UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI LECCE
PUBBLICAZINI DEL CENTRO INTERDIPARTIMENTALE
DI STUDI SU DESCARTES E IL SEICENTO

IGOR AGOSTINI

NE QUIDEM RATIONE
Infinità ed unità di Dio in Descartes

CONTE EDITORE
© copyright 2004 – Conte Editore - Tutti i diritti riservati
ISBN 88-87143-74-9

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI LECCE

DOTTORATO DI RICERCA
ETICA ED ANTROPOLOGIA. STORIA E FONDAZIONE

COORDINATORE
PROF. MARIO SIGNORE

XV° CICLO

NE QUIDEM RATIONE
INFINITÀ ED UNITÀ DI DIO IN DESCARTES

Tesi per il conseguimento del titolo di "Dottore di Ricerca"
di
IGOR AGOSTINI

TUTORS
PROF. SSA GIULIA BELGIOIOSO (UNIVERSITÀ DI LECCE)
PROF. SSA MARIA EMANUELA SCRIBANO (UNIVERSITÀ DI SIENA)

Lecce, 12 dicembre 2003

A Imma

PREFAZIONE*

"I'ay commencé où il auoit acheué"
Descartes à Mersenne, fin décembre 1637 ?
(AT I 479, l. 28)

Le parole con cui Descartes chiariva a Mersenne il rapporto che lo legava alla riflessione di Vieta, mentre da un lato evidenziano la consapevolezza - e la pretesa - di un'indubbia originalità della propria impresa matematica, dall'altro, indirettamente, indicano i confini entro cui questa stessa originalità si definisce: non nel senso di un cominciamento assoluto, bensì di un progresso a partire da risultati acquisiti dalle sponde più aggiornate della cultura del tempo.

Giustamente, alcuni anni fa, Ettore Lojacono si richiamava a questo passaggio della *Correspondance*, per qualificare l'originalità del pensiero scientifico di Descartes nei termini di un "superamento" che, "lungi dall'essere netto ed improvviso, era poi a sua volta frutto della conoscenza di quel che i maggiori autori moderni avevano operato in ogni campo"[1].

Non può esser, dunque, dato credito al mito di un Descartes creatore solitario del proprio sapere, per quanto, di tale mito, sia stato proprio il filosofo francese il creatore[2]. Un tale ammonimento è da intendersi non solo in riferimento alla matematica e, più in generale, al sapere scientifico nel suo complesso (basti pensare a Keplero, o ad Harvey), bensì anche alla filosofia: quel che Lojacono ha dimostrato definitivamente a proposito dell'opera cui Descartes consegna il suo contributo maggiore, sul piano scientifico, e cioè gli *Essais*, è discorso da estendersi al piano della riflessione puramente filosofica e, più precisamente, metafisica[3]. Sarebbe strano, del resto, che così non fosse se, come scriveva Pierre Costabel, è vero che Descartes non ha cominciato con la metafisica, bensì con la fisica, ma lo è altrettanto che metafisico egli lo è divenuto e che la sua opera è più filosofica che scientifica[4].

Ora, sul piano della cosiddetta *philosophia prima*, l'indagine sulle fonti deve anzitutto coinvolgere la cultura scolastica, come la letteratura critica cartesiana, da Étienne Gilson in poi[5], ha costantemente evidenziato: non che in tali fonti si esaurisca la formazione cartesiana, naturalmente[6]; però, è un fatto che il pensiero scolastico costituirà sempre, per Descartes, un punto di riferimento. Così, dopo gli anni di studio a La Fléche, condotti sui commentari aristotelici dei Conimbricenses, di Ruvio, di Toledo[7], Descartes continuerà a lavorare su testi scolastici: egli compose le *Primae Responsiones* con una copia della *Summa* alla mano e le *Quartae* con le *Disputationes* di Suárez[8]; e pensò, in origine, i *Principia* come comprendenti un corso di

---

* Le opere di Descartes saranno sempre citate, con la sigla AT, dall'edizione di riferimento: *Oeuvres de Descartes*, a cura di C. Adam et P. Tannery, nuova presentazione a cura di J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 voll., Paris, Vrin, 1964-1974.

[1] E. LOJACONO, "Introduzione" a *René Descartes, Opere Scientifiche…*, p. 86.

[2] *Ibid.*, p. 85.

[3] Nonostante le riserve, comunque riguardanti esplicitamente il solo "cogito", di G. MILHAUD, *Descartes savant…*, pp. 245-246, che invece contrapponeva l'originalità della metafisica cartesiana ad un certo conservatorismo in matematica.

[4] P. COSTABEL, *Demarches originales…*, p. 188

[5] Cfr. E. GILSON, *La libertè chez Descartes...*, passim.

[6] Come più volte ha osservato E. LOJACONO: cfr., ad esempio, *Quale la cultura…?*, p. 671.

[7] *Descartes à Mersenne*, 30 séptembre 1640 (AT III 185, ll. 11-12).

[8] Vale forse la pena di ricordare l'eterogeneità di questi generi letterari: altro sono trattati, teologici e filosofici, come, appunto, la *Summa Theologiae* di Tommaso e le *Disputationes Metaphysicae* di Suárez; altro sono commenti ad Aristotele, come quelli dei Conimbricenses; altro, infine, i manuali, come appunto quelli di Eustachio di San Paolo e di Abra de Raconis, condensati dell'opera di Aristotele. Sulla novità di quest'ultimo genere letterario, praticamente sconosciuto prima del 1600, e sulla sua differenza dai commentari, cfr. L. BROCKLISS, *Rapports de structure…*, pp. 491-495. Allorché, per la prima volta, Descartes chiederà informazioni su Eustachio di San Paolo, egli lo farà proprio distinguendo fra commentari e, appunto, sunti di filosofia scolastica: "Ie vous prie de me mander les noms des autheurs qui ont escrit des cours de Philosophie…Ie voudrois bien aussy sçavoir s'il a quelqu'vn qui ait fait vn abrgé de toute la Philosophie de l'eschole, & qui soit suiui; car cela m'espargneroit le tems de lire leurs gros liures" (*Descartes à Mersenne*, 30 septembre 1640, AT III 185, ll. 9-10; ll. 12-15).

filosofia aristotelica, nelle sue intenzioni quello di Eustachio di San Paolo o di François Abra de Raconis, su cui apporre delle note comparative[9].

Dove risiedessero i limiti della tesi di Gilson è sin troppo noto: nell'assimilazione della posizione di Suárez a quella di Tommaso, come i lavori seguenti, da quello di poco successivo di Pierre Garin[10] al più recente *Sur la théologie blanche* di Jean-Luc Marion, hanno messo in luce. Questi contributi, mentre da un lato rilanciano potentemente la necessità di tenere ferma un'indagine sulle fonti scolastiche di Descartes, dall'altro denunciano l'esigenza che questa stessa indagine si sottragga al rischio di consegnare un'immagine monolitica della cultura scolastica.

Nel corso dello sviluppo della letteratura critica, quest'ultima esigenza è stata, talvolta, ulteriormente specificata dall'idea di procedere anche oltre la sottolineatura della diversità del pensiero tomista rispetto a quello suáreziano, allo scopo di far emergere il carattere obiettivamente composito di quel movimento che è la Scolastica dell'età moderna, all'interno del quale il conflitto fra Tommaso a Suárez è solo uno dei fronti di un orizzonte culturale in cui gli schieramenti contrapposti sono certo più di due. In questa prospettiva si collocano interventi come quelli di John Doig, che rilevava, a proposito della nozione di verità, l'opposizione fra Vázquez e Suárez[11], o di Norman Wells[12], che mostrava, sul problema dell'*esse essentiae*, l'irriducibilità della posizione di Capreolo (e di Enrico di Gand), alla lettera dell'insegnamento di Tommaso, stavolta senz'altro recepito da Suárez.

È appunto in quest'ultima direzione, caratterizzata da una lettura della riflessione metafisica di Descartes in controluce alle *quaestiones* filosofiche e teologiche discusse nella Scolastica moderna che si indirizza, al di là, naturalmente, da ogni pretesa di sicure filiazioni dirette, il presente lavoro.

In effetti, il riferimento a Suárez, che pure tanta luce ha gettato, e ancora può gettare, sulla ricostruzione del pensiero cartesiano, rischia, forse, di diventare limitante, se compiuto isolando la metafisica suáreziana dal contesto culturale entro il quale essa si era formata e col quale aveva interagito, storicamente.

Ciò sostengo non solo in riferimento a quei punti in cui l'allargamento dello sguardo sulle presunte fonti evidenzia, da parte di Descartes, l'assunzione di una posizione non in linea con Suárez[13], ma anche a quelli, sicuramente di maggior numero e momento, in cui è senz'altro nell'orizzonte suáreziano che si colloca il pensiero cartesiano. Infatti, se tale pensiero si costituisce in rapporto a quello di Suárez, quest'ultimo si costituisce, a sua volta, in rapporto alla sua epoca; così, se il riferimento alle problematiche discusse dalla Scolastica del tempo contribuisce direttamente ad una migliore comprensione del pensiero suáreziano, esso determina, indirettamente, una migliore comprensione del pensiero cartesiano.

Se l'indagine sulle fonti scolastiche del pensiero cartesiano è un elemento centrale nel quadro del mio lavoro, non è da tale indagine che esso prende le mosse.

"L'historien commence aujourd'hui sa recherche non pas dans le monde où respirait René Descartes mais dans celui où la bibliographie le conduit et le guide; le philosophe ne chemine plus au milieu de ses contemporains; ils dialogue avec les philosophes qui l'ont interpreté, avec les historiens qui l'ont expliqué"[14]. Queste parole di Henri Gouhier, tratte da *Les premières pensées de Descartes,* mi sembrano bene esprimere quel che ho voluto fosse il punto di partenza del mio lavoro: il dibattito della letteratura critica cartesiana. Nel caso specifico, si tratta, a rigore, non di uno, bensì di due dibattiti, la cui breve ricostruzione apre le due parti entro cui si articola la presente dissertazione: il rapporto fra infinito e perfetto e l'indistinzione degli attributi.

Però, se la *posizione* del problema, che comanda la ricerca, è data dalla discussione della letteratura critica, la sua *risoluzione* esige una sortita fuori dal terreno di questa stessa discussione. Nello specifico, è mia convinzione che queste discussioni possano trar giovamento dalla ricostruzione di due polemiche che agitavano la scolastica del tempo: quella sulla *ratio formalis* dell'infinità di Dio e quella sull'inclusione concettuale degli attributi.

Si tratta di *quaestiones* che, nella configurazione così netta che esse assumono a cavallo fra il '500 ed il '600, esprimono senz'altro problemi *moderni*: non che nel testo di Tommaso non si trovassero elementi teorici

---

[9] Cfr.: "Et mon dessein est d'écrire par ordre tout vn cours de ma philosophie en forme de thèses, où, sans aucune superfluité de discours, ie mettrai seulement toutes mes conclusions, auec les vrayes raisons d'où ie les tire, ce que ie croy pouuoir faire en fort peu de mots; & au mesme liure, de faire imprimer vn Cours de la Philosophie ordinaire, tel que peut-estre celuy du Frere Eustache, auec mes Notes à la fin de chaque question, où i'adjousteray les diverses opinions des autres, & ce qu'on doit croire de toutes, & peut-estre à la fin ie feray vne comparaison de ces deux Philosophies" (*Descartes à Mersenne*, 11 novembre 1640, AT III 233, ll. 4-15).

[10] Cfr. P. GARIN, *Thèses cartésiennes*…, passim.

[11] Cfr. J. DOIG, *Suarez, Descartes*…, passim. Le conclusioni di Doig furono poi favorevolmente accolte da J.-L. MARION, *Compte-rendu*…, passim.

[12] N. J. WELLS, *Descartes and the Scholastics*…, passim.

[13] Come ad esempio, la negazione della *distinctio rationis ratiocinantis*, dove la convergenza di Descartes è con Vázquez (cfr., *infra*, Parte II, Cap. 2), o la tesi dell'unità come perfezione, che richiama senz'altro Scoto (cfr., *infra*, Parte II, Cap. 3 e Appendice IV).

[14] H. GOUHIER, *Les premières pensées*..., p. 8.

che potessero essere utilizzati – come di fatto furono - per rispondervi; quel che mancava, però, nell'Aquinate, era la messa a tema dei due problemi in quanto tali.

È solo nella Scolastica dell'età moderna che siffatti problemi saranno formulati autonomamente, configurandosi come *quaestiones* a sè stanti. Anche in questo senso gli interventi di Suárez, nelle *Disputationes Metaphysicae* prima, e nel *Tractatus de Divina Substantia* poi, saranno decisivi: decisivi, si intende, per l'affermazione stessa delle due problematiche.

L'importanza di Suárez, però, risiede anche – e, forse, soprattutto – nel fatto che egli seppe formulare, rispetto a questi problemi, soluzioni che raccoglieranno consensi assai ampi, a scapito delle proposte alternative. L'identificazione fra infinito e perfetto si oppone, così, alle soluzioni alternative proposte da Vázquez e dai tomisti seicenteschi, mentre la tesi dell'inclusione razionale, in opposizione formale al solo Vázquez, va certo ben oltre il testo di Tommaso, data la difficoltà di reperirvi elementi che potessero decidere univocamente della questione. Su quest'ultimo punto, anzi, è significativa la posizione dei tomisti sei-settecenteschi: la tesi dell'inclusione razionale fra gli attributi, così come essa verrà codificata da Giovanni di san Tommaso, Pierre Labat, Jean-Baptiste Gonet, Charles Billuart, ed è ancora oggi studiata sulla manualistica aristotelico-tomista, è eredità consegnata direttamente, al tomismo di scuola, non da Tommaso, bensì da Suárez.

Il successo ricevuto dalla soluzione fornita da Suárez ai due problemi che si sono visti è dato che, a mio avviso, contribuisce a spiegare alcune opzioni teoriche del pensiero di Descartes. Mostrerò in quel che segue come, definendo l'infinito attraverso il perfetto ed affermando l'inclusione concettuale degli attributi, il filosofo francese operi, in un certo senso, una scelta di campo a favore di Suárez.

In un certo senso, dicevo. Rilevando una tale continuità fra Suárez e Descartes, non ho, infatti, inteso ridurre il pensiero cartesiano ad un sincretismo di ispirazione suáreziana. Alla ricostruzione delle polemiche sulla ragione formale dell'infinità di Dio e sull'inclusione reciproca degli attributi[15], quale sfondo culturale entro cui si colloca la riflessione cartesiana, ed all'individuazione di una convergenza obiettiva con Suárez nelle rispettive soluzioni[16], ho fatto seguire la proposta di una determinazione del punto preciso in cui il pensiero di Descartes si sganciava dal retroterra suáreziano[17].

La ricostruzione storica, così, ha lo scopo non di limitare, bensì di enfatizzare, proprio cogliendone la misura, l'originalità di Descartes; ossia, come si accennava, il superamento compiuto nei confronti di Suárez. Il successo delle soluzioni suáreziane contribuisce a spiegare le scelte filosofiche di Descartes, ma non le determina.

In effetti, il superamento cartesiano di Suárez si rivela radicale: Descartes non si limita a sviluppare i presupposti suáreziani, ma prende le mosse da essi per modificarne il significato. L'assunzione dell'identità fra infinito e perfetto e della tesi dell'inclusione vanno, così, a ricevere, nel pensiero cartesiano, un significato completamente differente da quello che tali tesi avevano in Suárez.

Il superamento compiuto da Descartes nei confronti di Suárez può essere caratterizzato nei termini in cui, alcuni anni fa, Giorgio Tonelli, descriveva un certo genere di originalità filosofica: "Esiste ancora un altro genere molto importante di originalità, accanto al semplice sviluppo o alla semplice integrazione che si limitano ad aggiungere qualche particolare senza modificare in maniera apprezzabile l'insieme; esiste il caso in cui la nuova formulazione, qualunque ne sia l'origine, produce una nuova struttura globale (che modifica nello stesso tempo il valore degli elementi in precedenza impiegati)…Ci troviamo allora in presenza di un evento che può trovare spiegazione, o meglio analogia, unicamente con certi fenomeni osservati negli studi sull'intelligenza effettuati dalla *Gestaltpsychologie*"[18].

In questo modo, l'assunzione, da parte di Descartes, di certi elementi ereditati dalla tradizione scolastica, come l'identità fra infinito e perfetto e la tesi dell'inclusione reciproca fra gli attributi è, insieme, una modificazione di codesti elementi all'interno di una nuova struttura globale.

Si vedrà come una dottrina ben precisa specifichi la novità cartesiana, determinando una risemantizzazione dell'identità fra infinito e perfetto e dell'inclusione reciproca: la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio.

L'affermazione, da parte di Descartes, di una conoscenza chiara e distinta di tutto ciò che è percepibile in Dio – o, in altri termini, l'affermazione della conoscenza chiara e distinta delle strutture intelligibili che costituiscono l'idea di Dio, e cioè la pluralità delle perfezioni ed il loro grado intensivo – consente, infatti, di pensare come *integrale* l'identità fra infinito e perfetto e come *esplicita* l'inclusione reciproca fra gli attributi; che è quel che Suárez aveva sempre negato.

---

[15] Su cui cfr., *infra*, Parte I, Cap. 1; risp., Parte II, Cap. 1.
[16] Su cui cfr., *infra*, Parte I, Cap. 2; risp., Parte II, Cap. 2.
[17] Cfr., *infra*, Parte I, Cap. 3; risp., Parte II, Cap. 3.
[18] G. TONELLI, *Da Leibniz a Kant*…, p. 298.

Per i motivi che ho cercato di enucleare, il rischio di allargare indebitamente il quadro delle fonti cartesiane - qui così vivo nell'utilizzazione di una serie di testi la cui conoscenza, da parte di Descartes, non è certo dimostrata, ma neppure presunta - m'è sembrato utile correre comunque.

Però, la ridondanza che affligge il presente lavoro nell'utilizzazione delle fonti primarie ritorna anche, sotto altra forma, nell'analisi interna: alcuni testi cartesiani sono da me richiamati più volte, e più volte commentati, ogni volta da una prospettiva differente. Così, ad esempio, il passaggio sulla somma verità materiale dell'idea di Dio è commentato sia nella Parte I, sia nella Parte II.

