burgersdijck: II, 123. Complutensi: II, 81. Heereboord: I, 257-258; II, 123. Mas: II, 82. Philippus a SS. Trinitate: II, 43. Ponce: II, 104. Quiros: II, 54, 88. Suarez: II, 82-83, 260. Timpler: II, 84-85. Zumel: II, 81-82.

#### ENS SUPERTRANSCENDENS:

Mastrio: II, 89. Meurisse: II, 88-89. Quiros: II, 88, 105-106.

## ENTIS AFFECTIONES:

Burgersdijck: II, 122-123, 125. Heereboord: II, 123.

## ENTIS DIVISIO:

Aversa: II, 291-294. Arriaga: II, 289-290. Burgersdijck: II, 279-280. Clauberg: II, 126, 138, 296. Combach: II, 141-142, 222, 275-276. Duns Scoto: II, 141, 259. Hurtado de Mendoza: II, 286-289. Jacchaeus: II, 279. Javelli: II, 141. Keckermann: II, 274-275. Martini J.: II, 140, 272, 281-285. Mastro: II, 89. Meurisse: II, 89. Oviedo: II, 290-291. Philippus a SS. Trinitate: II, 294. Quiros: II, 294. Scheibler: II, 272, 277-279. Soares: II, 294. Suarez: II, 139, 141, 222, 259-272, 311, 312, 313.

## ENTIS DIVISIO IN CIRCUMSCRIPTUM ET INCIRCUMSCRIPTUM:

Scheibler: II, 277.

## ENTIS DIVISIO IN DECEM PRAEDICAMENTA:

Arriaga: II, 289. Aversa: II, 291, 293. Combach: II, 276. Hurtado de Mendoza: II, 286. Meurisse: II, 294. Oviedo: II, 290-291. Philippus a SS. Trinitate: II, 294. Quiros: II, 294.

## ENTIS DIVISIO IN DEPENDENS ET INDEPENDENS:

Burgersdijck: II, 280. Martini J.: II, 283, 284. Scheibler: II, 277.

## ENTIS DIVISIO IN ENS ABSOLUTUM ET RELATIVUM:

Aversa: II, 292, 293. Suarez: II, 263.

## ENTIS DIVISIO IN ENS A SE ET ENS AB ALIO:

Arriaga: II, 290. Aversa: II, 293. Burgersdijck: II, 280. Hurtado de Mendoza: II, 289. Martini J.: II, 283, 284. Scheibler: II, 277. Soa-

res: II, 294. Suarez: II, 262, 263, 289, 290. Timpler: II, 273, 274.

## ENTIS DIVISIO IN ENS COMPLETUM ET INCOMPLETUM:

Martini J.: II, 282. Scheibler: II, 277. Suarez: II, 263.

## ENTIS DIVISIO IN ENS COMPLEXUM ET INCOMPLEXUM:

Timpler: II, 273.

## ENTIS DIVISIO IN ENS CREATUM ET INCREATUM (DEUM):

Aversa: II, 291-292, 293. Burgersdijck: II, 279-280. Hurtado de Mendoza: II, 289. Martini J.: II, 282, 284. Philippus a SS. Trinitate: II, 294. Quiros: II, 294. Scheibler: II, 277. Soares: II, 294. Suarez: II, 260-261, 262, 263, 264, 265, 266, 289. Timpler: II, 273.

## ENTIS DIVISIO IN ENS IN ACTU ET ENS IN POTENTIA:

Burgersdijck: II, 280. Combach: II, 275. Martini J.: II, 284. Scheibler: II, 277. Soares: II, 294. Suarez: II, 260-261, 262, 263.

## ENTIS DIVISIO IN ENS PER ESSENTIAM ET ENS PER PARTICIPATIONEM:

Burgersdijck: II, 280. Martini J.: II, 284. Scheibler: II, 277. Soares: II, 294. Suarez: II, 260-261, 262, 263. Timpler: II, 273.

## ENTIS DIVISIO IN ENS PER SE ET ENS PER ACCIDENS:

Scheibler: II, 277. Soncinas: II, 259. Suarez: II, 260.

## ENTIS DIVISIO IN ENS PER SE ET ENS IN ALIO:

Suarez: II, 264.