Ritengo che un tale approccio sia giustificato dalla natura stessa del testo di Descartes, soprattutto quello delle *Meditationes*, dove in alcuni passaggi si sovrappongono tacitamente elementi teorici distinti. Nello specifico, al brano sulla somma verità materiale Descartes assegna almeno due funzioni teoriche: da un lato, quella che esso svolge esplicitamente, di fondazione dello slittamento semantico della nozione di ente sommamente perfetto; dall'altro, quella che esso disimpegna, in attesa dell'entrata in gioco dell'attributo dell'*unitas*, di unificazione delle perfezioni divine; e, insieme a queste due funzioni teoriche, in quelle stesse righe si precisa la tesi della somma chiarezza e distinzione dell'idea di Dio, che è il nucleo fondante, a mio avviso, sia dell'identità fra infinito e perfetto, sia dell'indistinzione degli attributi.

Si giustifica così un certo andamento espositivo del lavoro, prima fra tutte la reiterazione, che potrà forse sembrare ossessiva, di certi passaggi, soprattutto di *Meditatio III*; reiterazione guidata, nelle mie intenzioni, dal tentativo di evidenziare i differenti elementi che la pagina cartesiana addensa, ma che l'interprete deve enucleare separatamente per far sprigionare la ricchezza del testo.

Ho preso il passaggio sulla somma verità materiale come un esempio. Si tratta, però, di un esempio paradigmatico, poiché è proprio in quel passaggio che la presente indagine, come si accennava, individua la pietra angolare della discussione cartesiana su Dio, almeno per ciò che concerne le due problematiche qui trattate: la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio.

Eppure, letterariamente, il pezzo sulla somma verità materiale è presentato da Descartes non come parte integrante della dimostrazione dell'esistenza di Dio, bensì come replica ad una possibile obiezione: che l'idea da cui muove la prova sia materialmente falsa. Proprio qui, però, mi preme fare un ultimo avvertimento, relativo all'esposizione delle *Meditationes*, in particolare allo statuto di queste obiezioni che il meditante rivolge a se stesso.

A parte il fatto che sempre, come nel caso presente, la risposta ad un'obiezione è in se stessa decisiva per sorreggere dall'esterno una prova; a parte ciò, dicevo, nelle *Meditationes*, la risposta ad un'obiezione è solo apparentemente un sostegno estrinseco, ancorché essenziale, ma costituisce parte integrante della stessa procedura argomentativa. Le parole, relative alla seconda dimostrazione *a posteriori* di *Meditatio III*, di uno dei primi commentatori di Descartes, Schotanus, sono in questo senso illuminanti: "Per modum autem objectionis connectit sequentia antecedentibus, ut artificiosissimè demonstrationum catenam nectat"[19].

Obiezioni e risposte sono parti integranti della catena dimostrativa, elementi di connessione di ciò che precede a quel che segue. Così, scorrendo rapidamente *Meditatio III*, si vede che dottrine cruciali sono introdotte come risposte ad obiezioni: non solo la tesi dell'idea di Dio come *vera idea* (e quella, precedente, dell'idea di Dio come *idea vera*), ma anche la determinazione dell'infinità di Dio secondo il grado supremo della perfezione intensiva e la tematizzazione dell'*unitas* divina come inclusione esplicita degli attributi; ossia, come si vedrà, l'identificazione fra infinito e perfetto e, rispettivamente, l'indistinzione razionale fra gli attributi.

Per il sostegno allo studio da cui nasce questa tesi, il "grazie" più forte va ai miei genitori, Maria Franca e Ivano; alla Professoressa Giulia Belgioioso ed al Professor Ettore Lojacono; al mio maestro, il Professor Alberto Boccanegra.

Ringrazio, infine, Siegrid Agostini e Francesco Marrone, che mi sono stati di grande aiuto negli ultimi ritocchi.

[19] J. SCHOTANUS, *Analysis Exegetica…*, p. 108.

PARTE I

IDEA ENTIS SUMME PERFECTI ET INFINITI

La tesi dell'idea chiara e distinta di Dio costituisce, all'interno del progetto filosofico delle *Meditationes*, un momento essenziale: è in quanto chiara e distinta, infatti, che l'idea di Dio è una *idea vera*[1]. Si tratta di un'acquisizione necessaria, quest'ultima, alla dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio: se materialmente falsa, infatti, l'idea di Dio potrebbe essere prodotta dal nulla[2]; da nessun'altra idea (ossia, secondo Descartes: in nessun altro modo) sarebbe, allora, possibile l'inferenza di una causa diversa dall'*ego*[3].

Sola restat idea Dei (AT VII 45, l. 9). Questo privilegio che l'idea di Dio ha rispetto a tutte le altre idee recensite dal meditante deriva dal suo contenuto obiettivo, che è infinito: "Quamvis substantiae quidem in me idea sit ex hoc ipso quòd sim substantia, non tamen idcirco esset ideae substantiae infinitae, cùm sit finitus, nisi ab aliquâ substantiâ, quae revera esset infinita, procederet"[4]. Senonché, trovandosi poi di fronte all'obiezione che l'idea di Dio sia, appunto, materialmente falsa, ed argomentando, di contro, a partire dalla sua chiarezza e distinzione, Descartes esemplifica quest'ultima nota richiamando non solo l'infinito, ma anche il perfetto: "Est, inquam, haec idea entis summe perfecti & infiniti maxime vera" (*Meditatio III*, AT VII 46, ll. 11-12).

L'occorrenza di questo sintagma complesso, *perfectus & infinitus*, avviene, dunque, nelle *Meditationes*, in un luogo teoricamente centrale; il che spiega come, da sempre, la letteratura critica abbia insistito su di esso.

Certo, il fatto che Descartes leghi, come in un'endiadi, l'infinito ed il perfetto, fa immediatamente pensare alla posizione di un'identità: questa, almeno, fu l'impressione che, sin dall'inizio del secolo, ebbero gli interpreti, a partire da quello che è stato definito come l'inizio di un nuovo orientamento nella ricerca cartesiana[5], e cioè le *Système de Descartes* di Octave Hamelin[6]; ciò, del resto, perfettamente in linea, da un lato, con quella che fu l'esegèsi dei primi lettori in assoluto delle *Meditationes*, gli obiettori[7] e, dall'altro lato, con l'orientamento prevalente nel razionalismo moderno e nel cartesianismo di scuola[8]. Discussioni più recenti hanno, però, messo in luce il carattere *problematico* della determinazione dei rapporti fra infinito e perfetto: mi riferisco soprattutto all'interpretazione di Jean Luc Marion che, nel 1986, in modo profondamente innovativo[9], ha teorizzato l'incompatibilità fra i due attributi[10]. Il merito di questa lettura sta nell'aver evidenziato la complessità del nesso che, nel pensiero di Descartes, lega l'infinito al perfetto; ciò,

---

[1] *Meditatio III*: "Cùm maxime clara et distincta sit, et plus realitatis objectivae quàm ulla alia contineat, nulla est per se magis vera, nec in quâ minor falsitatis suspicio reperiatur" (AT VII 46, ll. 8-11).

[2] *Meditatio III*: "…materialiter falsam esse, ideoque a nihilo esse posse" (AT VII 46, ll. 5-6).

[3] *Meditatio III* (AT VII 45, ll. 9-11).

[4] *Meditatio III* (AT VII 45, ll. 19-22).

[5] Da J.-R. ARMOGATHE, *L'odissea delle Meditazioni*…, p. 4.

[6] Cfr. O. HAMELIN, *Le système*..., p. 227 (che però parla anche di una mutua subordinazione fra i due attributi; cfr. pp. 227-228). Ma cfr. già L. LIARD, *Descartes*..., p. 190. Successivamente, cfr. A. KOYRÉ, *Essai sur l'idée de Dieu*…, p. 140; É. GILSON, *L'esprit*..., tr. it, pp. 67; 69; H. BIRAULT, *Essai sur les attributs*…, p. 38; J. MARITAIN, *Le songe*...,p.328,nota 48 (a pp. 240-241, però, infinito e perfetto sono opposti; cfr. *infra*); V. LAZZERONI, *La formazione*..., p. 181; H. GOUHIER, *La pensée métaphysique*..., p. 191; C. FABRO, *Introduzione all'ateismo*..., p. 38; J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première*..., p. 313.

[7] I quali utilizzano la nominazione di Dio come *ens perfectissimum* a proposito della prima prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio III* che, alla lettera, muove dalla *substantia infinita* (AT VII 45, l. 21). Cfr. *Primae Responsiones*: "Itaque permittamus, aliquis claram distinctaque ideam habeat *entis summi & perfectissimi*…" (AT VII 97, ll. 17-18, corsivo mio); *Secundae Responsiones*: "Ex ideâ summi entis, quam a te minime produci posse contendis, audes concludere necessitatem existentiae *summi entis*, a quo solo possit esse illa idea, quae tuae menti obversatur" (AT VII 123, ll. 7-10).

[8] In cui è indubbia la tendenza ad unificare infinito e perfetto, come ricordava, a proposito, di Spinoza, Malebranche e Leibniz, J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II*..., pp. 254-261. La medesima tendenza, registrata da A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis*…, p. 239, nota 47, nel cartesianismo olandese. Per Marion, comunque, la tensione fra infinito e perfetto si manterrebbe anche in cartesiani quali La Forge, Clauberg, Desgabets (*Questions cartésiennes II*..., pp. 250-253)

[9] Prima ancora, comunque, cfr. É. BOUTROUX, *De Veritatibus aeternis*..., tr. fr., p. 59 (dove però l'opposizione è fra perfezione ed infinità *della potenza* divina).

[10] J.-L. MARION, *Sur le prisme*..., pp. 276, ss. Dopo Marion, oppongono infinito e perfetto, P. MAGNARD, *La fonction "Dieu"*..., p. 200; V. CARRAUD, *Descartes appartient-il*…p. 161. Una posizione simile in J.-L. CHÉDIN, *Infini et subjectivité*…, per cui l'infinito trascende l'ente e non è determinato (p. 237). Storicamente, il primo autore, a mia conoscenza, a rivendicare la finitezza della nozione di ente, ma in funzione anticartesiana, nella denuncia della contraddittorietà della nozione di ente ifinito, era stato J. CARAMUEL LOBKOVITZ, *Animadversiones in Meditationes*…, In Meditat. III: "Addit vocem Infinitas…esse purum ens linguae…Finitum enim et ens convertuntur, et implicat dari Ens quod infinitum sit" (p. 202). Attribuiva a Descartes una tensione tra infinito e perfetto A. DEL NOCE, *Riforma cattolica*…, p. 241, discutendo J. LAPORTE, *Le cœur et la raison*…, pp. 109-110; ciò, però, all'interno di una differente – anzi, opposta - accezione dei termini in questione, in cui è il perfetto ad identificarsi con Dio, a differenza, appunto, dell'infinito (il quadro problematico è quello dell'opposizione pascaliana – anticartesiana - dell'infinito a Dio, ribadita, di recente, da V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*…, p. 447).

naturalmente, a prescindere dalla sua correttezza, subito messa in questione, da più fronti, in nome di quell'identità su cui, come si è detto, aveva, invece, da sempre insistito la letteratura critica[11].

In tal modo, la determinazione del nesso fra infinito e perfetto nella filosofia di Descartes è divenuta un effettivo problema storiografico, che è andato via via allargandosi e specificandosi in una serie di questioni collaterali, prime fra tutte quella del rapporto con i fondamenti teorici del pensiero cartesiano e quella delle sue fonti storiche.

Quanto al primo punto, la tesi dell'incompatibilità oppone i due attributi secondo il parametro dell'incomprensibilità, che rende l'infinito iperbolicamente superiore al perfetto, mera espressione della riduzione di Dio al rango della comprensibilità matematica[12]. Di contro, gli assertori della compatibilità, ridimensionata l'istanza dell'incomprensibilità[13], argomentano a favore dell'identità o facendo leva sulla necessità, che percorre il pensiero cartesiano tutto, di distinguere l'infinito dall'indefinito[14], o, comunque, sull'esigenza, specificamente emergente in *Meditatio III*, di una fondazione della teologia affermativa che solo la risoluzione dell'infinito al perfetto può garantire[15].

Per ciò che attiene, poi, alle fonti storiche, l'incompatibilità fra infinito e perfetto andrebbe ricondotta, secondo Marion, alla compresenza di due tradizioni teologiche confliggenti, e cioè l'occamismo (perfezione) e lo scotismo (infinità)[16]. Questa, però, sarebbe una tensione solo apparente, secondo quei sostenitori della compatibilità che fanno rientrare la posizione cartesiana all'interno della direzione fondamentale percorsa dalla tradizione teologica cristiana nel suo complesso, in contrapposizione alla cultura greca ed alla coincidenza, che in questa si teorizzava, fra infinità ed imperfezione da un lato, e finitezza e perfezione dall'altro[17]; assai convincentemente, poi, ha argomentato a favore dell'incompatibilità chi, in modo

---

[11] Fra le più significative reazioni contro l'interpretazione di Marion cfr. P. CLAYTON, *Descartes and Infinite...*, passim; Idem, *Das Gottesproblem...*, pp. 43-101; K. WINKLER, *Descartes and the Names...*, passim; A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis...*, pp. 235 ss.; J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil...*, pp. 158; 165.

[12] J.-L. MARION, *Sur le prisme...*, pp. 280-281; *Questions cartésiennes...*, p. 104, certo, qui molto lontano dalla tesi di F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique...*, pp. 226-227, per cui anche nella prova *a priori* dell'esistenza di Dio è sull'infinità che Descartes fa leva (ciò, nel quadro di un'interpretazione unitaria delle prova dell'esistenza di Dio, ribadita anche in Idem, *Science et métaphysique...*, p. 105; *Descartes...*, pp. 107 ss.). Curioso come, invece, l'interpretazione di Marion sia stata anticipata da un assertore dell'identità fra infinito e perfetto (cfr. *supra*) quale J. MARITAIN: la teodicea cartesiana ha un doppio centro di gravità che, nella linea dell'idea dell'infinito, tende all'equivocità ed all'agnosticismo, mentre sulla linea del perfetto, tende all'univocità ed all'ontologismo (*Le songe...*, p. 241). Si noterà, però, come nell'interpretazione marioniana si dissolva alla radice l'omologazione, pienamente operante in Maritain, dell'incomprensibilità all'agnosticismo (ma, su questo tema, cfr., *infra*, Parte I, Cap. 3).

[13] P. CLAYTON, *Descartes and Infinite...*, p. 143; A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis...*, p. 239 (soprattutto in base ai passi richiamati alle note 43 e 44).

[14] J.-M. BEYSSADE, *La philosophie prèmiere...*, p. 312; P. CLAYTON, *The Theistic Argument...*, p. 7 e, soprattutto, A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis...*, pp. 237-238. Ma cfr. già O. HAMELIN, *Le système...*, p. 230.

[15] K. P. WINKLER, *Descartes and the Names...*, p. 462, nota 28.

[16] J-L. MARION, *Sur le prisme...*, pp. 257 ss.

[17] J. MARITAIN, *Le songe de Descartes...*, p. 328, nota 148; P. CLAYTON, *Descartes and Infinite Perfection...*, pp. 141-142; É. GILSON, *L'esprit...*, tr. it, pp. 65 ss.; B. ROCHOT, *L'infini cartésien...*, pp. 36-37 ; H. GOUHIER, *La pensée métaphysique...*, p. 191.

certo più documentato rispetto a queste generiche omologazioni, ha proposto di collegare la concezione cartesiana ad un orientamento specifico di questa tradizione, e cioè quello scotista-suareziano[18].

Ritengo che il riferimento alle fonti scolastiche costituisca senz'altro l'approccio più fecondo al pensiero cartesiano, quando - s'intende - si tratti di ricostruire il significato di nozioni che proprio all'interno di quella tradizione culturale erano state codificate: tale è, appunto, il caso degli attributi dell'infinità e della perfezione, da sempre al centro delle discussioni teologiche e filosofiche. E, certo, non c'è dubbio che, in quest'ottica, sia proprio su Suárez che si debba insistere, almeno inizialmente.

Tutto il nodo della difficoltà sta, però, nella determinazione delle particolari modalità entro cui si costituisce il rapporto di Descartes con Suárez; ciò, non solo per quanto attiene agli elementi di novità introdotti dal filosofo francese, ma anche per quel che riguarda la continuità che ne lega la riflessione a quella suáreziana. Come si accennava, restringere a Suárez il quadro delle fonti cartesiane può essere limitante, perché rischia di condurre ad un isolamento della riflessione suáreziana dalle problematiche filosofiche e teologiche che agitavano la scolastica del tempo ed entro la quale siffatta riflessione si era costituita.

Ora, allorché Descartes componeva le *Meditationes*, era ancora in corso, nella scolastica dell'età moderna, un acceso dibattito, di cui Suárez era stato forse il principale protagonista, ma proprio nello sforzo di imporre la sua soluzione rispetto a quelle alternative: il dibattito sulla *ratio formalis* dell'infinità di Dio. Ritengo che sia proprio all'interno di questo dibattito che vada inscritta la riflessione cartesiana sui rapporti fra infinito e perfetto. Per verificare una tale ipotesi ermeneutica si tratterà, in primo luogo, di ricostruire codesto dibattito (capitolo 1) e, in secondo luogo, di delineare la concezione cartesiana, facendo emergere prima gli elementi di continuità (capitolo 2), poi quelli di opposizione (capitolo 3) nei confronti della cultura scolastica.

[18] A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis*..., pp. 238-239.

CAPITOLO I

MODUS PERFECTIONIS A NOBIS EXPOSITUS CONVERTITUR CUM INFINITATE RECTE DECLARATA

§ 1. Preambolo: da Tommaso a Suárez

Quando, nel 1597, Francisco Suárez dava alle stampe le *Metaphysicae Disputationes*, la *Summa* di Tommaso d'Aquino aveva da tempo soppiantato, in gran parte delle facoltà teologiche d'Europa, grazie all'opera di rinnovamento degli studi decisa da Francisco de Vitoria a Salamanca, e poi diffusasi ad Alcalá, Valladolid, Siviglia, Roma, Parigi, Lovanio, Ingolstadt, Praga, Coimbra ed in molti altri luoghi ancora, le *Sentenze* di Pietro Lombardo come libro di testo[1]. La dimostrazione dell'infinità di Dio avanzata da Tommaso nella *quaestio* VII della *Prima Pars* rappresenta il punto di partenza anche per la riflessione suáreziana della *sectio II* della trentesima delle *Disputationes*.

Suárez presenta la prova avanzata da Tommaso in *Summa Theologiae*, q. 7, a. 1 come il modello della dimostrazione *a priori* dell'infinità di Dio[2]. Rispetto alla prova *a posteriori*, che Suárez riconduce ad Aristotele, la dimostrazione di Tommaso si configura, infatti, come una deduzione: la deduzione - si intende - di un certo attributo, nel caso specifico l'infinità, a partire da un altro[3].