## ENTIS DIVISIO IN ENS QUANTUM ET NON QUANTUM:

Duns Scoto: II, 260, 292. Suarez: II, 260, 292. Timpler: II, 273.

ENTIS DIVISIO IN ENS SIMPLEX  
ET COMPOSITUM:

Aversa: II, 292. Scheibler: II, 277.

ENTIS DIVISIO IN ENS SIMPLICI-  
TER NECESSARIUM ET CONTIN-  
GENS:

Aversa: II, 293. Burgersdijck: II, 280. Hurtado de Mendoza: II, 289. Martini J.: II, 284. Scheibler: II, 277. Soares: II, 294. Suarez: II, 262, 263, 289. Timpler: II, 273.

ENTIS DIVISIO IN ENS SPIRITUA-  
LE ET ENS CORPOREUM:

Aversa: II, 292.

ENTIS DIVISIO IN FINITUM ET  
INFINITUM:

Arriaga: II, 290. Aversa: II, 292, 293, 294. Burgersdijck: II, 280. Combach: II, 275. Duns Scoto: II, 259, 292. Heereboord: II, 280. Hurtado de Mendoza: II, 286, 288-289. Martini J.: II, 272, 281-285. Mastroio: C, 232. Meurisse: II, 294. Scheibler: II, 277, 278. Soares: II, 294. Suarez: II, 259-262, 262-263, 282, 289, 290, 292; C, 3. Timpler: II, 273, 274.

ENTIS DIVISIO IN PERFECTUM  
ET IMPERFECTUM:

Duns Scoto: II, 294. Martini J.: II, 282.

ENTIS DIVISIO IN SUBSTANTIAM  
ET ACCIDENS:

Arriaga: II, 290. Aversa: II, 291, 293-294. Burgersdijck: II, 279-280. Clauberg: II, 296. Combach: II, 276-277. Heereboord: II, 280. Hurtado de Mendoza: II, 286, 289, 290. Keckermann: II, 274. Martini C.: II, 272, 273. Martini J.: II, 272, 281-285. Philippus a SS. Trinitate: II, 294. Scheibler: II, 277. Suarez: II, 261, 263, 264, 265-266, 268-269, 289. Timpler: II, 273, 274.

ENTIS DIVISIO IN UNUM ET MUL-  
TA:

Aversa: II, 292. Duns Scoto: II, 259. Hurtado de Mendoza: II, 286. Javelli: II, 259-260. Martini J.: II, 281-282, 284. Scheibler: II, 277. Soncinas: II, 259, 292. Suarez: II, 259-261, 282, 292.

ENTIS INTRANSCENDENTIA:

Arriaga: II, 35-36. Complutensi: II, 43. Quircs: II, 48, 50-51, 53.

ENTIS PRINCIPIA:

Burgersdijck: II, 122-123. Clauberg: II, 125. Heereboord: II, 123.

ENTIS TRANSCENDENTIA:

Araujo: II, 100-101. Arriaga: II, 33, 34-35, 38. Aversa: II, 44. Bañez: II, 106-108. Combach: II, 63. Complutensi: II, 43, 102. Compton Carleton: II, 47-48, 90. Conimbricensi: II, 30. Fonseca: II, 97-98. Gaetano: II, 27-28, 90. Mas: II, 98-99. Oviedo: II, 35, 36, 37, 38. Philippus a SS. Trinitate: II, 43, 105. Pietro dell'Aquila: II, 63. Quiros: II, 51, 53, 90, 105-106. Suarez: II, 24, 51-52. Vazquez: II, 23-24.

ESSE: vedi *Existentia*. Ma in senso piú generale:

Alamanni: II, 183; C, 133. Bañez: II, 12, 106-108. Heereboord: I, 178-179; II, 11-13. Meurisse: II, 12-13. Zumel: II, 12-13; C, 25.

ESSE COGNITUM:

Mastroio: C, 234-235. Meurisse: II, 183; C, 129.

ESSE ESSENTIAE ET EXISTEN-  
TIAE: vedi *Essentia* ed *Existentia*.  
Ma in senso específico:

Bañez: II, 13. Heereboord: I, 178-179, 258-259; II, 11-13. Hurtado de Mendoza: II, 182. Martini C.: C,



74. Meurisse: II, 12-13. Suarez: I, 178, 261-262; II, 180; C, 48, 54. Zumel: II, 11-12.

ESSENTIA: vedi C e il relativo Indice-Sommario. Vedi, inoltre:

Heereboord: I, 259, 264. Suarez: I, 261-262. Timpler: II, 121-122.

ESSENTIAE AETERNITAS:

Albertini: C, 94-101. Arriaga: II, 184; C, 189, 190. Aversa: C, 138-142. Bañez: II, 172. Compton Carleton: II, 186. Eustachius a S. Paulo: C, 124. Hurtado de Mendoza: C, 110-111. Mastro: C, 232-235, 237-238. Meurisse: II, 183; C, 129. Oviedo: II, 185; C, 213-216. Pasqualigo: C, 157-174. Philippus a SS. Trinitate: II, 183-184; C, 263-264. Ponce: C, 232, 234. Quiros: C, 276-277, 280. Soares: C, 270-272. Suarez: II, 176-178; C, 51, 63-64. Tellez: C, 223-225, 227. Vazquez: C, 66.

EXISTENTIA: vedi C e il relativo Indice-Sommario.

EXISTENTIA CONCIPITUR PER VERBUM EST PRAESENTIS TEMPORIS:

Gregorio di Valenza: C, 36-37. Quiros: C, 280-281, 282-283.

EXISTENTIA EST ALIQUID REALE, ET INTRINSECUM REI EXISTENTIS:

Arriaga: C, 193. Bañez: C, 20-21, 24. Giovanni di S. Tommaso: C, 196. Jacchaeus: C, 90. Martini J.: C, 78. Mastro: C, 239. Pasqualigo: C, 167. Suarez: C, 48-49.

EXISTENTIA EST COMPLEMENTUM ET ULTIMUS CUIUSLIBET REI TERMINUS:

Bañez: C, 21. Biagio della Concezione: C, 207, 209-210, 211. Mas: C, 33, 35. Mastro: C, 242. Pasqua-

ligo: C, 169. Philippus a SS. Trinitate: C, 263, 265. Zumel: C, 27.

EXISTENTIA EST ID, QUO RES FORMALITER EXISTIT:

Alamanni: C, 134. Arriaga: C, 193. Aversa: C, 143. Bañez: II, 107; C, 20. Biagio della Concezione: C, 207-208, 209-210. Burgersdijk: C, 90. Fonseca: C, 19. Giovanni di S. Tommaso: C, 196, 204-205. Mas: C, 32. Mastro: C, 238-239. Meurisse: C, 131. Molina: C, 41. Pasqualigo: C, 170. Philippus a SS. Trinitate: C, 263-264. Ponce: C, 228-229. Timpler: C, 75. Zumel: C, 26-27, 28.

EXISTENTIA EST MODUS EXTRINSECUS VEL INTRINSECUS:

Albertini: C, 109. Alsted: C, 83, 84. Combach: C, 84. Eustachius a S. Paulo: C, 124. Fonseca: C, 18, 19. Giovanni di S. Tommaso: II, 109; C, 202-203. Mastro: C, 239-242. Meurisse: C, 126-127, 131. Molina: C, 40-41. Pererio: C, 13. Scheibler: C, 86-87, 89. Suarez: C, 61, 62-63. Werenberg: C, 79-80.

EXISTENTIA EST REDUCTIVE IN PRAEDICAMENTIS:

Albertini: C, 108-109. Aversa: C, 144-145. Bañez: C, 21. Mas: C, 32. Mastro: C, 240-243. Meurisse: C, 126. Molina: C, 41. Philippus a SS. Trinitate: C, 264. Suarez: C, 60-61. Zumel: C, 28.

EXISTENTIA EST REI PRIMUS VEL ULTIMUS ACTUS:

Alsted: C, 83. Aversa: C, 143. Bañez II, 107; C, 20-21. Fonseca: C, 18-19. Giovanni di S. Tommaso: C, 203. Martini C.: C, 72-74. Mas: C, 31-32, 33, 35. Mastro: C, 239. Meurisse: C, 125, 126. Oviedo: C, 221. Pasqualigo: C, 167-168. Scheibler: C, 87.

## EXISTENTIA EST RELATIO:

Vazquez: C, 67-68.