In Tommaso, l'attributo a partire dal quale l'infinità è dedotta è la semplicità. Nella dimostrazione della *Summa*, infatti, Dio è infinito sulla base della negazione della composizione reale di essenza ed essere, costitutivo ultimo dell'attributo della semplicità: l'essere divino è infinito in quanto identico all'essenza[4] e, quindi, non ricevuto in altro e, per conseguenza, non limitato.

In effetti, una volta stabilito che una cosa è detta infinita in quanto non finita[5], si dovrà, per dimostrare l'infinità divina, individuare la natura della limitazione ed escluderla da Dio. Ora, la limitazione è duplice e reciproca: la forma limita la materia e la materia limita la forma[6]. Da un lato, infatti, la materia, in se stessa infinita in quanto in potenza rispetto a molteplici forme, è limitata dalla forma che la contrae ad una particolare determinazione[7]; dall'altro lato, la forma, in se stessa comune *ad multa*, è limitata dalla materia che la rende forma di una particolare *res*[8].

La struttura di queste due limitazioni è, tuttavia, differente: attraverso la limitazione prodotta dalla forma, infatti, la materia, in se stessa priva di determinazioni, viene perfezionata[9]; invece, la limitazione che la

---

[1] Cfr., ora, M. ANDRÉS MARTIN, "La teologia en el siglo XVI…", I, p. 598.

[2] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 2, n. 18: "Superest dicendum breviter de alia via demonstrandi infinitatem Dei a priori ex aliquo ejus atributo prius demonstrato. Et hoc modo probat D. Thom., 1 p., q. 7, a. 1 Deum esse infinitum" (*Opera Omnia* XXVI, p. 70 col. 1).

[3] *Ibid.*, n. 2: "Potest autem probar haec conclusio duplici modo supra posito, scilicet vel ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius demonstrato de Deo" (p. 64 col. 2).

[4] Come dimostrato nell'art. 4, "Utrum in Deo sit idem essentia et esse" della questione 3, *De Dei simplicitate* (p. 17 coll. 1-2).

[5] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1: "Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum" (p. 32 col. 1).

[6] *Ibid.*: "Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam"

[7] *Ibid.*: "Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas: sed cum recipit unam, terminatur per illam". La presente indagine non si soffermerà su questa limitazione, che la scuola domenicana terrà sempre ferma. Per un esempio, cfr. G. BUSTI, *Quaestiones, tum Philosophicae, tum Theologicae…*, Quaestio de individuationis principio…: "Nulla enim potentia passiva, ut est potentia materiae, limitationem, determinationem, ac signationem recipit, nisi per actum aliquem in ipsa receptum, ut clare testatur D. Thom. Prima parte q. vii. art. i" (p. 65).

[8] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1: "Forma vero finitur per materiam, inquantum forma, in se considerata, communis est ad multa: sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei" (p. 32 col. 1).

[9] Naturalmente, Tommaso presuppone la tesi, sviluppata in precedenza, per cui la perfezione consiste nell'atto: "Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actum" (*Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1; p. 21 coll. 1-2). Alla base di una tale assunzione sta la definizione di perfetto come ciò cui nulla manca: "Perfectum dicitur, cui nihil deest, secundum modum suae perfectionis" (*Ibid.*, col. 2). Si tratta, naturalmente, della definizione che si trova nel Libro V della *Metafisica* di Aristotele, largamente accettata nella Scolastica Moderna: cfr. (cito a caso) F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 2, n. 18 (*Opera Omnia* XXVI, p. 60 col. 2); F. SUÁREZ, *Tractatus de Divina Substantia …*, Lib. I, c. 8, n. 1 (*Opera Omnia* I, p. 22 col. 2); A. RUVIUS, *Commentarii in de Caelo …*, Lib I, c. 1 (p. 6); I. MALDERUS, *Meditationes Theologicae…*, Pars I, Primus Dies (pp. 2; 5); Claudius TIPHANUS, *Declaratio ac defensio…*, Caput XII (p. 62).

materia impone alla forma, lungi dal perfezionarla, ne contrae la *amplitudo*; in questo senso, mentre l'infinità della forma è perfetta (*ratione perfecti*), l'infinità della materia è imperfetta (*ratione imperfecti*)[10].

Ora, ciò che è massimamente formale è l'essere stesso; ma, appunto, l'essere di Dio è sussistente, in quanto non ricevuto in altro. Per conseguenza, Dio è infinito e perfetto:

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est ; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus[11].

Questa, rileva Suárez, è l'interpretazione dei discepoli di Tommaso, che ritengono fondata la dimostrazione della *Summa* sulla tesi della distinzione reale, nelle creature, fra essenza ed essere: "Cujus rationis vim putant discipuli D. Thomae fundari in hoc quod in Deo non distinguitur ex natura rei esse ab essentia, in creaturis distinguatur"[12]. In forza di questa identità, infatti, l'infinità di Dio resta dimostrata a partire dalla premessa per cui l'essere può essere limitato solo in quanto ricevuto in un'essenza finita e, reciprocamente, che l'essenza può essere limitata solo in quanto capace di ricevere un essere finito, secondo il principio della limitazione dell'atto per la potenza e della potenza per l'atto[13]. In questo modo, almeno, ricorda Suárez, hanno formulato l'argomento tomista Cajetano, Ferrararese e Capreolo, difendendolo dalle critiche di Scoto e di Pietro Aureolo[14].

Nonostante il modo in cui Suárez presenta l'esegèsi del testo della *Summa* da parte del tomismo di scuola, la lettura dei seguaci di Tommaso era complessivamente corretta e fedele. Quando Tommaso sostiene, qui nella *Summa*, che l'essere di Dio è infinito in quanto non ricevuto in altro, egli sta implicitamente applicando a quello specifico atto che è l'*esse* il principio della limitazione dell'atto attraverso la potenza, espressamente operante, ad esempio, nella *Summa contra Gentiles*:

Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est, quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis[15].

È nella formulazione di questo principio che si specifica l'originalità di Tommaso rispetto ad Aristotele, in cui la funzione della coppia atto/ potenza è ristretta alla spiegazione del processo del mutamento[16]. Ora, l'applicazione - su cui ruota la dimostrazione dell'infinità di Dio - di siffatto principio all'atto di essere presuppone un'altra tesi, anch'essa specificamente tomista: la distinzione reale, nelle creature, fra essenza ed essere. Solo l'ammissione di una tale distinzione consente di affermare come costitutiva dell'ente finito *in quanto tale* la composizione di potenza ed atto[17] e, per conseguenza, di garantire

---

[10] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1: "Materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti, est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur: unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam. Habet rationem perfecti" (p. 32 col. 1).

[11] *Ibid.* Quel "ut ex superioribus patet", riferito a "maxime formale", esso rimanda senz'altro, a *Summae Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3um: "Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum"; nell'obiezione si argomentava l'imperfezione dell'*ipsum esse*, cioè di Dio, per mezzo del riconoscimento dell'imperfezione dell'*esse*, "communissimum, et recipiens omnium additiones" (p. 21 col. 2).

[12] F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, XXX, sectio 2, n. 18 (*Opera Omnia* XXVI, p. 70 col. 1).

[13] *Ibid.*: "Existimantque nullum esse finiri aut limitari, nisi quatenus in essentia finita recipitur, et e converso essentiam esse finitam, quatenus est capax finiti esse; nam et actus per potentiam, et potentia per actum invicem limitari possunt in diversis generibus causarum. Ita ergo concludunt, esse divinum, quod omnino irreceptum est, esse infinito".

[14] *Ibid.*: "Atque hoc modo intelligunt hanc rationem Cajet. Ibi, et Capreol., in 1, dist. 43, q. 1, art. 1, et Ferrar., 1 cont. Gent., c. 43, eamque defendunt ab impugnationibus Aureoli, dicta d. 43, et Scoti in 1, d. 2, q. 1".

[15] THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Lib. I, c. 43 (p. 53 col. 2).

[16] Cfr. W. NORRIS CLARKE, *The Limitation of act*..., p. 191. Per una formulazione scolastica di codesto principio cfr., ad esempio, COLLEGIUM SALMANTICENSIS, *Cursus Theologicus*..., Tract. I, disp. 1, dubium 1, § 4, n. 21: "Cùm unumquodque limitetur per suum oppositum, ut actus per potentiam, oportet limitationem, & coarctationem actus, qualis est natura specifica respectu individuorum, fieri etiam per oppositum, scilicèt per potentiam, aut materiam" (p. 18 col. 2). Nell'esegèsi tomista contemporanea, ha, invece, ridimensionato l'importanza della limitazione per composizione, a favore della limitazione formale, L.-B. GEIGER, *La partecipation*..., pp. 392-395 (su questa linea, di recente, Rudi A. Te VELDE, *Participation & Substantiality*..., p. 151). *Contra*, giustamente, nella riconduzione della limitazione alla composizione, C. FABRO, *La nozione metafisica*..., pp. 20-23; *Partecipazione e causalità*..., pp. 49-57. Non del tutto pertinentemente, dunque, B. MONTAGNES cercava di contrapporre le due teorie della limitazione come due possibili opzioni interne alla filosofia dell'essere tomista (*La doctrine de l'analogie*..., pp. 160-161): l'interpretazione di Geiger, infatti, conduce al di fuori delle categorie del tomismo ortodosso, aprendo direttamente al principio scotista-suáreziano della limitazione dell'atto (C. FABRO, *Partecipazione e causalità*..., p. 50). A ragione, allora, Leo J. ELDERS, *The metaphysics of being*..., pp. 168-169 insiste di nuovo, ora, richiamandosi a Norris-Clarke, sul principio della limitazione dell'atto attraverso la potenza.

[17] Cfr., fra i vari testi, THOMAS DE AQUINO, *De Spiritualibus creaturis*, q. unica, art. 1: "In quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum, et cum quaelibet res participet per asimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam" (*Quaestiones Disputatae*, II, p. 371 col. 1).

l'applicazione del principio della limitazione dell'atto per la potenza alla *totalità* delle creture, riservando l'infinità al solo Dio. In effetti, negli angeli non si dà composizione di atto e potenza nell'ordine dell'essenza materiale; ed in questo senso essi risultano infiniti *secundum quid*; la distinzione fra essenza ed esistenza, cui essi, però, sono strutturalmente vincolati, come ogni altra creatura, vi introduce una composizione di atto e potenza nell'ordine entitativo che li rende *simpliciter* finiti, a differenza, appunto, di Dio; che è quel che chiarisce l'articolo successivo di questa questione settima della *Summa Theologiae*[18].

Pace Suárez, avevano dunque ragione Capreolo, Cajetano e Ferrarese, a individuare il fondamento teorico della dimostrazione della *Summa Theologiae* nella distinzione reale fra essenza ed esistenza nella creatura; d'altro canto, solo questa esegèsi consentiva, dal loro punto di vista, di superare le obiezioni che, nel frattempo, erano state mosse alla dimostrazione di Tommaso.

Nel 1596, l'anno precedente la prima edizione delle *Metaphysicae Disputationes*, era stato ripubblicato, a Roma, il commento al primo libro delle *Sentenze* di Pietro Aureolo; e proprio a codesto commento, in particolare alla distinzione LXIII, si richiama, ora, Suárez. Aureolo aveva sostenuto, nell'articolo primo, una radicale teoria della limitazione intrinseca, affermando che la forma non può essere, per sé, indifferente alla finitezza e, in quanto tale, bisognosa di un principio estrinseco di limitazione: se, infatti, essa fosse così indifferente, potrebbe essere resa infinita da una potenza infinita; ciò che, però, è secondo Aureolo impossibile, dato che, ad esempio, Dio non potrebbe rendere infinita la forma della pietra[19]. In questo modo, sono escluse sia la potenza attiva, sia la potenza passiva (materia) dai principi costitutivi della limitazione della forma, infinita non realmente, ma solo nel senso della predicabilità logica:

> Ergo non indiget materia, aut alio extrinseco ad hoc, quòd limitetur, solum enim per hoc forma illimitata dicitur; quia potest intelligi, ut communis, & praedicablis, & idem contingit de materia in conceptu specifico; in re autem quodlibet est per se limitatum, cum neutrum eorum sit per se universale[20].

Aureolo era stato il bersaglio, anche su questo punto, di quell'opera di apologetica tomista[21] che intendevano essere le *Defensiones Theologicae* di Johannes Capreolus[22]. Ciò che, però, rendeva problematica la difesa della dimostrazione della *Summa*, per ciò che stava alle spalle di Suárez (che richiamava espressamente anche Capreolo) era il fatto che contro di essa, e già prima di Aureolo, si era mosso anche Scoto.

Nella distinzione seconda del primo libro dell'*Ordinatio* Scoto aveva sostenuto come non valido l'argomento di Tommaso: "Haec ratio non valet"[23]. L'invalidità della prova della Summa risiede, secondo Scoto, nella falsità della premessa che lo comanda: la tesi della limitazione della forma attraverso la materia. Per Scoto, infatti, ogni *entitas* possiede un grado intrinseco di perfezione in cui essa è finita o infinita:

> Quaelibet entitas habet intrinsecum sibi gradum suae perfectionis, in quo est finitum si est finitum et in quo infinitum si potest esse infinitum, et non per aliquid accidens sibi[24].

Ogni forma finita, secondo Scoto, è in sé finita prima di essere ricevuta e terminata nella materia: *Forma finita prius est in se finita quam finiatur ad materiam*[25]. Non è che la materia non limiti la forma, ma codesta limitazione è per natura subordinata alla limitazione intrinseca: "Secunda finitas praesupponit primam, et non causat eam"[26]. In realtà, conclude seccamente Scoto, ogni forma finita è finita indipendentemente dal rapporto con l'essenza:

> Breviter dico unam propositionem, quod quaecumque essentia absoluta finita in se, est finita ut praeintelligitur omni comparatione sui ad aliam essentiam[27].

---

[18] Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 2 (pp. 32 col. 1 – 33 col. 1).

[19] P. AUREULUS VERBERIUS, *Commentariorum in Primum Librum…*, Dist. XLIII, art. 1: "Illud, quod per nullam potentiam potest fieri illimitatum, immo semper remanet limitatum, non indiget extrinseco limitante, quoniam omne tale oportet esse limitatum ex natura sua, alioquin si esset indifferens, posset per aliquam potentiam trahi ad illimitationem in actu, cum non sit aliquid possibile sine agente, illud potente reducere ad actum. Sed manifestum est, quòd forma per nullam potentiam potest fieri illimitata; non enim Deus potest formam istius lapidis signati facere infinitam: ex quo patet, quòd ex se est finita." (p. 1002 coll. 1-2).

[20] *Ibid.* (p. 1002 col. 2).

[21] E non un commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, sulla cui forma, tuttavia, pur si articolano: lo sottolineava M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistleben…*, III, p. 375.

[22] J. CAPREOLUS, *Defensiones Theologiae…*, Lib. I, dist. XLIII, q. 1, art. 1 (II, p. 531 ss.).

[23] J. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, Lib. I, Dist. 2, Pars I, Quaestio 2 (in *Opera Omnia Studio et cura Commissionis Scotisticae…*, II, p. 211).

[24] *Ibid.* (II, p. 212)

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.* (II, pp. 212-213).

[27] *Ibid.* (II, p. 213). Per una formulazione della scolastica scotista cfr., ad esempio, HYERONIMUS DE MONTEFORTINO, *Duns Scoti Summa Theologica…*, q. 7, a. 1: "Quaelibet entitas habet intensivum gradum suae perfectionis, a

Come i seguaci di Scoto si richiameranno sempre all'argomento avanzato dal proprio maestro contro Tommaso[28], così, la replica dei tomisti non aveva tardato a farsi sentire: se Capreolo aveva fatto convergere la sua critica su Aureolo, è Scoto l'avversario di Cajetano e Ferrarese; e appunto a quest'ultimi si richiamerà Suárez, oltre che a Capreolo, come s'è detto, quali difensori della dimostrazione di Tommaso.

In realtà, per quanto le strategie argomentative seguite da Cajetano e Ferrarese non siano completamente sovrapponibili fra loro, né del tutto in linea, soprattutto nel caso di Cajetano, all'insegnamento del maestro, esse risultano, nondimeno, complessivamente fedeli al testo di Tommaso. In particolare, esse confluiscono in misura rilevante nelle modalità in cui, nelle loro strutture argomentative, si configura l'opposizione a Scoto, condotta attraverso la tematizzazione di una duplice distinzione, senz'altro presente, ancorché solo implicitamente, in Tommaso. La prima distinzione è fra infinità della forma ed infinità dell'essere: "Littera occulte sudistinguit infinitatem formalem in infinitatem *formae*, et infinitatem *esse* seu actus, qui est communior forma"[29]. In corrispondenza a questa duplicità della nozione di infinità si dà, poi, anche una duplicità della nozione di *potentia* e di *receptio*: in potenza, in effetti, può essere non solo la materia rispetto alla forma, ma anche l'essenza (costituita, appunto, dall'unità di forma e materia) rispetto all'essere; analogamente, la recezione – e con essa la *finitas* - può essere quella della forma nella materia e quella dell'essere nell'essenza[30]. Ora, la quantità di perfezione dell'essere può essere immaginata solo in quanto esso si applica a (dunque è ricevuto in) una certa natura:

> *Esse* secundum se perfectionem quandam dicit, sed non potest imaginari quantam perfectionem dicat, nisi alicui naturae intelligatur applicatum, puta sapientiae, aut Gabrielis, etc[31].

Così, il limite della perfezione dell'essere può essere immaginato solo se l'essere stesso è ricevuto in un soggetto; per questo, se esso non fosse in alcun modo ricevuto in altro, non avrebbe alcun termine essenziale[32]. Diverso, invece, il discorso per la forma, poiché è pensabile che essa sia limitata ad un certo grado di perfezione anche indipendentemente dall'unione con la materia:

> Forma autem, etsi secundum se perfectionem dicat, limitata tamen ad tantam perfectionem intelligi potest, etiamsi nulli materiae sit unibilis, ut de intelligentiis patet[33].

Cajetano può dunque distinguere due limitazioni: la *finitio*, che dà ragione di ciò che è finito (o infinito) *simpliciter* ed è quella che l'essenza opera nei confronti dell'essere; la *terminatio*, che dà ragione di ciò che è finito in senso relativo (*secundum quid*) ed è quella che la materia opera rispetto alla forma. Scrive Cajetano:

> Unde manifeste colligitur quam differens sit finitio esse per essentiam, aut e converso; et terminatio formae per materiam, vel e converso. Penes illam namque attenditur finitum vel infinitum *simpliciter*: penes istam vero, finitum et infinitum *secundum quid* tantum[34].