## EXISTENTIA EST SUBSTANTIA VEL ACCIDENS:

Alamanni: C, 135. Albertini: C, 108-109. Alsted: C, 81-82, 83. Aversa: C, 143-145. Bañez: C, 20, 21. Biagio della Concezione: C, 210. Giovanni di S. Tommaso: C, 202-203. Hurtado de Mendoza: C, 115, 121. Mas: C, 32, 35. Mastro: C, 239. Meurisse: C, 126. Molina: C, 40-41. Oviedo: C, 220. Pasqualigo: C, 168-170. Pererio: C, 15. Philippus a SS. Trinitate: C, 264. Scheibler: C, 85. Suarez: C, 60. Vazquez: C, 67. Zumel: C, 26.

## EXISTENTIA EST TRANSCENDENS:

Aversa: C, 144. Meurisse: C, 125-126. Pererio: C, 15. Scheibler: C, 85-86.

## EXISTENTIA EST ULTIMA FORMA SPECIFICA:

Alsted: C, 81, 82, 83. Keckermann: C, 81. Martini C.: C, 73.

## EXISTENTIAE ET ESSENTIAE COMPOSITIO:

Albertini: C, 108. Arriaga: C, 190-191. Aversa: C, 154-155. Combach: C, 84-85. Mas: C, 35. Mastro: C, 258-259. Meurisse: C, 132. Pasqualigo: C, 179, 180-182. Soares: C, 274. Suarez: C, 64. Tellez: C, 226-227. Timpler: C, 76. Vazquez: C, 67, 92. Zumel: C, 27.

## EXISTENTIAE ET ESSENTIAE DISTINCTIO: vedi C e il relativo Indice-Sommario.

## EXISTENTIAE ET ESSENTIAE GRADUS:

Albertini: C, 108-109. Aversa: C, 154. Mastro: C, 242, 261. Pasqualigo: C, 183.

## EXISTENTIAE ET ESSENTIAE PERFECTIO:

Arriaga: C, 194. Aversa: C, 155. Bañez: C, 23-24. Biagio della Concezione: C, 210-211. Giovanni di S. Tommaso: C, 206. Mas: C, 33. Mastro: C, 259-260. Meurisse: C, 132. Oviedo: C, 223. Pasqualigo: C, 182. Philippus a SS. Trinitate: C, 265. Suarez: C, 64-65. Zumel: C, 27, 28.

## EXISTENTIAE ET ESSENTIAE SEPARATIO:

Albertini: C, 103, 107, 108. Arriaga: C, 191. Aversa: C, 148, 155. Bañez: C, 23. Giovanni di S. Tommaso: C, 204-205. Mastro: C, 245. Meurisse: C, 128-129. Molina: C, 40. Oviedo: C, 220. Quiros: C, 278. Soares: C, 274. Tellez: C, 225, 226. Timpler: C, 76. Vazquez: C, 66. We-  
renberg: C, 80.

## FINITUM:

Maimonide M.: II, 222. Martini C.: II, 226. Martini J.: II, 226, 282; C, 308. Suarez: II, 222. Tommaso d'Aquino: II, 224.

## IMMUTABILITAS:

Martini J.: II, 231. Vazquez: II, 231.

## IMPOSSIBILE:

Bañez: II, 172. Burgersdijck: II, 127-128. Scheibler: II, 128. Suarez: II, 127. Timpler: II, 127-128. Zabarella: II, 127.

## INFINITUM:

Burgersdijck: II, 233-234. Combach: II, 232. Martini C.: II, 226, 230. Martini J.: II, 230-231. Scheibler: II, 226, 278. Suarez: II, 224. Tommaso d'Aquino: II, 224. Vazquez: II, 225. Velthuysen: II, 225. Vorstius: II, 226.

## INTELLIGIBILE:

Clauberg I, 266. Timpler: II, 121.

LIBERTAS:

Fonseca: II, 151. Molina: II, 152. Suarez: II, 151-152. Timpler: II, 150-151.

MEDIUM INTER ENS ET NIHIL:

Burgersdijck: I, 240, 258; II, 79, 81, 92, 120-121, 122-123, 125. Heereboord: I, 239-240, 258; II, 79, 81, 120-121, 122, 123. Timpler: II, 121-122. Voet: II, 79, 85-86.