Se Tommaso – rileva Cajetano - è asceso dall'infinità della forma all'infinità dell'essere, è perché la forma e l'essere convengono *in ratione actus et receptibilis in alio* secondo una *identitas proportionalis* (cioè: l'essenza sta all'essere come la materia sta alla forma); a fronte di codesta identità, però, Tommaso ha senz'altro tenuto ferma la *diversa ratio* dell'essere dalla forma qualificandolo come "prima forma" e "formalissimum omnium"[35]. Da qui, allora, si comprende come l'argomentazione di Tommaso contenga implicitamente gli elementi che la sottraggono all'obiezione di Scoto: la limitazione che la materia opera nei confronti della forma, effettivamente in se stessa terminata ad un certo grado di perfezione, è una limitazione solo *secundum quid*, di natura differente da quella che l'essere riceve dall'essenza. Scrive Cajetano:

---

quo est finita, vel infinita in se, ut praeintelligitur prior omni comparatione sui ad aliam essentiam, a qua proinde ut accipere nequit gradum intrinsecum suae perfectionis, ita nec finitatem" (p. 161).

[28] Cfr., ad esempio, P. de AQUILA, *Super quatuor Libros…*, Lib. I, dist. XLII (f . 68, recto, col. 2 – verso col. 1).

[29] T. DE VIO CAJETANUS, *In Summam Theologiae*, I, q. 7, a. 1, n. 10 (p. 73).

[30] *Ibid.*: "Sicut enim duplex est actus, scilicet esse et forma, ita duplex est potentia receptiva, scilicet essentia et materia. Et ita duplex est receptio et irreceptio: et similiter duplex est finitas et infinitas: semper loquendo ex parte actus. Et sicut esse est actus alterius rationis a forma, et essentia est alterius ordinis potentia a materia (ut differentia compositionis ex esse et essentia, et ex materia et forma, ostendit), ita alterius rationis est receptio esse in essentia, et formae in materia: et similiter finitas esse per essentiam, et formae per materiam; et e converso finitas essentiae per esse, et materiae per formam" (p. 73 col. 2).

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.*

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.*

[35] *Ibid.*: "Verum, quia esse et forma conveniunt in ratione actus et receptibilis in alio, ideo ex finitate et infinitate formae, ad infinitatem et finitatem *esse* procedi potest. Et propterea littera, ad insinuandam identitatem proportionalem inter utriusque finitatem et infinitatem, ex forma ad esse ascendit : ad insinuandam vero diversam utriusque rationem, subsumpsit, non quod esse est *prima forma*, sed quod est *formalissimum omnium*".

Et ex his patet facile responsio ad obiecta Scoti. Dico enim *primo*, quod antecedens illud, *forma finitur per materiam*, non loquitur de finitate simpliciter, sed tali, scilicet penes terminos materiales: et propterea nihil obstat[36].

Cajetano aveva, in tal modo, indicato, nonostante alcune, peraltro rilevanti, ambiguità, su cui avremo modo di ritornare, la linea da seguire nella risposta a Scoto, che era quella della distinzione fra il piano dell'essere e quello della forma: lungo questa strada si muoverà anche Ferrarese, la cui argomentazione risulterà, peraltro, essere complessivamente più aderente al pensiero di Tommaso, più ferma nella negazione di una limitazione dell'essere antecedente la sua recezione in un soggetto; il che è subito evidente dalla prima delle premesse poste da Ferrarese alla sua confutazione di Scoto. Il principio della limitazione della forma per la materia vale solo per l'*esse* della forma e non, anche, per la sua *essentia specifica*, che è intrinsecamente – e cioè per la sua propria differenza specifica - limitata ad una certa specie e a un certo grado *gradus entium*:

Cum duo possumus in forma considerare, scilicet naturam specificam, et esse illi naturae debitum, cum dicimus formam limitari per materiam, non intelligimus de forma quantum ad eius essentiam specificam: per suam enim propriam differentiam est ad hanc speciem et ad hunc gradum entium limitata, non autem per materia. Sed intelligimus de forma quantum ad eius essendi modus[37].

Ferrarese precisa, però, i limiti di questo principio: è vero che il principio della limitazione dell'atto per la potenza vale solo per l'essere e non per l'essenza; tuttavia, occorre fare una distinzione all'interno del piano dell'essere. Infatti, la forma ricevuta in altro, come possiede una natura che è intrinsecamente limitata ad un certo grado specifico, così possiede un essere che è in se stesso determinato *in natura essendi simpliciter*: ad esempio, alla bianchezza in quanto tale, compete un certo essere e non un altro. Occorre, dunque, distinguere dalla *natura essendi*[38], cui l'essere della forma è determinato intrinsecamente, la *latitudo essendi*, cui l'essere della forma è limitato in quanto ricevuto in altro.

Questa seconda limitazione è interna alla prima e consiste nel fatto che l'essere dovuto ad una certa essenza, intrinsecamente determinato quanto alla sua *natura essendi*, risulta, per il fatto di essere ricevuto in altro, non posseduto dall'essenza in tutta la sua interezza, bensì limitato ad un certo grado numerale:

Forma in alio receptibilis, sicut est ad determinatum gradum entium et ad determinatam speciem limitata, ita habet esse determinatum in natura essendi simpliciter: nam ita aliquod esse debetur albedini inquantum albedo, quod aliud sibi non debetur. Sed tamen ipsum esse naturae tali debitum latitudinem quandam essendi habet, secundum quod susceptivum formae diversimode disponi potest, et ipsa potest in diversis recipi. Unde secundum hoc esse limitari potest: ut scilicet non habeat totum et perfectum esse suae naturae debitum, sed tantum aliquem eius gradum numeralem habet [39].

È in questo senso che va intesa la limitazione che la materia causa nella forma che ne viene ricevuta. L'essere, in seguito alla recezione nella materia, viene contratto secondo la capacità del ricevente e, per questo, non è posseduto secondo la totalità della sua ampiezza:

Limitatur ergo forma per materiam: quia, cum unumquodque recipiatur in altero per modum recipientis, idest, secundum illum modum secundum quem susceptivum natum est illud recipere, oportet ut forma recepta in alio limitetur secundum capacitatem susceptivi, idest, ut non habeat esse sibi debitum eo perfecto modo quo posset habere, sed tantum secundum secundum suseptivi dispositionem et capacitatem[40].

Per conseguenza, una forma non recettibile in altro non potrà risultare in alcun modo limitata ad un certo grado di essere (*gradus essendi*; nozione evidentemente da distinguere da quella di *gradus entium*), ma avrà l'essere che gli è dovuto per natura nella sua totalità:

Sed si forma esset ab omni susecptivo separata, nullam limitationem in esse sibi debito haberet, sed haberet esse perfectissimo modo secundum naturae suae conditionem, non limitata ad aliquem gradum essendi intra suam latitudinem, sed totum suum esse habens, unite et perfectionaliter omnes gradus continens quos in suo susceptivo esse potest[41].

Si danno, allora, due casi: quello di Dio e quello degli angeli. In Dio, l'essere della forma non dice, in se stesso, alcun determinato *gradus entium* e, per questo, non sarà in alcun modo limitato nella propria *perfectio essendi* e conterrà indistintamente ogni perfezione dell'essere. In questo senso, l'essere di Dio sarà infinito *simpliciter*:

---

[36] *Ibid.*, n. 11 (p. 73 col. 2).

[37] FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *In Summam contra Gentiles*, I, c. 43, n. 2 (p. 126 col. 2).

[38] L'espressione si trova in Tommaso, ma usata con grande cautela. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 5, ad 1um: "Quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, *naturam essendi*" (p. 225 col. 1, corsivo mio).

[39] FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *In Summam contra Gentiles*, I, Cap. 43, n. 2 (p. 126 col. 2).

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*

Si natura ipsa secundum se gradum aliquem entium determinatum non dicit, si ab omni susceptivo sit separata, erit simpliciter infinita, secundum perfectionem essendi, tanquam nullo modo limitata: sicut, quia *esse* secundum se non dict aliquem determinatum gradum essendi, sed indistincte omnem essendi perfectionem includit, si sit per se subsistens, erit simpliciter infinitum, utpote ad nullum simpliciter essendi gradum determinatum[42].

Si può dare, in secondo luogo, il caso, che è quello degli angeli[43], in cui l'essere della forma esprime un determinato *gradus entium*. In tal caso, anche se separata da ogni ricevente, la forma non sarà infinita in senso assoluto, ma solo *secundum quid*:

Si autem natura ipsa dicat aliquem determinatum gradum entium, separata ab omni susceptivo non erit simpliciter infinita, cum sibi aliquem determinatum gradum entium statuat ex sua ratione et quidditate: sed erit infinita secundum quid, idest, in suo genere sive in sua specie, inquantum omnem perfectionem essendi debitam naturae suae habet[44].

La risposta a Scoto è dunque pronta, quasi implicita in queste supposizioni preliminari: la forma è intrinsecamente limitata *formaliter*, ossia considerata solo quanto alla dimensione del *gradus entium*, ma non *materialiter*, ossia considerando la dimensione del *gradus essendi*. È per questo, perché esso riguarda la forma considerata nella sua limitazione materialmente, che l'argomento di Tommaso funziona:

Istis suppositis, dicitur ad primum Scoti, quod forma finita secundum se et non per respectum ad aliud est finita formaliter et essentialiter, tanquam ad aliquem gradum entium determinata: non est tamen materialiter finita, tanquam ad aliquem gradum essendi intra latitudinem sui esse limitata, nisi ex materia in qua recipitur[45].

Ciò che accomuna la risposta di Ferrarese a quella di Cajetano, rispetto alla quale essa è comunque più articolata, è la distinzione del piano dell'essere da quello dell'essenza; distinzione che consente, nell'ottica dei due commentatori, di superare l'obiezione di Scoto contro il principio della limitazione della forma per la materia attraverso una restrizione dell'ambito di validità di questa critica, applicabile certamente al piano dell'essenza (intrinsecamente limitata, quanto al suo grado specifico), ma non a quello dell'essere, effettivamente limitato solo dalla recezione in un soggetto.

Queste risposte, tuttavia, non erano completamente soddisfacenti. Ferrarese, in effetti, aveva concesso anche una limitazione intrinseca dello stesso essere della forma, in se stesso determinato (nel caso, naturalmente, delle forme ricevute in altro), quanto alla sua *natura essendi*; così, lo spazio concesso al principio della limitazione dell'essere attraverso l'essenza si restringeva, per Ferrarese, solo alla dimensione della *latitudo essendi*.

Cajetano, dal canto suo, era andato anche oltre. Egli sapeva bene che l'argomento di Scoto avrebbe potuto essere esteso dalla forma all'essere e, così, implicare una limitazione antecedente la recezione in alio non solo della forma, ma anche dell'essere. Così, egli, che nel contrapporre l'essere alla forma prima si era limitato a dire che l'essere "non potest *imaginari*" come limitato ad un certo grado di perfezione senza essere ricevuto in un soggetto, aggiunge, poche linee più sotto, che anche l'essere ha un certo grado di perfezione prima di essere ricevuto in altro:

Unde concedo quod esse prius natura est in seipso tantae perfectionis, puta finitae vel infinitae, quam sit receptibile aut irreceptibile in hoc vel illo[46].

Queste incertezze non sfuggiranno, nella seconda metà del Cinquecento, ai nuovi seguaci di Tommaso che avvertiranno la necessità, se non di prendere le distanze dal commento cajetaneo all'articolo primo della quaestio 7 della *Summa Theologiae*, almeno di rigorizzarne l'argomentazione. "Cajetanus in explicatione huius articuli aliqua subtiliter & obscure dicit" [47], dirà Domingo Bañes nei suoi *Scholastica Commentaria*, opera tutta contraddistinta dallo sforzo programmatico di restituire al suo significato autentico il pensiero di Tommaso d'Aquino. Così, nel trattare il problema dell'infinità di Dio, Bañes ripropone ancora l'argomento di Tommaso, affermando rigorosamente, senza restrizioni, il principio della limitazione della forma per la materia:

---

[42] *Ibid.*

[43] Come Ferrarese dice esplicitamente: "Angelus est infinitus in genere et secundum quid, ut patet ex dictis: non autem simpliciter, quia ex propria ratione dicit naturam in entibus determinatum gradum habentem" (*Ibid.*, n. 3; p. 126 col. 2).

[44] *Ibid.*, n. 2.

[45] *Ibid.*, n. 3.

[46] T. De Vio Cajetanus, *In Summam Theologiae*, I, q. 7, a. 1, n. 12 (p. 74 col. 1).

[47] Cfr. D. Bañes, *Scholastica Commentaria…*, q. 7, a. 1 (I, p. 241).

Forma receptibilis in materiâ non potest intelligi secundum propriam rationem finita sine intrinseco ordine ad materiam, quamvis possit intelligi infinita, antequam intelligatur unita materiae[48].

Sarà anche grazie a Bañes, data la potente infuenza esercitata degli *Scholastica Commentaria*[49], che la dimostrazione tomista dell'infinità di Dio continuerà ad essere contrapposta a quelle che, in alternativa, andranno a configurarsi nel dispiegarsi del dibattito sulla ragione formale dell'infinità di Dio.

D'altro canto, c'era stato chi, fra i seguaci di Tommaso, era andato persino oltre Cajetano. Crisostomo Iavelli aveva di fatto concesso a Scoto che l'essere è, in se stesso, limitato ad un certo grado di perfezione indipendentemente dalla recezione nella materia. È solo l'imperfezione del nostro intelletto che impone di pensare la limitazione secondo la categoria della recezione in altro:

Licet esse in se sit tantae perfectionis, puta finitae, vel infinitae: etiam non comparatum ad essentiam, ut receptibile vel non receptibile in ea tamen talis finitas, vel infinitas non innotescit nostro intellectui, nisi per recipi, vel non recipi in essentia, hac enim consequentia est clara nobis. Hoc esse est in receptum: ergo est infinitum, & è converso[50].

La conseguenza, per Javelli, è che, nella dimostrazione tomista, il fatto che l'essere di Dio sia irrecetto non è la ragione *a priori*, ma solo il *signum* dell'infinità di Dio:

Unde ratio B. Th. est ratio à signo, & non à priori, quae conveniens est nostro intellectui pro hoc statu ad pertractandum divina modo metaphysicali: congruit enim quòd sicut conclusimus, Deum esse ab effectu & à posteriori: sic concludamus, Deum esse infinitus à signo[51].

La strategia di Javelli si fonda, dunque, sull'esplicita ammissione che si può concedere tutto all'argomento di Scoto; la critica scotista, infatti, non intacca per definizione la prova di Tommaso, in cui la recettibilità non è il fondamento, ma, appunto, solo il segno dell'infinità. Scoto si è ingannato nel credere, invece, che quella di Tommaso fosse una dimostrazione *a priori*:

Ad argomentum ergo concedo totum, sed non est contra nos: quia B. Tho. non intendit dicere primam & praecisam causam infinitatis ipsius esse consistere in receptibilitate in alio, sed quod signum infinitatis est ipsa irreceptibilitatis, sicut suum oppositum est signum finitatis. Unde patet quod Scot. decipit seipsum, credens B. Th. in hoc toto art. procedere à priori, cum tamen procedat à signo[52].

Certamente, Javelli accetta di ragionare con Scoto anche sul terreno di questi. Se, infatti, si volesse insistere dicendo che l'argomento di Tommaso è una vera e propria dimostrazione *a priori*, e non una dimostrazione *a signo*, essa non sarebbe comunque soggetta alla critica scotista, che regge solo in rapporto agli enti che sono "gratia sui", laddove la forma e l'essere sono enti da considerare in rapporto ad altro:

Si autem vis tenere, quòd procedat à priori, dic, quòd licet forma & esse sint intrinsecè tantae perfectionis: tamen haec tanta perfectio sumitur ab extrinseco, quoniam ordinem habent ad alterum, sicut potentia sumit unitatem, & distinctionem & perfectionem ab obiecto, & actum à termino: Unde illa propositio Scoti non habet veritatem nisi in entibus quae sunt gratia sui, & non sunt intenta propter alterum, constat autem, quod forma & esse sunt intenta propter alterum[53].

In quest'ottica, il principio della limitazione dell'essere per l'essenza, pur tenuto fermo, viene svuotato del significato che aveva nel pensiero di Tommaso e che, nonostante tutto, conservava anche in Cajetano: se, infatti, l'assenza di composizione tra essere ed essenza è solo il segno, e non anche la ragione *a priori* dell'infinità di Dio, a partire da essa si potrà certamente dimostrare tale infinità, ma al di fuori di ogni pretesa che essa ne costituisca anche la ragione formale. Complementarmente, nonostante l'opposizione manifestata, in ultima istanza, contro la critica che Scoto aveva mosso a Tommaso sulla base del principio dell'autolimitazione della forma, la limitazione dell'essere "ab extrinseco", che Javelli esibisce contro il principio scotista, non ha pretesa alcuna di definire la finitezza in quanto tale. Il dinamismo che, nell'ordine della causalità materiale, nel pensiero di Tommaso d'Aquino, strutturava i rapporti dell'essenza all'essere, definendo la limitazione in quanto tale, sembra divenire, nella prospettiva qui disegnata da Javelli, un fattore ontologicamente estrinseco.

Per ricostruire l'enorme influenza esercitata dal pensiero di Tommaso d'Aquino è certamente necessario distinguere l'autorità che egli godeva presso l'ordine dei predicatori da quella riconosciutagli dai teologi non domenicani della Chiesa Cattolica[54]; è anche vero, però, che, su molti punti, gli stessi discepoli di

---

[48] *Ibid.* (I, p. 243).
[49] Ora ribadita da J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*..., p. 918.
[50] C. JAVELLI, *Expositio Praedarissima*..., q. 7, a. 1 (in *Divi Thomae Aquinatis*..., p. 25, col. 1).
[51] *Ibid.*
[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*
[54] P. O. KRISTELLER, *Le thomisme*..., p. 31.

Tommaso si allontanano dall'insegnamento originario del proprio maestro. La questione dell'infinità di Dio costituisce, in questo senso, un caso emblematico, indotta com'è, tipicamente, dalla problematizzazione di un elemento teorico del pensiero di Tommaso originata da un'obiezione, nel caso specifico quella di Scoto; così, appunto nella necessità di rispondere a siffatta obiezione, l'insegnamento originario di Tommaso si trova in qualche modo modificato, nei suoi discepoli.

Tuttavia, nonostante la cogenza delle obiezioni emerse, tanto evidente anche in reazioni così poco ortodosse come quella di Cajetano o di Javelli, i tomisti erano riusciti ad arginare l'attacco scotista alla dimostrazione fornita da Tommaso nella *Summa*. In effetti, codesto attacco non colpiva frontalmente la prova tomista, poiché lo strumento di cui esso si serviva, la teoria dell'autolimitazione della forma, non era stato esplicitamente applicato da Scoto al piano dell'essere; invece, era sul principio della limitazione dell'*actus essendi* che ruotava la dimostrazione di Tommaso. Così, i tomisti avevano potuto neutralizzare l'obiezione scotista separando il caso dell'essenza, nel suo grado specifico limitata indipendentemente dalla recezione nel *subjectum*, da quello dell'essere, limitato dalla recezione nell'essenza.

Questa strategia è ben evidente, ad esempio, nei corsi sulla *Summa* di Tommaso, all'epoca inediti, di Francisco Toledo. Anche questi distingue tra due tipi di forma: una che nella sua ragione include la limitazione specifica o generica, come ad esempio il fuoco, l'anima ecc.; l'altra che nella sua ragione non include limitazione alcuna, come l'essere, che, nella misura in cui significa l'atto di qualsiasi genere e specie, include, in senso assoluto, l'infinità[55]. Per Toledo, comunque, entrambe le forme sono limitate dal proprio recettore, ma in modo diverso: la limitazione della forma, infatti, avviene all'interno di un grado specifico o generico già determinato e che la rende, antecedentemente a codesta limitazione, infinita solo *secundum quid*, ossia in quanto è carente del modo e del termine che gli può provenire dalla materia; la limitazione dell'essere, invece, avviene all'interno di qualcosa, l'essere, appunto, che in se stesso è infinito e non terminato ad alcuna natura o grado determinato; l'argomento di Tommaso, che ascende dalla forma all'essere, resta dunque valido[56].

La crisi in cui Scoto aveva gettato la dimostrazione tomista dell'infinità di Dio, per quanto significativa, non era, così, irreversibile: i tomisti, in effetti, avevano buon gioco nel rispondere all'obiezione di Scoto in quanto, fino a che questa poggiava sulla limitazione intrinseca dell'essenza, il nucleo della prova di Tommaso - che escludeva, sì, l'autolimitazione, ma solo sul piano dell'*esse* - restava intatto.

Perché la dimostrazione tomista crollasse, essa doveva cedere sul piano dell'essere: non bastava affatto, come pretendeva Scoto, la limitazione intrinseca della forma; si doveva dimostrare che l'essere fosse in se stesso limitato indipendentemente dalla recezione nell'essenza; una possibilità, quest'ultima, che era la tesi della distinzione reale ad escludere preventivamente.

La testimonianza, datata 1598, di un teologo peraltro assai polemico contro il tomismo ortodosso, come Gabriel Vázquez, è assai significativa: "Verum haec obiectio Scoti frivola est"[57]. Scoto, in effetti, ha frainteso il senso della dimostrazione tomista, che non poggia sulla limitazione dell'essenza da parte dell'essere, ma sulla limitazione dell'essere da parte dell'essenza:

> S. Thomas non dixit essentiam terminari per existentiam, sed contra, esse per essentiam, cuius oppositum impugnat Scotus[58].

Per Vázquez, la prova di Tommaso resta, però, inaccettabile nonostante l'infondatezza della critica di Scoto "Ceterum praedicta ratio, qua Sanctus Doctor explicare, & probare nititur infinitatis attributum in Deo, difficilis adhuc mihi videtur"[59]. Perché ? Perché la prova tomista presuppone la tesi della distinzione reale,

---

[55] F. TOLETUS, *In Summam Theologiae...*, I, q. 7, a. 1: "Duplex est forma. Altera, quae in sua ratione includit limitationem alicuius speciei, vel generis: ut ignis, anima, et reliqua huiusmodi; albedo, color et accidentia. Altera est, quae nullam habet ex se limitationem, ut esse; esse enim omnem actum cuiusque generis et speciei dicit, nec ex se limitationem habet: unde fit, quod si secundum se sumatur, infinitatem actus simpliciter claudat" (I, p. 116).

[56] *Ibid.*: "Utraque forma dum recipitur in suo receptivo, limitationem aliquam contrahit: ut albedo in hoc est ut duo, in illo ut tria; in hoc extensa, in illo minus; et denique ad quosdam modos contrahitur. Esse similiter dum in hominis natura ponitur, fit tantae perfectionis; majoris in angelo, minoris in equo, et sic in aliis. Iuxta hanc limitationem provenit, ut forma separata a receptivo dicatur infinita et incontracta, sed vario modo. Nam formae illae specificae finitae quidem sunt secundum se, at infinitae dicuntur secundum quid respectu limitationum illarum in materia; ut ob id infinita dicatur talis, quia caret omni modo et termino, qui ei a materia posset provenire, habeatque omnem plenitudinem suae perfectionis. At exsistere, seu esse, non solum infinitum est secundum quid, quia caret modis receptivorum, sed quia infinitum est. Non enim dicit naturam determinatam et gradus determinatos, sicut albedo et similes formae, quae certae speciei sunt; sed infinitam ex se, quia nullius est determinati generis. Ex his patet declaratio argumenti S. Thomae. Procedit enim ex finitis secundum quid formis ad simpliciter infinitam sic. Sicut albedo separata omnem habet plenitudinem sui grados et perfectionis; ita, si esse esset per se sine ullo receptivo, omenm rationem haberet essendi: haec autem est simpliciter infinita: esset igitur infinitum ens simpliciter. Talis est Deus, cuius esse est irreceptum in aliqua essentia, quum sit ipsamet essentia per se existens" (I, p. 116).

[57] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum...*, I, q. 7, a. 2, disp. 25, c. 2 (I, p. 142 col. 2).

[58] *Ibid.*

[59] *Ibid.*

nella creatura fra essenza ed essere; solo in forza di questa distinzione può porre fra essenza ed esistenza un rapporto di potenza e di atto e, con ciò, fondare il principio della limitazione dell'atto per la potenza al livello della composizione di essenza-esistenza. Poiché, però, la tesi della distinzione di ragione nelle creature fra essenza ed esistenza è falsa (data la loro identità nelle sostanze spirituali), la dimostrazione tomista non è valida:

Etenim in rebus à materia separatis nihil existimo substantialiter in alio receptum esse: nam essentia, & existentia idem omnino sunt ex natura rei[60].

Nasce, dunque, sul terreno di una crisi ulteriore, quella della distinzione reale fra essenza ed esistenza nell'ente finito, la crisi della dimostrazione tomista dell'infinità di Dio nella scolastica dell'età moderna. Nella storia di questa crisi teologica, il ruolo di Scoto, per quanto rilevante, non risulta decisivo perché non decisivo è il contributo scotista nella discussione sulla distinzione fra essenza ed essere. Se il principio di cui si serviva Scoto per criticare Tommaso, e cioè l'autolimitazione dell'atto, voleva far crollare la prova tomista, occorreva estenderlo, come si è detto, dalla dimensione dell'essenza a quella dell'essere; tale estensione, però, costituisce il proprio di un processo, quello che si concreta nella scolastica dell'età moderna, che non è specificatamente scotista.

Una tale estensione, in effetti, esigeva la realizzazione di una condizione ben precisa: che si affermasse la distinzione di ragione fra essenza ed esistenza; posta tale distinzione, l'esistenza avrebbe cessato senz'altro di essere l'atto di una potenza e, dunque, di essere limitata da essa. Elemento fondamentale e decisivo nella storia del problema dell'infinità di Dio nel Seicento è la crisi - che altri hanno già analizzato[61] - della distinzione reale tomista tra essenza ed esistenza quale esplode nella scolastica dell'età moderna in concomitanza con l'affermazione della tesi della distinzione di ragione; in questo senso, il ruolo decisivo, in questa storia, è giocato da Suárez, non da Scoto.

Intanto, si osserverà come, già nel momento in cui la crisi della distinzione reale inizia a prodursi, e dunque anche prima di Suárez, divenga visibile l'esautorarsi della prova tomista dell'infinità di Dio che sul principio, ormai divenuto instabile, della distinzione reale, nella creatura, fra essenza ed essere, trovava il suo fondamento. La dimostrazione di Tommaso continua raramente ad essere difesa al di fuori di ambienti domenicani.

L'atteggiamento tenuto da Benito Pereira nel libro XV del *De Communibus omnium rerum naturalium principiis & Affectionibus*[62], pubblicato per la prima volta a Roma nel 1562, è già esemplare: la limitazione delle sostanze composte è da ricondurre alla forma ed alla materia, quella delle sostanze semplici alla causalità dell'agente. In quest'ottica, l'infinità di Dio non riposa più sulla sola semplicità, dunque sulla sola assenza di composizione tra essenza ed essere, ma richiede anche l'assenza di causa.

Quicquid finitur, aut finitur intrinsecè ratione principorum essentialium, quae sunt materia & forma, vel extrinsecè ab agente: priori modo finiuntur substantiae compositae; posteriori modo substantiae simplices, ut intelligentiae: Deus neutro modo finiri potest; cum sit, & summè simplex, & primum omnium efficiens; ergo Deus habet virtutem infinitam[63].

Il caso di Pereira non è, del resto, il più significativo, perché è quello di un partigiano della distinzione di ragione, nelle creature, fra essenza ed essere (e, dunque, della loro convenienza, sotto questo rispetto, con Dio)[64]; colpisce sicuramente di più la rinuncia alla dimostrazione tomista da parte di coloro che pure affermano la distinzione reale fra essenza ed esistenza nelle creature.

Francico Zumel (1540-1607) nei suoi *Commentaria*, pubblicati per la prima volta a Salamanca nel 1587, oppone ancora, a Scoto, in difesa di Tommaso, una distinzione all'interno della forma considerata in modo assoluto e considerata in rapporto alla materia[65]. E, ancora in linea con Tommaso, propone una dimostrazione dell'infinità basata sull'esclusione, da Dio, della potenza passiva.

---

[60] *Ibid.*

[61] Cfr. P. DI VONA, *Studi sulla scolastica…*, passim.

[62] Si tratta di quello che è stato definito, da C. H. LOHR, *Les jésuites…*, p. 82, come il più originale fra i commenti cinquecenteschi ad Aristotele.

[63] B. PERERIUS, *De Communibus omnium...*, Liber XV, c. 1 (p. 770).

[64] P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica…*, pp. 13-16.

[65] F. CUMEL, *In Primam …*, q. 7, a. 1, quaestio unica: "Ad octavum, in quo impugnabantur probationes D. Thomae respondetur. Ad primam impugnationem dicendum, quod de forma possumus loqui bifariam. Uno modo de forma absoluta & in genere: & sic quantò magis forma separata est à materia, tantò perfecior est. Altero modo possumus loqui de tali forma: & sic verissimum est quod perficitur per coniunctionem ad materiam. Ad secundam impugnationem respondetur, verum esse quod forma non habet omnimodam limitationem ex coniunctione ad materiam, nam priùs ordine naturae forma est limitata in se ipsa, quam quod recipiatur in materia: verùm non habet limitationem, si non esset receptibilis in materia. Et ex hoc solvitur argumentum quod fieri solet " (p. 123 col. 1).

Quòd verò Deum essse infinitum demonstretur efficacissimis rationibus, ostendo. Primò: Nam actus tanto perfectior est, quantò minus habet de potentia: sed Deus est actus purus nullam prorsus habens potentialitatem: ergo non habet indigentiam, neque finem in se; ergo est infinitè perfectus. Item Deus esse[66].

Si osservi, però, il modo in cui l'esclusione della potenza passiva intervenga nell'argomento di Zumel: la potenza limita sì, l'atto, ma non in quanto lo *riceve* in sé, bensì in quanto lo rende *indigente*. Naturalmente, insieme al principio della limitazione dell'atto attraverso la potenza, non svolge alcun ruolo neppure la tesi della distinzione di reale tra essenza ed essere, di cui pure Zumel è ancora un partigiano[67]: l'infinità divina è dedotta non dalla sussistenza, e cioè dall'identità fra essenza ed essere, ma dalla nozione tradizionale di atto puro. Quello di Zumel è un gesto significativo, che esprime la necessità di appoggiarsi su premesse largamente condivise; tra le quali, si intende, l'assenza di composizione tra essenza ed esistenza come prerogativa esclusiva di Dio non può rientrare.

Si tratta di segnali ora più evidenti, ora più sottili, ma non meno significativi, come l'atteggiamento di quello che era, invece, un avversario della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza: Ludovico Molina. Nei suoi *Commentaria*, pubblicati per la prima volta nel 1592, Molina osserva che molti autori ritengono che l'infinità di Dio possa essere dimostrata solo per fede; si tratta, allora, soltanto di esporre quelle che sono le "probabiliores rationes"[68]. Fra di esse, appunto, c'è la prova avanzata da Tommaso nella questione 7 della *Summa*: Dio è infinito perché il suo essere non è ricevuto in essenza alcuna ed è sussitente[69].

Molina ricorda molto sbrigativamente le risposte date da Cajetano e da Ferrarese alla critica che Scoto aveva rivolto contro codesta dimostrazione[70]; ed altrettanto sbrigativamente liquida quest'ultima, cui dedica solo sette righe; atteggiamento che denuncia una certa sfiducia di fondo nei confronti della stabilità teoretica della pretesa, avanzata dai tomisti, di provare l'infinità di Dio dall'assenza di composizione fra essenza ed essere. Certo, è sempre Tommaso, secondo Molina, ad aver formulato quella che, a suo avviso, è la più convincente delle dimostrazioni dell'infinità di Dio; quella, cioè, "in qua plus efficaciae videtur esse"; non si tratta, però, della prova che muove dalla sussistenza dell'atto di essere, bensì di quella che ruota sulla nozione di creazione. Dio è infinito perché, producendo le cose dal nulla, ha una potenza e, dunque, un'essenza infinita:

Deus produxit ex nihilo aliqua per creationem in hoc universo: ergo habet potentiam infinitam, & subinde essentiam: nam virtus infinita esse nequit, nisi ab essentia infinita[71].

§ 2. L'infinità di Dio nelle *Metaphysicae Disputationes*

È in questo sfondo, caratterizzato da una crisi profonda dell'ontologia tomista, in cui il principio della limitazione dell'atto attraverso la potenza è minato non più, soltanto, sul piano della forma sostanziale, ma anche sul piano dell'essere, che si colloca la trattazione dell'infinità divina fornita da Suárez nelle *Metaphysicae Disputationes*.

Lo stesso Suárez giocherà, dal canto suo, un ruolo decisivo in questo momento di crisi, e per due motivi: in primo luogo perché le *Disputationes* contribuiscono potentemente all'affermarsi della tesi della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza; in secondo luogo perché esse presentano una soluzione alternativa alla questione della ragione formale dell'infinità di Dio che non tarderà ad affermarsi prepotentemente, e non solo in ambito cattolico.

Fra queste due istanze, però, c'è un legame profondo: perché le condizioni di possibilità di questa affermazione si radicano proprio nella critica alla posizione di Tommaso e questa, a sua volta, nella critica alla distinzione di ragione fra essenza ed esistenza.

L'argomento di Tommaso, secondo Suárez, non è efficace se fondato, come pretendono Cajetano, Capreolo e Ferrarese, sul principio che l'essenza non può essere finita senza essere vera potenza recettiva dello stesso *esse* e, reciprocamente, che l'*esse* non possa essere finito se non in quanto veramente ricevuto nell'essenza, ossia in una potenza recettiva:

Ego vero existimo rationem non esse efficacem, si in hoc fundetur, quod essentia non potest esse finita, nisi sit potentia vere ac proprie receptiva ipsius esse, et e converso, esse non posse esse finitum, nisi sit vere receptum in essentia, tanquam in potentia receptiva[72].

---

[66] *Ibid.* (p. 121, col. 1).

[67] Cfr. P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica*..., pp. 25-29.

[68] L. MOLINA, *Commentaria in primam*..., q. 7, a. 1 (p. 64 col. 2).

[69] *Ibid.*, pp. 64 col. 2 – 65 col. 1).

[70] *Ibid.* p. 65 col. 1.

[71] *Ibid.*, p. 65, col. 2. Il riferimento era a THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 5, ad 3um: "Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam" (p. 225 col. 2); *Summa Contra Gentiles*, I, Cap. 43: "Virtus infinita non potest esse in essentia finita" (p. 54 col. 1).

Il motivo che, secondo Suárez, impedisce di fondare l'infinità di Dio sull'esclusione della limitazione dell'essere sulla sua recezione nell'essenza risiede nel principio per cui non solo in Dio, ma anche nelle creature, ossia in ciò che è finito, l'essenza non forma, con l'essere, una composizione reale di potenza ed essere: *Etiam in creaturis falsum esse existimo, essentiam et esse hoc modo comparari*[73].

Questo principio Suárez svilupperà, in tutta la sua ampiezza, nella disputazione seguente, consacrata alla distinzione tra essenza ed esistenza nelle creature, segnatamente nella sezione XIII, *Qualis sit compositio ex esse et essentia*; luogo su cui occorre, ora, soffermarsi. Va rilevato, in effetti, come ciò che caratterizza la trattazione dell'infinità di Dio fornita da Tommaso prima, e dai suoi seguaci poi, sia questo suo radicarsi sul piano dell'ontologia generale: è dalla stabilità della dottrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza nella creatura che dipende strutturalmente la soluzione teologica che pone l'infinità divina nella sussistenza. Questo nesso va tenuto presente, perché è a questo livello che si consuma la crisi della posizione tomista e, assieme, si produce la nuova soluzione suáreziana, caratterizzata da una risemantizzazione dell'attributo dell'infinità, svincolato dalla sussistenza e ricondotto alla perfezione.

L'indagine sui rapporti fra essere ed essenza si impone, secondo Suárez, per il fatto che è proprio riconducendo tali rapporti ad una composizione fra atto e potenza che si appoggiano i sostenitori della distinzione reale[74].

Per Suárez, però, quella tra essenza ed essere è una composizione di pura ragione e, quindi, solo analogicamente può essere definita una composizione:

> At verò juxta nostram sententiam dicendum est, compositionem ex esse et essentia, analogice tantum compositionem appellari, quia non est compositio reali, sed rationis[75].

Il problema, per Suárez, non è tanto quello di provare direttamente una tale conseguenza: dimostrata, come è stato fatto poco prima, la distinzione di ragione tra essenza ed esistenza[76], va da sé che codesta composizione sia solo di ragione, dato che la composizione reale si dà solo tra estremi realmente distinti[77]. Si tratta, invece, di rispondere alle possibili obiezioni cui tale concezione è soggetta; d'altro canto, è proprio rispondendo ad esse che la medesima conclusione verrà chiarificata[78].