METAPHYSICA:

Alsted: C, 308. Arriaga: C, 4, 306. Biagio della Concezione: C, 4, 307. Combach: C, 308. Göckel: C, 308. Keckermann: C, 308. Maimonide M.: I, 95-96. Martini C.: C, 308. Mas: C, 2-3, 30-31. Oviedo: C, 4, 306-307. Pasqualigo: C, 4, 156. Philippus a SS. Trinitate: C, 307. Scharf: C, 308. Suarez: I, 260; C, 3-4. Zúñiga: C, 44.

MODUS:

Albertini: C, 105-107. Arriaga: II, 103, 300-301, 305. Burgersdijck: II, 123. Clauberg: II, 309. Combach: II, 93, 275-276, 297. Duns Scoto: II, 275. Fonseca: II, 258, 259, 270, 297; C, 18. Hurtado de Mendoza: II, 299-300. Martini J.: II, 285, 297. Mastrio: C, 242-243. Oviedo: II, 104, 300-302. Quiros: II, 50, 115. Scheibler: II, 279, 297. Suarez: II, 258-259, 263-264, 265-268, 269-272, 297; C, 62. Velthuysen: II, 309. Voet: II, 86, 307.

MODORUM ESSENTIA, NATURA ET ENTITAS:

Clauberg: II, 309. Combach: II, 275, 297. Hurtado de Mendoza: II, 299. Suarez: II, 266, 269-270, 271, 297. Velthuysen: II, 309. Voet: II, 307, 308.

MODORUM EXISTENTIA:

Arriaga: II, 301. Aversa: C, 154. Martini J.: II, 285. Mastrio: C, 260-261. Meurisse: C, 127. Pasqualigo: C, 183. Suarez: II, 271, 297.

NATURA:

Martini C.: II, 193-194. Martini J.: II, 193.

NECESSARIUM:

Araujo: II, 137. Bañez: II, 172-173. Bonaventura da Bagnorea: II, 168-169. Burgersdijck: II, 125, 127-128, 138, 167-168, 233-234. Combach: II, 168-170. Heereboord: II, 162, 166-167, 172. Keckermann: II, 171. Maimonide M.: II, 160-161, 165. Martini C.: II, 170-171. Martini J.: II, 170. Molina: II, 152. Scheibler: II, 168. Suarez: II, 127, 151-152. Timpler: II, 127-128, 168. Tommaso d'Aquino: II, 161. Velthuysen: II, 171. Zabarella: II, 127.

NEGATIO:

Oviedo: II, 104. Timpler: II, 85. Velthuysen: II, 112.

NIHIL:

Combach: II, 93. Heereboord: II, 123. Mas: C, 35. Meurisse: II, 89, 183. Timpler: II, 121-122. Velthuysen: II, 112. Zumel: C, 27.

NON ENS:

Heereboord: I, 179. Timpler: II, 85, 121-122. Voet: II, 86.

ORDO:

Heereboord: II, 57.

PERFECTIO:

Burgersdijck: II, 225. Clauberg: I, 192; II, 125-126. Combach: II, 225. Heereboord: I, 192-193. Martini C.: II, 225. Martini J.: II, 225. Scheibler: II, 125-126, 140-141. Tommaso d'Aquino: I, 192.

## PERSONA:

Combach, Duns Scoto, Riccardo de Mediavilla: II, 276.

## PHILOSOPHIA:

Heereboord: I, 115-116. Maimonide M.: I, 95-96. Voet: II, 58-60.

## POSSIBILE:

Alamanni: II, 182-183. Arriaga: II, 103, 111, 184; C, 184-189. Aversa: C, 139-140. Compton Carleton: II, 105, 186-187; C, 266-267. Hurtado de Mendoza: II, 180-182; C, 109-114. Jacchaeus: II, 179. Martini J.: II, 179. Mastrio: C, 232-238. Meurisse: II, 183. Oviedo: II, 104, 185-186; C, 213-216. Pasqualigo: C, 157-165. Philippus a SS. Trinitate: II, 184-185. Quiros: C, 276-277. Scheibler: II, 179. Soares: C, 271-272. Suarez: II, 176-179. Timpler: II, 127-128. Voet: II, 86, 111, 187-188. Zabarella: II, 127.

## PRAEDICAMENTA:

Hurtado de Mendoza: II, 286.

## PRIVATIO:

Burgersdijck: II, 92, 123. Heereboord: I, 257-258. Timpler: II, 85, 121-122. Velthuysen: II, 112. Voet: II, 86.