La terza delle obiezioni riportate in questa sezione ha un rilievo del tutto particolare, poiché è quella su cui fanno leva i sostenitori della distinzione reale tra essenza ed esistenza: se l'essere della creatura non può essere accolto in alcuna potenza passiva, esso sarà irrecetto e sussistente e, per conseguenza perfettissimo ed infinito, dal momento che non si dà alcun principio della sua limitazione[79]. A questa difficoltà, osserva Suárez, si può certo rispondere muovendosi all'interno delle categorie concettuali degli assertori della distinzione reale tra essenza ed esistenza ma, con ciò, si ammettono dei principi non ancora dimostrati, come che l'essere sussistente sia proprio di Dio e richieda una perfezione infinita[80]. C'è, tuttavia, un'altra possibile risposta, che si fonda sulla distinzione tra due sensi di "irreceptum":

---

[72] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 2, n. 19 (*Opera Omnia* XXVI, p. 70, coll. 1-2).

[73] *Ibid.* (p. 70, col. 2).

[74] *Ibid.*, sect. 13, n. 1: "Haec quaestio necessaria est, tum ad explicandas difficultates tactas in secunda et tertia ratione pro prima sententia, propositis in sectione prima" (p. 298 col. 2). Cfr., infatti, *Ibid.*, Sectio 1, n. 5: "Secundo argumentor, quia esse creaturae est esse receptum in aliquo; ergo in essentia, non enim potest excogitari aliud in quo recipiatur; ergo est res distincta ab essentia, non enim potest eadem res in seipsa recipi. Primum antecedens probatur, quia esse irreceptum est esse per se subsistens ex vi suae actualitatis; nam est omnino abstractum a *subjecto vel potentia*, in qua recipiatur: est ergo esse perfectissimum et summum, atque adeo purus actus, et infinitum quid in ratione essendi; ergo repugnat esse creaturae esse omnino irreceptum. Et confirmatur, quia tale esse non habet unde limitetur; non enim limitatur a potentia in qua recipiatur, si illam non habet, neque etiam ab actu seu a differentia, quae se habet per modum actus respectu existentiae; nam cum existentia sit ultima actualitas, non constituitur per actum quo limitetur. Ut ergo esse creaturae sit finitum, et limitatum, necesse est ut sit actus essentiae, in qua recipitur, et per quam limitatur (p. 225 col. 2, corsivo mio).

[75] *Ibid.*, Disp. XXXI, sect. 13, n. 7 (p. 300 col. 2).

[76] Suárez si riferisce, naturalmente, alla "sectio" 6: *Quae distinctio possit inter essentiam et existentiam creatam intervenie aut intelligi* (pp. 241-250).

[77] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXXI, sect. 13, n. 7: "Compositio enim realis non est nisi ex extremis in re ips distinctis ; hic auem extrema non sunt in re distincta, ut ostendimus ; ergo compositio ex illis non potest esse realis" (*Opera Omnia* XXVI, p. 300 col. 2).

[78] *Ibid.*, n. 8: "Sed contra hanc explicationem occurrunt nonnullae objectiones, quarum solutionibus res haec magis declaratur" (p. 301 col. 1).

[79] *Ibid.*, n. 14: "Tertia objecto erat, quae tacta est in dicta secunda ratione primae sententiae, quia ex dictis sequitur, esse creaturae non esse receptum in aliqua potentia receptiva, sed esse subsistens; ex quo ulterius inferebatur esse perfectissimum et infinitum, quia *non habet unde limitetur*. Prima sequela probatur, quia si in re ex esse et essentia non fit compositio tanquam ex actu et potentia, ergo in re ipsum esse non est actus receptus in potenta ; ergo est irreceptus, et in se subsistens" (p. 302 col. 2).

[80] *Ibid.*, n. 16: "Atque ita omnino satisfit difficultati propositae, etiam si admittamus nonnulla principia, quae nondum satis demonstrata sunt, ut quod esse subsistens sit proprium divini esse, vel quod requirat infinitam perfectionem" (p. 303 coll. 1-2). Cfr., per questo approccio, *Ibid.*, nn. 14-16 (pp. 302 col. 2 – 303 col. 2).

Aliter vero posset responderi, dupliciter intelligi esse irreceptum: uno modo, quod sit irreceptum, tam in aliquo quam ab aliquo…Alio vero modo dici potest esse irreceptum in aliquo, quamvis sit receptum ab aliquo[81]

In un primo senso, dunque, essere irrecetto significa essere, *non in* altro e, insieme, *non da* altro; in un secondo senso, invece, essere irrecetto significa essere *non in* altro e da *altro*.

Ora, nel primo senso, irrecetto e, dunque, infinito, non è, evidentemente, l'essere della creatura (evidemente, appunto, ché essa è, in quanto creata, *ab alio*), bensì l'essere indipendente, non partecipato ma fonte di tutto l'essere partecipato, e cioè Dio:

Hoc modo non sequitur, ex nostra sententia, quod esse creaturae sit irreceptum, ut per se constat, et de tali esse recte dicitur esse infinitum, quia est esse independens, et non participatum, sed potius fons totius esse participati[82]

Nel secondo senso, secondo Suárez, si può dire che l'essere creaturale sia irrecetto. Non per questo, però, esso è infinito:

Alio vero modo dici potest esse irreceptum in aliquo, quamvis sit receptum ab aliquo, et hoc modo conceditur, esse creatum posse esse receptum ab aliquo, et hoc modo conceditur, esse creatum posse esse receptum; nego tamen inde sequi, quod sit illimitatum ac infinitum[83].

In questo modo, Suárez ammette la possibilità che l'essere della creatura possa essere finito anche senza essere ricevuto in altro: esso, infatti, è certamente sussistente, ma solo in quanto forma con la sussistenza una composizione che esclude l'infinità; in ogni caso, esso sarebbe comunque essere per partecipazione e non per essenza[84].

Suárez, dunque, teorizza una nozione polivoca di *irreceptum* per allargarne la denotazione. Irrecetto nel senso di essere non da altro e non in altro, è solo Dio; non per questo, tuttavia, soltanto Dio è *irreceptum*, poiché irrecetto è anche ciò che, pur essendo da altro, non è, tuttavia, in altro; in questo senso, irrecetto può essere anche l'essere della creatura.

Proprio qui, però, si insinua l'obiezione più forte: "Sed instabitur, quia esse non receptum in aliquo non habet unde limitetur; quia neque a receptiva potentia, neque ab aliqua differentia contrahente"[85]. La risposta di Suárez ribalta precisamente la concezione della limitazione su cui l'obiezione poggia: intrinsecamente, non è vero che l'essere sia limitato da un principio limitante realmente distinto, dato che esso è determinato ad un certo grado di perfezione per la sua entità formale; estrinsecamente, poi, esso è limitato da Dio, o per causalità efficiente, o per causalità esemplare. Scrive Suárez:

Ad hoc uno verbo sufficienter responderi posset, seipso et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum, neque indigere aliquo limitante vel contrahente, in re distincto a seipso, sed intrinsece natura sua esse tantae perfectionis per suam formalem entitatem; extrinsece vero limitari a Deo, vel effective, quia ab eo recipit tantam perfectionem essendi, et non majorem, vel ut a causa exemplari, quia commensuratur tali idea divinae repraesentanti tantam perfectionem, et non majorem[86].

L'unico senso in cui, per Suárez, si può ricondurre la limitazione dell'essere per l'essenza (e dell'essenza per l'essere) alla composizione di atto e potenza è quello, puramente concettuale, costituito dalla limitazione (o contrazione) *metafisica*, in cui fra limitante (*contrahens*) e limitato (*contractum*), si dà una distinzione puramente razionale (ancorché con fondamento reale)[87]; invece, il livello concreto della limitazione *fisica* non richiede la posizione di alcun principio limitante distinto dalla sostanza limitata, in tutto l'ordine delle sostanze create. In effetti, come la sostanza composta è limitata dai suoi principi intrinseci, dai quali non si distingue realmente (il che significa che è limitata intrinsecamente per la sua stessa entità), così la sostanza semplice (angelica) è realmente limitata per se stessa:

---

[81] *Ibid.*, n. 16 (p. 303 col. 2).

[82] *Ibid.*, n. 17 (p. 303 col. 2).

[83] *Ibid.*

[84] *Ibid.*, n. 18: "…Tum qui, licet sit irreceptum in subjecto, solum est subsistens per compositionem aliquam cum ipsa subsistentia; ex quo non potest colligi infinitas, ut in priori responsione declaratum est; tum etiam qui non esset purus actus, sed per partecipationem" (p. 303 col. 2). Che la composizione fra essere e sussistenza escludesse l'infinità Suárez aveva dimostrato poco prima: cfr. *Ibid.*, n. 16 (pp. 303 coll. 1-2).

[85] *Ibid.*, n. 18 (p. 303 col. 2).

[86] *Ibid.* (pp. 303 col. 2 – 304 col. 1).

[87] *Ibid*: "Ut vero hoc magis declaretur, distinguere possumus duplicem contractionem seu limitationem, unam metaphysicam, et alteram physicam. Metaphysica contractio non requirit distinctionem actualem ex natura rei inter contractum et contrahens, sed ad illam sufficit distinctio conceptuum cum aliquo fundamento in re, et hoc modo (si velimus cum multis loqui) admittere possumus, essentiam finiri et limitari in ordine ad esse, et, e converso, ipsum esse finiri ac limitari, quia est actus talis essentiae" (p. 304 col. 1).

At, physice loquendo, si essentia sit simplex, substantialis et completa, ut est substantia angelica, revera non indiget aliquo formaliter ac intrinsece limitante, praeter seipsam; sed sicut substantia composita limitatur a suis intrinsecis componentibus (a quibus simul sumptis et unitis in re non distinguitur), quod nihil aliud est quam per suammet entitatem intrinsece limitari, ita substantia simplex creata, physice et realiter seipsa limitata est[88].

Ora, secondo Suárez, l'essenza è così limitata sia in potenza, prima di esistere, sia allorché è in atto. Essendo, però l'esistenza nient'altro che l'essenza costituita in atto, anche l'esistenza sarà limitata intrinsecamente, indipendentemente, cioè, da una potenza recettrice distinta da essa:

Quam limitationem habet, vel in potentia antequam fiat, vel in actu cum fit. Unde cum existentia nihil aliud sit quam essentia in actu constituta, sicut essentia actualis per seipsam, vel per sua intrinseca principia est formaliter limitata, ita etiam existentia creata limitationem habet ex ipsa essentia, non ut est potentia in qua recipitur, sed quia in re nihil aliud est quam ipsamet actualis essentia[89].

Appunto su questa concezione della limitazione, esplicitata nella disputazione XXXI, si appoggiava Suárez nella sezione 2 della disputazione precedente per confutare la dimostrazione tomista dell'infinità di Dio. Suárez ha visto bene la dipendenza che, nel tomismo, la dimostrazione dell'infinità di Dio ha nei confronti della tesi della distinzione reale, nella creatura, tra essenza ed esistenza; su questo legame egli, allora, fa leva, infirmando quella dimostrazione attraverso una critica serrata alla premessa che la comanda.

L'atteggiamento di Suárez è significativo perché dà la misura dell'instabilità in cui la dimostrazione tomista si sarebbe presto venuta a trovare, per effetto della crisi profonda cui stava già andando incontro la tesi della distinzione reale tra essenza ed esistenza nelle creatura.

In conformità alla distinzione dei due sensi di *irreceptum* che egli svilupperà, come visto, nella disputazione successiva, Suárez osserva che, perché l'essere sia finito, è sufficiente che esso sia ricevuto *da* altro in una certa, limitata, misura, anche se il ricevente non è in potenza (passiva); e, reciprocamente, perché l'essenza sia finita, non è necessario che sia in potenza rispetto all'essere, ma è sufficiente che sia limitata per una differenza intrinseca. Scrive Suárez:

Ut ergo esse sit finitum, satis est ut sit receptum ab alio in tanta ac tanta perfectionis mensura, etiamsi si proprie non sit receptum in aliqua passiva potentia, et similiter essentia creata potest esse limitata per suam intrinsecam differentiam, etiamsi si non non comparetur ad esse per modum receptivae potentiae[90].

L'atteggiamento di Suárez nei confronti di Tommaso è, peraltro, tipicamente, assai rispettoso. Egli insiste sul fatto che l'interpretazione dei discepoli di Tommaso non è conforme a quella del maestro: il fatto che, nell'argomento di Tommaso, sia effettivamente impiegata la tesi dell'identità, in Dio, tra essenza ed esistenza non significa che esso richieda, anche, la tesi della distinzione reale, nelle creature, tra essenza ed esistenza. Nella dimostrazione di Tommaso, a sentire Suárez, il passaggio dall'identità, in Dio, tra essenza ed esistenza, alla negazione della limitazione dell'essere divino sarebbe mediato non dall'assenza di composizione reale, in termini di atto e potenza, dell'essere con l'essenza, ma dalla somma perfezione di Dio. In quanto, cioè, in Dio essenza ed esistenza coincidono, in tanto Dio è sommamente perfetto; e, in quanto Dio è sommamente perfetto, in tanto include anche l'infinità. Scrive Suárez:

Illa ergo consecutio : *Deus est ipsum esse per essentiam, ergo est infinitus in perfectione*, in hoc proxime fundari videtur, etiam ex mente D. Thomae, quod esse infinitum in essentia, in quadam negatione consistit, quae absolutam perfectionem indicat, et non imperfectionem ullam; primo autem ens, hoc ipso quod est suum esse per essentiam, perfectissimum est; ergo includit etiam hanc perfectionem, quae est esse infinitum simpliciter[91].

L'identità fra essenza ed esistenza, dunque, fonda quella particolare perfezione che è l'infinità di Dio *attraverso* l'attributo della somma perfezione, che era stato oggetto della trattazione della precedente sezione.

La legittimità di una tale fondazione Suárez ritrova nello stesso Tommaso: "Unde D. Thom., ead. 1. p. q. 4, art. 2, ex hoc quod Deus est ipsum esse subsistens, infert, ita esse summe perfectum, ut *omnem essendi perfectionem* in se includat"[92]. Nella questione *De Dei perfectione*, Tommaso aveva, infatti, distinto due problemi: quello della perfezione di Dio, dimostrata nell'articolo primo (*Utrum Deus sit perfectus*), e quello della contenenza, in Dio, delle singole perfezioni, dimostrata nell'articolo secondo (*Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum*); ed è a quest'ultimo luogo che, appunto, si riferisce Suárez. Tommaso aveva concluso, in effetti, dalla sussistenza di Dio alla contenenza di tutte le perfezioni attraverso la contenenza della totalità della perfezione dell'essere:

---

[88] *Ibid.*
[89] *Ibid.*
[90] *Ibid.*, Disp. XXX, sect. 2, n. 19 (p. 70 col. 2).
[91] *Ibid.*, n. 20 (p. 70 col. 2).
[92] *Ibid.*

Ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat… Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi…Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit [93].

La lettura che Suárez fa di questo passaggio non è elegante: egli sembra trattare in modo indifferente la nozione tomista di *totalità della perfezione dell'essere* (nozione che chiaramente presuppone una concezione dell'essere come atto intensivo, alla cui luce le singole cose sono perfette[94]) dalla nozione di *totalità delle singole perfezioni*: Tommaso, infatti, procedeva dalla sussistenza alla totalità della perfezione dell'essere e, da questa, alla totalità delle singole perfezioni. Suárez, invece, prima presenta il ragionamento di Tommaso come passaggio dalla sussistenza alla contenenza delle singole perfezioni dell'essere – "…Ex hoc quod Deus est ipsum esse subsistens, infert, ita esse summe perfectum, ut omnem essendi perfectionem in se includat…" -, poi, nell'esplicitarlo, lo caratterizza come concluso con l'affermazione per cui Dio include "totum ens, totamque entis perfectionis" [95].

In ogni modo, è proprio sulla nozione di contenenza delle singole perfezioni – la quale definisce la perfezione assoluta di Dio[96] - che Suárez fa leva per caratterizzare l'infinità: in base allo stesso principio con cui Tommaso, a partire dalla sussistenza, concepisce Dio come sommamente perfetto e, dunque, come tale da includere in sé tutta la perfezione dell'ente (ossia, secondo Suárez, la totalità delle perfezioni dell'ente), si deduce che Dio è infinito. Infatti, per Suárez, la nozione di infinità poggia, attraverso la negazione che la costituisce formalmente, proprio su questa contenenza della totalità delle perfezioni dell'ente. In effetti, l'infinità consiste nel fatto di non essere limitata ad un certo genere di perfezione e, all'interno di questo genere, definita ad un certo grado di perfezione:

Haec infinitas in nullo alio consistit, nisi in hoc quod perfectio primi entis, *nec est ita praecisa ac definita* ad unum *genus* perfectionum, quae nos in creaturis distingui videmus, ut illud solum includat, et non caetera omnia, eo eminentissimo modo qui ad summam perfectionem pertinere potest; neque etiam in singulis perfectionum generibus est ita limitata ad certum aliquem et definitum *gradum* qui in participato ente intelligi possit, quin habeat perfectionem illam nobiliori et excellentiori modo quam possit a creatura participari, etiamsi magis et magis infinitum participetur.[97]

Ma, appunto, una siffatta caratterizzazione compete alla perfezione di Dio, nella misura in cui essa è stata definita come contenenza di ogni possibile perfezione:

Sed hoc totum includitur in perfectione primi entis, ratione cujus dicitur omnem possibilem perfectionem continere, ut ex dictis in praecedenti assertione constat[98].

A rigore, nell'asserzione precedente, Suárez aveva sostenuto che la perfezione di Dio era tale da includere "omnem perfectionem essendi"; mentre qui aggiunge che Dio contiene "omnem *possibilem* perfectionem essendi"; ma si tratta di un'esplicitazione che egli dà per scontata, a questo punto dell'opera. In effetti, nella sezione precedente, *De perfectione Dei*, Suárez aveva affermato Dio come perfetto al punto da contenere ogni perfezione possibile[99].

Così, caratterizzata l'infinità come non limitazione ad un certo genere e ad un certo grado, si può concludere che Dio è effettivamente infinito; infatti, questa assenza di limitazione è inclusa nel concetto di contenenza di tutte le perfezioni possibili che si è visto competere a Dio (in quanto ente perfettissimo). Suárez può, così, chiudere il sillogismo concludendo l'infinità di Dio: "Ergo ex illo principio aeque infertur infinitas, sicut et summa perfectio" [100].