## QUALITATES:

Heereboord: I, 68.

## RELATIO:

Burgersdijck: II, 123. Heereboord: I, 258. Suarez: II, 266. Voet: II, 86.

## RES ABSOLUTA:

Arriaga: II, 300. Hurtado de Mendoza: II, 299-300. Oviedo: II, 300, 301, 302.

## RES TRANSCENDENS:

Alsted: II, 93. Araujo: II, 91. Armando de Bellovisu: II, 94. Arriaga: II, 91. Avicenna: I, 191. Bañez: II,

106, 107. Biagio della Concezione: II, 91. Burgersdijck: II, 92. Clauberg: I, 198; II, 13-14. Combach: II, 92-93, 276. Compton Carleton: II, 91. Fonseca: I, 177. Heereboord: I, 177-178; II, 92. Hurtado de Mendoza: II, 91. Jacchaeus: II, 92. Javelli: II, 9-10. Keckermann: I, 177, 239. Martini C.: II, 10. Martini J.: II, 93. Mas: II, 5-6, 91. Meurisse: II, 88-89. Oviedo: II, 91. Philippus a SS. Trinitate: II, 91. Scheibler: II, 6, 93-94. Soares: II, 91. Suarez: I, 177; II, 6. Tellez: II, 91. Tommaso d'Aquino: I, 178, 191. Valla: II, 4-5; C, 47. Velthuysen: II, 13-14. Werenberg: II, 93. Zuñiga: II, 7-9.

## SUBSISTENTIA:

Combach: II, 276. Suarez: II, 267, 271.

## SUBSTANTIA:

Arriaga: II, 289-290, 305-306. Aversa: II, 293-294. Bañez: II, 107-108. Clauberg: I, 265-266. Combach: II, 276. Fonseca: II, 257-258. Gabriele Biel: II, 257-258. Giovanni Damasceno: II, 36. Gregorio da Rimini: II, 257-258. Heereboord: II, 280-281. Holkot: II, 258. Hurtado de Mendoza: II, 90, 286-288. Martini J.: II, 283-284, 285. Occam: II, 257. Oviedo: II, 291. Quiros: II, 106. Scheibler: II, 198, 277-279. Soncinas: II, 268. Suarez: II, 263, 264-265, 267, 268-269, 271. Timpler: II, 273-274.

## TERMINI TRANSCENDENTALES:

Alsted: II, 93. Araujo: II, 91. Arriaga: II, 91. Biagio della Concezione: II, 91. Burgersdijck: II, 92, 125. Clauberg: II, 125-126. Combach: II, 92-93. Compton Carleton: II, 91. Fonseca: I, 237-241; II, 90, 91. Gaetano: II, 95. Heereboord: I, 239-

240; II, 90, 92. Hunnaeus: I, 238. Hurtado de Mendoza: II, 91. Jachaeus: II, 92. Keckermann: I, 237-239; II, 90. Martini J.: II, 93. Mas: II, 91. Meurisse: II, 88. Oviedo: II, 91. Philippus a SS. Trinitate: II, 91. Scheibler: I, 237; II, 6, 93-94. Soares: II, 91. Suarez: I, 237; II, 90. Tellez: II, 91. Tommaso d'Aquino: I, 237. Valla: II, 45. Werenberg: II, 93. Zuñiga: II, 8.

TRANSCENDENTALES SIMPLICES  
ET DISIUNCTI VEL CONJUNCTI:

Araujo: II, 137. Burgersdijck: II, 125, 138. Clauberg: II, 125-126, 138. Combach: II, 141-142. Duns Scoto: II, 129. Fonseca: II, 137. Martini C.: II, 139. Martini J.: II, 140. Mas: C, 31. Scheibler: II, 124, 140-141. Suarez: II, 139. Timpler: II, 127, 139-140. Voet: II, 124.

UNIVERSALIA:

Arriaga: I, 153. Clauberg: I, 158. Eustachius a S. Paulo: I, 157-158. Hurtado de Mendoza: I, 153. Keckermann: I, 156-160. Portorealisti: I, 158-159. Voet: II, 86.



Stampato nel maggio 1969  
presso la Tipografia Editoriale  
Vittore Gualandi di Vicenza