In tal modo, Suárez ha radicalmente mutato il senso della dimostrazione tomista; erroneamente, dunque - come, del resto, un po' più tardi, farà Francesco Albertini[101] – Suárez ritiene che la prova da egli formulata sia conforme all'insegnamento di Tommaso. Lo noterà bene, di lì a poco, proprio un altro gesuita,

---

[93] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2 (p. 22 col. 1).

[94] *Ibid.*

[95] Cfr. il passo intero: "Cujus illationis vis in hoc potissimum sita esse videtur, quod cum Deus a nullo participet esse, seu rationem entis, sed ex se et ex intrinseca natura ac necessitate sit id quod est, non potest in se habere diminutam, et solum quasi ex parte rationem et perfectionem entis; est ergo aliquo modo includens totum ens, totamque entis perfectionis" (F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 2, n. 20; in *Opera Omnia* XXVI, p. 70 col. 2).

[96] *Ibid.*, sect. 1, n. 1: "Illud ens dicitur absolute perfectum, cui omnis perfectio ita debita est, ac necessario inest, ut nulla omnino deesse possit, nec privative, nec negative, et utroque sensu dicitur de essentia Dei, esse simpliciter perfectum" (p. 60 col. 1).

[97] *Ibid.*, sect. 2, n. 21 (pp. 70 col. 2 – 71 col. 1, corsivo mio).

[98] *Ibid.* (p. 71 col. 1, corsivo mio).

[99] *Ibid.*, sect. 1, n. 5: "Deus est primum ens, ut ostensum est; ergo est etiam summum et perfectissimum essentialiter; ergo de essentia ejus est, ut includat aliquo modo omnem perfectionem possibilem in tota latitudine entis" (p. 61 col. 2).

[100] *Ibid.*, sect. 2, n. 21 (p. 71 col. 1).

[101] F. ALBERTINI, *Corollaria seu quaestiones Theologicae…*, Praedicamentum Quantitatis, q. 6 circa coroll. 6, dubit. 7 (II, p. 360 col. 2).

Geronimo Fasolo: "Haec ratio deficit primò, quia non est ad mentem S. Thomae, ut citati auctores puntant"[102].

Suárez aveva modificato, soprattutto, la funzione che la tesi dell'identità, in Dio, fra essenza ed esistenza, svolge all'interno della prova tomista. Tale identità non permette direttamente di fondare l'infinità divina: lo permetterebbe se la limitazione potesse essere ricondotta formalmente alla composizione reale che essa esclude; ma tale riconduzione, per Suárez, non è ammissibile, perché essenza ed esistenza non stanno fra loro in un rapporto di composizione di potenza ed atto. Solo indirettamente tale identità consente di fondare l'infinità divina: ossia attraverso l'attributo della perfezione somma, da cui si deduce la contenenza delle singole perfezioni cui si identifica, per negazione, l'infinità. L'identità fra essenza ed esistenza esclude sì la limitazione da Dio, ma in quanto esclude non che tra essenza ed esistenza ci sia una composizione reale (ché tale esclusione non sarebbe sufficiente), bensì che l'essere divino sia partecipato: se, infatti, tale essere è non partecipato – e, dunque, è per essenza - Dio sarà anche perfettissimo, tale, cioè, da includere in sé la totalità delle perfezioni possibili dell'ente; e in questo modo si sarà dedotta l'infinità, che consiste appunto nell'assenza di limitazione, nel numero e nel grado, delle perfezioni contenute nell'essenza divina.

Col che si comprende come l'impostazione di Suárez vada ben oltre una riforma della struttura dell'argomento tomista; a mutare, nel quadro disegnato da Suárez, non è più, soltanto, la dimostrazione, ma la nozione stessa dell'infinità di Dio. Ciò, per la verità era già evidente dalla definizione di infinità che Suárez poneva come premessa minore del suo sillogismo: l'infinità consiste nella non limitazione delle singole perfezioni ad un certo genere e, all'interno di esso, ad un certo grado. È, comunque, lo stesso Suárez a rendere esplicita questa sua presa di posizione teorica precisando che l'infinità può essere provata con tutte le ragioni con cui, sopra, egli aveva provato la perfezione di Dio. Da un lato, infatti, la perfezione, quale è stata sopra esplicata, *si converte* con l'infinità e, dall'altro lato, l'infinità pertiene *simpliciter* alla perfezione, in quanto vi rinvia attraverso la negazione che la definisce quale attributo negativo:

> Imo hinc fit etiam consequens ut omnes rationes quibus supra probavimus perfectionem primi entis, aeque probent infinitatem ejus, quia et modus perfectionis expositus convertitur cum infinitate recte declarata, et infinitas, quatenus sub illa negatione perfectionem indicat, pertinet ad perfectionem simpliciter, atque adeo ad summam entis perfectionem[103].

In questo modo, Suárez non si limitava a modificare la struttura della *dimostrazione* tomista, reinterpretando la funzione svolta dall'identità fra essenza ed essere, ma si spingeva sino a risemantizzare l'attributo stesso dell'infinità.

La reazione dei tomisti non tarderà a farsi sentire ma non sarà solo il tomismo di scuola ad animare l'acceso dibattito che, in seguito alla scelta teorica compiuta da Suárez, si sarebbe aperto, rendendo la discussione sull'infinità di Dio uno dei punti più controversi nei grandi trattati di teologia (e, spesso, anche di metafisica) della Scolastica seicentesca.

A conferire tale centralità alla questione stava, appunto, il fatto che Suárez aveva messo in crisi non soltanto la *dimostrazione* dell'infinità di Dio fornita da Tommaso, del resto già oggetto delle critiche di Scoto, ma anche, come visto, la definizione stessa di infinità fornita da Tommaso. Ciò spiega come la *quaestio* sull'infinità di Dio assuma nei commentari alla *Summa* del Seicento, una configurazione ben differente da quella che essa aveva in Tommaso d'Aquino. In quest'ultimo, in effetti, agiva implicitamente, come presupposta alla dimostrazione, una determinata definizione dell'infinità di Dio, ricondotta alla negazione della composizione di essenza ed essere. Adesso, invece, che Suárez mette in discussione non solo il valore della prova tomista, ma anche la definizione dell'infinità che la comanda, si rende necessario isolare, dalla dimostrazione dell'infinità divina, una sezione espressamente dedicata alla determinazione preliminare della natura di questa stessa.

Si origina così la *quaestio*, solo presupposta da Tommaso, della *ratio formalis* – come verrà definita dai partiti coinvolti nel dibattito nascente[104] - dell'infinità di Dio; questione che diveniva preliminare, e per questo più problematica, rispetto alla dimostrazione che Dio è infinito. Lo dirà a chiare lettere, e non sarà il solo, proprio Suárez, nel trattato sul *De Divina Substantia*: "Est autem difficilius ad declarandum, quid per hanc negationem infinitatis explicetur ac significetur, quam ad demonstrandum convenire Deo, saltem ex principiis fidei"[105].

§ 3. Prima e dopo le *Metaphysicae Disputationes*: Gregorio di Valencia e Gabriel Vázquez

[102] H. FASOLUS, *In Primam partem…*, q. 7, a. 1, dubit. 12 (I, p. 232 col. 2).

[103] F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXXI, sect. 2, n. 21 (*Opera Omnia* XXVI, p. 71 col. 1).

[104] L'espressione *ratio formalis infinitatis* compare, in F. SUÁREZ, all'altezza di *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 2, n. 25 (*Opera Omnia* XXVI, p. 72 col. 1).

[105] F. SUÁREZ, *Tractatus de divina substantia*, Lib. II, c. 1, n. 1 (*Opera Omnia* I, p. 45 col. 2).

La soluzione data da Suárez alla questione dell'infinità di Dio non sarà accolta all'unanimità, neppure all'interno della stessa scuola gesuita; essa, tuttavia, riceverà un largo consenso che la imporrà subito come la più plausibile alternativa alla concezione tomista, la cui crisi, nel frattempo, andava esplodendo.

Alle spalle di Suárez, peraltro, stava Gregorio di Valencia. Nel 1591, ne erano apparsi, a Ingolstadt, i *Commentariorum Theologicorum Tomi Quatuor*, dove veniva anticipata, in certa misura, la posizione che, sei anni dopo, Suárez avrebbe difeso nelle *Metaphysicae Disputationes*. Gregorio comincia col richiamarsi all'autorità di Tommaso per sostenere che, sebbene l'infinità contenga, di per sè, solo la negazione del fine o del termine, essa, tuttavia, lungi dall'essere imperfetta, contiene, invece, la massima perfezione:

Observandum est, quod etsi infinitas negationem quandam finis seu termini contineatur; & omnis negatio videatur habere quandam carentiam & imperfectionem; tamen rectè monet Divus Thomas hîc artic. I. infinitatem hanc essentiae divinae nequaquam esse imperfectam, sed potiùs continere maximam perfectionem[106].

Opportunamente, Gregorio insiste su questo punto: centrale, nella dottrina di Tommaso, era, come visto, la distinzione fra l'infinità formale, "ratione perfecti", dall'infinità materiale, "ratione imperfecti"; appunto in questo senso, e cioè nell'affermazione di Dio come infinito nella perfezione era da intendersi la conclusione dell'articolo primo della questione settima: *Deus est infinitus et perfectus*.

Altrettanto a ragione, però, Gregorio solleva il problema dell'esplicazione del contenuto di questa infinità nella perfezione. Secondo Gregorio, essa consiste nella pienezza e nella molteplicità delle perfezioni contenute nella totalità della latitudine dell'ente:

Et quidem facillimè hoc potest inde explicari, quòd huius infinitatis divinae quasi fundamentum est quaedam potiùs plenitudo & copia perfectionum omnium, quae continentur in latitudine totius entis, ut ex dictis patet[107].

Gregorio sa – e non esita a riconoscerlo - che una tale *ratio* dell'infinità divina non coincide con quella individuata da Tommaso che, infatti, ha ricondotto l'infinità (perfetta) di Dio non alla perfezione, ma alla sussistenza:

Sed D. Thomas alia ratione id ostendit, quae est huiusmodi: infinitas, quae convenit formae quatenus non intelligitur determinata per materiam, habet rationem perfecti. Ergo multò magis infinitas ipsius Esse non limitati per aliquod receptivum, quod est Esse Deus[108].

Gregorio ha visto bene questo punto: l'assimilazione, compiuta da Tommaso, dell'infinità alla perfezione, non ha nulla a che fare con un'identificazione sul piano formale, poiché l'attributo dell'infinito, seppur "in re" coincidente col perfetto, resta definito non dalla perfezione, ma dalla negazione della composizione reale dell'essere con l'essenza. L'assimilazione compiuta da Tommaso, chiarisce Gregorio, ha la mera funzione di distinguere un senso negativo di infinità, da uno positivo, ossia ontologicamente fondato; ma, appunto, codesta determinazione ontologica è compiuta, da Tommaso, nei termini dell'assenza di composizione essenza-essere, e non nei termini della *perfectio*.

La soluzione di Gregorio preannuncia quella che sarà poi avanzata da Suárez: non solo per l'emancipazione dell'infinità divina dalla sussistenza, ma anche per la sua riconduzione al piano della *perfectio*. Gregorio, comunque, insiste, sulla pluralità delle *perfezioni* divine, mentre nelle *Disputationes* l'infinità riguarderà non, semplicemente, la pluralità del numero delle perfezioni, ma la pluralità dei *generi* di perfezione; anzi, accanto all'elemento della pluralità, Suárez, sempre nelle *Disputationes*, porrà, come costitutiva dell'infinità, la perfezione intesa in senso intensivo. Successivamente, poi, nel trattato del *De Divina Substantia*, come si vedrà, il riferimento alla pluralità numerica sparirà del tutto, e l'infinità coinciderà completamente con la perfezione intensiva; sempre, comunque, in opposizione, dichiaratamente, all'insegnamento di Tommaso.

La prova tomista, secondo Gregorio, va incontro ad alcune obiezioni, di cui la seconda, che è quella di Scoto, è che la forma è limitata non dalla materia, ma intrinsecamente:

Secundum argumentum est Scoti in primo. distinct. 2. quaestione 1. Nam falsum etiam esse videtur, quod ait divus Thomas, formam limitari per materiam: est enim limitata secundum se, quandoquidem per se constituitur in certo gradu entium, priùs naturâ, quàm recipiatur in materia. Nam priùs naturâ anima est secundum se res talis"[109].

Ora, secondo Gregorio, a questa obiezione ha già risposto, e bene, Cajetano, anche se si può replicare, in modo più breve e più chiaro, distinguendo tra la forma in se stessa considerata e la forma considerata in quanto informante questa o quella materia. Alla luce di questa distinzione si può concludere, infatti, che Scoto ha ragione nel dire che la forma è limitata in se stessa (per azione dell'agente) solo se intesa

---

[106] GREGORIUS DE VALENTIA, *Commentariorum Theologicorum*..., Disp. I, q. 7, punctum 1 (p. 156).
[107] *Ibid.*.
[108] *Ibid.*.
[109] *Ibid.* (pp. 156-157).

nel primo senso perché, se considerata nella sua unione alla materia, essa è limitata da quest'ultima, che ne costituisce il recettore:

Ad secundum, respondet hîc fuse Caietanus, & re ipsà benè. Sed brevius & clarius dici potest; Formam, ut est quidem absolutè res quaedam, limitari secundum seipsam à suo agente, & ab aliis suis causis, sicut ait Scotus. Ut autem consideratur cum quadam habitudinem ad informandum hanc vel illam materiam indifferenter quantum est ex se, sic verè etiam dicit divus Thomas, limitari propriè per hoc quod iam recipitur in tali materia[110].

Già nei primi scolastici dell'età moderna è molto forte la convinzione che il modo in cui i grandi commentatori di Tommaso, a cominciare da Cajetano, avevano risposto alle obiezioni di Scoto non fosse stato particolarmente convincente; l'atteggiamento tenuto, al proposito, da Gregorio di Valencia, non rappresenta un evento isolato. Del resto, anche all'interno della stessa scuola domenicana, la fiducia nei confronti di Cajetano non era stata affatto incondizionata; il giudizio, che si è visto, di Bañes, è particolarmente significativo.

Eppure, l'accordo di fondo di Gregorio con Cajetano, nella comune opposizione alla critica che Scoto aveva mosso alla prova tomista, va comunque sottolineato. Insieme, va tenuto presente come tale accordo si accompagni, in Gregorio, ad una nuova interpretazione, rispetto a Tommaso, dell'infinità divina: nonostante, cioè, la resistenza della prova di Tommaso alle obiezioni di Scoto, Gregorio riforma la concezione tomista dell'infinità divina, sganciandola dall'assenza di composizione fra essenza ed essere e riconducendola al piano della perfezione; in questo modo, la strada alle *Metaphysicae Disputationes* di Suárez era già aperta.

In quegli stessi anni, intanto, un altro gesuita, Gabriel Vázquez, andava elaborando una concezione dell'infinità di Dio alternativa tanto a quella tomista, quanto a quella suáreziana. Risulta essenziale, nella ricostruzione delle polemiche tra Vázquez e Suárez, tenere contro della cronologia: nel suo trattato sul *De Divina Substantia*, pubblicato nel 1606, Suárez si pronuncia molto spesso, senza farne il nome, contro opinioni avanzate da Vázquez nel commento alla *Prima Pars* della *Summa* di Tommaso, uscito ad Alcalà nel 1598, e cioè un anno dopo la prima edizione delle *Disputatationes Metaphysicae*[111].

Vázquez precisa assai bene i termini della questione dell'infinità di Dio: tutti gli scolastici convengono nell'affermare l'infinità di Dio, ma non sono d'accordo su cosa essa sia[112].

L'opinione di alcuni *recentiores*, che pongono l'infinità di Dio nel numero infinito delle perfezioni possedute, è tanto diffusa quanto poco probabile, poiché l'essenza di Dio è tanto semplice da contenere in sé un'unica perfezione essenziale, per quanto razionalmente possano distinguersi in essa una pluralità di attributi[113].

Assai più intensa, invece, è la discussione che Vázquez dedica alla discussione di coloro che affermano Dio come infinito in quanto il suo essere non è ricevuto in altro: si tratta, appunto, della posizione di Tommaso d'Aquino, poi seguita da Cajetano, Ferrarese, ed altri ancora, ma criticata da Duns Scoto[114].

Nei confronti di quest'ultimo, l'atteggiamento tenuto da Vázquez è assai severo. Vázquez non esita, infatti, a mettere in questione la pertinenza della confutazione di Tommaso operata da Scoto, che fraintende su più punti il pensiero di Tommaso: nell'avere omologato l'essere ad un accidente, laddove per Tommaso esso costituisce l'atto sostanziale dell'essenza[115] e nell'avere confuso la limitazione della quantità, che

---

[110] *Ibid.* (p. 157).

[111] Una tale successione sfuggiva all'articolo di R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques*..., allorché, in patente contrasto con la cronologia, sosteneva che, nell'ottava delle *Metaphysicae Disputationes*, Suárez non avrebbe nominato Vázquez, criticando la posizione analoga di Durando, "par souci de ménager un confrère" (p. 469).

[112] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*..., I. q. 7, a. 2, disp. 25, c. 1 (I, pp. 141 col. 2 – 142 col. 1).

[113] *Ibid.*: "Haec tamen sententia, quo magis vulgaris, & popularis est, eo minus probabilitatis momento fulcitur: nam...Dei essentia ita est simplex secundum rem, ut unicam tantum perfectionem essentialem in se habeat, quamvis ratione sola hominis viatoris plures in eo perfectiones, & attributa distinguantur" (p. 142 col. 1).

[114] *Ibid.*, c. 2 (p. 142 coll. 1-2).

[115] *Ibid.*: "Esse existentiae non est accidens essentiae, ex sententia S. Thomae, ut ipse Scotus falso ei adscribit, sed est actus substantialis illius: quod vero possit ab ea separari, parum interest: nam & forma substantialis separari potest à materia, & tamen non est accidentalis illius" (p. 142 col. 2). Fra i testi canonici che confermano la correttezza dell'osservazione di Vázquez cfr. il seguente brano contro Avicenna: "Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentia" (THOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Lib. IV, Lectio II, n. 558; p. 155 col. 2). Naturalmente, anche Tommaso utilizza con frequenza il termine *esse accidentale*, ma a designare, in contrapposizione all'*esse* in senso forte (che è l'atto della sostanza e che solo fa composizione reale con l'essenza), la realtà degli accidenti considerati come atto della sostanza cui ineriscono: cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*..., pp. 199-200). La questione era stata discussa, naturalmente, anche da F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 7 (*Opera Omnia* XXVI, pp. 250 col. 2 – 253 col. 2). Gli scotisti del Seicento, protesteranno però contro l'esegèsi di Vázquez, come ad esempio J. PONCIUS, *Theologiae Cursus*..., Tract. I, Disp. 2, quaest. 1: "Scotus, dum dixit existentiam secundum Thomistas esse accidens, non voluit per hoc quod esse accidens oppositum substantiae, sed quod esset accidens respectivè ad essentiam, hoc est, accidentaliter ipsi adveniens, & non quid essentiale ipsi" (p. 21 coll. 1-2). Poncius si richiamava, peraltro, ad un altro gesuita, H. FASOLUS, *In Primam partem*..., q. 7, a. 1, dubit. 9: "In qua ratione Scotus non sumit accidens, ut

effettivamente avviene in modo estrinseco, con la limitazione – della quale appunto parla Tommaso – dell'essere sostanziale[116]. Si tratta, evidentemente, più che di una difesa, di una corretta ricostruzione della dottrina tomista[117]; dottrina che, per Váquez, resta comunque inaccettabile, ma per altre ragioni rispetto a quelle addotte da Scoto.

L'atteggiamento tenuto da Vázquez è assai significativo, perché mostra con nettezza quali siano le ragioni profonde che, nella Scolastica dell'età moderna, determinano su più fronti la necessità di abbandonare la dimostrazione e, insieme, la concezione tomista dell'infinità di Dio; ragioni che non sono affatto, in ultima istanza, da ricondurre alla critica scotista, che nasce da una comprensione inadeguata della nozione di essere presente in Tommaso e dei suoi rapporti con la limitazione. Vázquez enuncia alla lettera il punto fondamentale su cui avevano puntato i tomisti, da Cajetano a Bañes per liquidare l'obiezione di Scoto: "S. Thomas non dixit essentiam terminari per existentiam, sed contra, esse per essentiam, cuius oppositum impugnat Scotus"[118]. Scoto, dunque, sbaglia nel pensare che sia l'essenza ad essere finita dall'essere perché, per Tommaso, è vero l'esatto contrario: è l'essere ad essere finito dall'essenza.

Ciò che rende inaccettabile la dimostrazione tomista è, in realtà, che il principio su cui essa si fonda, e cioè l'interpretazione della composizione essenza-esistenza nei termini di una composizione potenza-atto, è falso. Nelle creature, infatti, essenza ed esistenza sono assolutamente identiche:

> Ceterum praedicta ratio, qua Sanctus Doctor explicare, & probare nititur infinitatis attributum in Deo, difficilis adhuc mihi videtur. Etenim in rebus à materia separatis nihil existimo substantialiter in alio receptum esse: nam essentia, & existentia idem omnino sunt ex natura rei[119].

Questi passaggi della venticinquesima disputazione del commento di Vázquez alla prima parte della *Summa* di Tommaso rivestono un interesse del tutto particolare, poiché mostrano quello che era il ruolo giocato da Scoto, nella storia del problema dell'infinità di Dio, agli occhi di un contemporaneo. In quest'ottica, non retrospettiva, tutta calata in quella storia, le ragioni che conducono alla crisi della dimostrazione tomista e della determinazione della natura dell'infinità divina che essa presupponeva, non si originano affatto, in ultima istanza, dalla precedente critica scostista; sono, anzi, anche antiscotiste, nella misura in cui muovono da un principio estraneo e, per certi versi, persino confliggente, rispetto all'insegnamento di Scoto[120], e cioè l'indistinzione (più precisamente, la distinzione di ragione) fra essenza ed esistenza.

Vázquez accorpa il discorso della dimostrazione dell'infinità di Dio a quello dell'identificazione della sua ragione formale; proprio per questo, la sua critica è più penetrante, perché mostra come l'affermarsi della tesi dell'identità fra essenza ed esistenza determini non solo una crisi della dimostrazione, ma anche della concezione tomista dell'infinità di Dio. Dunque, dice Vázquez, la dimostrazione con cui Tommaso si sforza di spiegare (*explicare*) e di provare (*probare*) l'infinità di Dio pone delle difficoltà, poiché negli enti separati, in cui non si dà distinzione "ex natura rei" tra essenza ed esistenza, non c'è alcun essere che sia ricevuto in altro. Nelle cose spirituali, osserva Vázquez, non si dà alcuna composizione reale (né fra forma e materia, né fra potenza ed atto sostanziale), ma solo una composizione di ragione, quella tra differenza specifica e genere, in se stessa (se, cioè, non stessero ad infirmarla altre ragioni) attribuibile a Dio senza contraddizione:

---

distinguitur contra substantiam, ut volunt aliqui; sed ut distinguitur contra essentiam, & significat actum, vel substantialem, si est esse substantiae; vel accidentalem, si est esse accidentis, distinctum realiter ab essentia, & posteriorem essentia secundùm naturam" (I, p. 227 col. 1).

[116] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*…, I, q. 7, a. 2, disp. 25, c. 2: "Cum asserit S. Thomas eo aliquid finiri, quod alio terminatur, non loquitur de quanto quantitate molis, cui omnino accidit aliquo extrinseco conclusi, & terminari; sed loquitur de esse substantiali alicuius rei, & inquit eo ipso esse finitum, quod est in alio receptum" (I, p. 142 col. 2).

[117] Nella sua interpretazione, comunque, Vázquez, che pure ritiene che, per Tommaso, la potenza costituisca il principio di limitazione dell'atto, non spinge a sostenere che, per l'Aquinate, la potenza si identifichi formalmente con la *ratio finiti*: "Neque vere existimat formalem rationem finiti secundum esse in receptione ipsa formaliter consistere, sed id, quod natura sua postulat in alio recipi, natura etiam sua finitum esse, & limitatum, priusquam in alio recipiatur" (*Ibid.*).

[118] *Ibid.* Gli scotisti seicenteschi, dal canto loro, commentando l'*Ordinatio*, continuerano a criticare Tommaso attribuendogli la tesi di una limitazione dell'essenza attraverso l'esistenza, come si può vedere, ad esempio, in J. PONCIUS, *Commentarii Theologici*…, I, dist. 2, q. 2: "Hanc probationem impugnat meritò Doctor, quia ex ea sequeretur quod Angelus esset infinitus, quia non habet materiam, quae est causa intrinseca finitatis; & si dicatur quod existentia Angeli est causa finitatis, quia finit essentiam ipsius, quae existentia secundùm Thomistas realiter distinguitur ab essentia Angeli. Contrà, quia praeterquam quod falsum sit existentiam realiter distingui ab essentia Angeli, ut suo loco ostensum est in Metaphysica, praeter, inquam, hoc, adhuc sequeretur quod essentia Angeli, ut intelligitur, tamquam quid prius natura quàm ispius existentia, esset infinita, aut saltem non esset finita, quandoquidem, ut sic, non habeat causam intrinsecam finitatis" (I, p. 263, coll. 1-2); dov'è notevole, tuttavia, rispetto all'impostazione originaria dell'argomento scotista, ed in funzione antitomista, il ricorso, annunciato da quel *praterquam*, all'indistinzione fra essenza ed esistenza.

[119] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*…, I, q. 7, a. 2, disp. 25, c. 2 (I, p. 142 col. 2).

[120] Cfr. *infra*.

Ipsa vero res spirituales ex materia, & forma non componuntur, aut ex aliqua potentia, & actu substantiali secundum rem, sed solum ex genere, & differentia per rationem nostram: quae sane compositio, nisi aliud obstaret, absque aliquo absurdo Dei concedi posset[121].

Il rinvio di Vázquez è alla *disputatio* XXII nella quale, comunque, egli aveva escluso la riconducibilità di Dio al genere[122]; in ogni caso, dal punto di vista reale (*secundum rem*), nelle cose spirituali non c'è nulla di sostanziale che sia finito e terminato realmente da altro. Ciò basta perché Vázquez possa concludere, contro Tommaso, che la ragione dell'infinità di Dio non può essere provata a partire dalla composizione reale:

Nihil ergo substantiale est in rebus spiritualibus quod alio secundum rem finiatur, & terminetur: quare ratio infinitatis Dei, & finitatis omnium creaturarum alia ratione probanda est[123].

San Tommaso, per la verità, aveva fornito, nel capitolo 43 del libro primo della *Summa contra Gentiles*, anche un'altra soluzione alla questione: l'infinità di Dio consiste nel non essere collocato in alcun genere[124]. Vázquez conosce quest'altra direzione del pensiero tomista che, percorsa pure, fra gli altri, da Ferrarese e Capreolo[125], si sorregge su quanto sostenuto da Aristotele nel libro V della *Metafisica*: quel che è definito è finito.

Ci sono, tuttavia, almeno tre motivi che ne determinano l'insufficienza: in primo luogo, come visto, l'infinità di Dio non viene meno per il fatto che Dio non è collocato all'interno di un certo genere; in secondo luogo, il fatto di non poter essere collocato sotto un genere, dunque di non poter essere definito, esclude soltanto che Dio sia finito in rapporto all'intelletto umano, ma non prova che Dio sia *simpliciter* infinito; in terzo luogo, dal momento che l'intelletto creato, grazie al *lumen gloriae*, può intuire Dio chiaramente ed in se stesso, l'essenza divina sarà, in tal modo, senza dubbio meglio definibile delle altre cose che vengono da noi definite in questa vita[126].

Una corretta soluzione della questione, secondo Vázquez, è possibile solo precisando preliminarmente che, avendo il termine infinito un significato negativo, quello di ciò che non ha fine alcuno, l'individuazione della sua ragione formale sarà preceduta dalla determinazione della natura del finito[127]. Ora, dice Vázquez, ogni cosa è limitata per essenza ed ha natura partecipata, dunque finita, in quanto è limitata e finita dalla causa da cui dipende. Infatti, ogni effetto riceve l'essere dalla sua causa e, quindi, non può eccedere la realtà della causa:

---

[121] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*…, I, q. 7, a. 2, disp. 25, c. 2 (I, pp. 142 col. 2 – 143 col. 1.

[122] *Ibid.*, q. 3, a. 3, Disp. 22, Cap. 3: "Opposita sententia multo probabilior est, quâ plures, & maioris auctoritatis Theologi sequuntur; videlicet Deum non posse in praedicamento collocari" (p. 106 col. 2). La terza ragione adotta è la seguente: "Tertia ratio est: Res praedicamenti debet esse aliquid distinctum à suo esse, saltem intentione, & definitione quamvis rè ipsa non distinguatur. Intelligit vero Henricus, cuius est haec ratio, solam distincionem rationis…Cum ergo Deus non distinguatur à suo esse, sed in definitione ipsius Dei illud includatur etiam secundum rationem nostra, fit, ut in praedicamento Deus non collocetur" (*Ibid.*, p. 107 col. 1). Il seguito del testo è interessante, perché su di esso farà leva Granadus per attribuire a Vázquez l'affermazione di una distinzione di ragione in Dio tra essenza ed esistenza: "Haec eadem fere ratione usus est S. Thomas in hoc artic. & Capreolus…Assumit enim necessarium esse, ut aliquid ponatur in praedicamento, essentiam illius ab existentia differre non solum per rationem, ut dicebat Henricus, sed etiam ex natura rei. Haec tamen ratio ex eodem principio superius posito facile solvitur. Tum quia probari non potest id, quod supponit Henricus in maiori propositione. Tum etiam quia in Deo distinguere possumus essentiam ab existentia conceptu nostro instar creaturarum" (*Ibid.*, p. 107 col. 1). Cfr. I. GRANADUS, *Commentaria in Summam*..., Tomus I, tract. 2, disp. 1 (I, p. 64).

[123] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*…, I. q. 7, a. 2, c. 2 (I, p. 143 col. 1).

[124] THOMAS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Lib I, c. 43: "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" (p. 53 coll. 1-2).

[125] Cfr. FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *In Summam contra Gentiles*, I, c. 43: "Deus non est in genere, sed perfectiones omnium generum continet, ut superius est ostensum. Ergo est infinitus. – Probatur consequentia. Quia omne finitum secundum suam naturam ad generis alicuius rationem determinatur. Adverte quod, cum praedicamenta explicent omnes modos generales essendi entis finiti, nihil potest habere rationem entis finiti nisi ad aliquod genus praedicamentale pertineat. Et propterea inquit Sanctus Thomas omne finitum secundum suam naturam ad generis alicuius rationem pertinere, quia oportet ut sub aliquo genere praedicamentali contineatur" (p. 126 col. 1).

[126] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*…, I, q. 7, a. 2, c. 3: "Verum hoc modo non satis defenditur infinitas Dei secundum essentiam. Primo, nihil obstare infinitati Dei ipsum collocari sub genere, ostensum est supra…Secundo, quod attinet ad definitionem, & comprehensionem, solum probat, Deum esse supra omnem intellectum humanum, non tamen esse simpliciter infinitum: quod enim ab intellectu creato videri, definiri, aut comprehendi nequeat, solum convincit, ab intellectu humano non posse finiri, & terminari; at in se infinitum esse, non satis ostendit: nam dicere aliquis posset, Deum suomet intellectu, & cogitatione comprehendi, & ipsa definiri, cùm a se intelligitur, sicut est…Tertio cùm intellectus creatus possit Deum intueri clare, & sicuti est, lumine gloriae sibi communicato, ita ut nihil illius lateat, sine dubio ipsa visione creata definiri potest multo melius, quam res aliae in hac vita à nobis definiuntur" (I, p. 143 coll. 1-2).

[127] *Ibid.*, c. 5: "Cum infinitum idem omnino sit, quod non finitum, ac proinde negationem finis significet, omnisque negatio ex forma opposita, qua privat, dignosci debeat, ratio cuiuscunque infiniti ex fine, utpote ex sibi contrario, explicanda est" (pp. 144 col. 2 - 144 col. 1).

Cum omnis effectus à sua causa accipiat esse, ac proinde intra illius efficacitatem contineatur, & extra eam egredi non possit, fieri, ut quaecunque res ab alia accipit esse, dicatur finita, & limitata secundum essentiam, habeatque naturam participatam, ac proinde finitam, eo quod per suam causam, à qua pendet limitetur, & finiatur[128].

Ogni creatura, quindi, sarà finita in quanto dipende dalla causalità di Dio, che è tale da conservare eternamente ogni cosa in ogni istante; Dio, invece, in quanto è da sé, e non riceve l'essere né è conservato nell'essere da altro, non può essere in alcun modo limitato nell'essere e nell'essenza:

Quare omnis creatura finita est secundum essentiam eo, quod à Deo perpetuo conservante ita pendeat, ut neque ad instans sine illius influxu esse possit. Contra vero, cum Deus à nullo habeat esse, aut conservetur, sed ex seipso sit, nullo fine, aut terminus eius esse, & essentia in genere entis limitari potest[129].

Per conseguenza la ragione formale dell'infinità essenziale di Dio risiede nell'aseità:

Propria igitur ratio infinitatis Dei secundum essentiam in eo posita est, ut à nulla causa habeat esse[130].

In certa misura, la soluzione di Vázquez non era, di per sé, antitomista ché, anzi, anche Tommaso l'aveva utilizzata, nella *Summa Contra Gentiles*:

Ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse. Sed esse divini non potest esse aliqua causa: quia ipse est necesse per seipsum. Ergo esse suum est infinitum, et ipse infinitus[131].

A notarlo sarà, in seguito, Giovanni di san Tommaso (John Poinsot), tomista assai influente della prima metà del Seicento[132]: "Hanc etiam rationem affert D. Thom. citat. loco contra Gent. ratione 5"[133]. Ma Giovanni noterà pure la dipendenza di una tale esplicazione dell'infinità di Dio, che fa leva sull'assenza di una causa efficiente, su quella che ruota sull'identità, in Dio, di essenza ed essere, ossia sull'assenza di una causa recettrice dell'essere divino[134].

Per corroborare la propria spiegazione, Giovanni si richiamava a Ferrarese. E giustamente, perché questi, riformulando la prova di Tommaso, aveva appunto insistito sul fatto che l'essere di Dio non ha alcuna causa efficiente *ad* alcun recettore:

Si esse alicuius est finitum, oportet quod limitetur vel per aliquam causam eius, vel per susceptivum: quia ipsum secundum se est infinitum, tanquam ab infinitis et modis infinitis participabile. Sed esse Dei nullam habet causam nullumque susceptivum: cum Deus sit suum esse. Ergo non est finitum[135].

Tutto il problema - e la discussione che lo stesso Giovanni dedicherà alla questione, anche considerata nell'atteggiamento tenuto rispetto a Suárez, lo mostra in modo chiarissimo - è che nel pensiero tomista l'infinità intesa come assenza di causa è, a sua volta, radicata nell'infinità intesa come sussistenza; nell'ottica di Vázquez, invece, l'assenza di composizione non è, di per sé, capace, di costituire la ragione formale dell'infinità e, dunque, l'aseità si pone, in senso antitomista, come sostitutiva di essa.

La soluzione di Vázquez riceverà vasta risonanza, ma scarso successo; molti teologi dell'epoca ne prenderanno le distanze, anche quando non vorranno conformarsi all'opinione che, di lì a poco, esplicitando

---

[128] *Ibid.* (p. 144 col. 1).

[129] *Ibid.*: "Quare omnis creatura finita est secundum essentiam eo, quod à Deo perpetuo conservante ita pendeat, ut neque ad instans sine illius influxu esse possit. Contra vero, cum Deus à nullo habeat esse, aut conservetur, sed ex seipso sit, nullo fine, aut terminus eius esse, & essentia in genere entis limitari potest".

[130] *Ibid.* (p. 144 col. 1).

[131] THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 43 (p. 53 col. 2).

[132] Giovanni di San Tommaso è stato talvolta chiamato in causa anche dalla storiografia cartesiana, soprattutto in rapporto alla teoria della creazione delle verità eterne: cfr., ora, N. WELLS, *John Poinsot on Created…*, passim (e, prima ancora, P. GARIN, *Thèses cartésiennes…*, passim).

[133] JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus…*, q. 7, a. 1 (p. 156 col. 1).

[134] *Ibid.*: "Ex eo autem quòd res sit independens ab aliquo efficiente solùm sequitur, quòd à causa estrinseca non limitetur, restat verò probandum quòd per causam intrinsecam non limitetur, posset enim aliquis dicere, quòd licèt aliquid sit factum ab alio, tamen intrinsecè est infinitum quia accipit ab alio efficienter totam infinitatem, quae in illo est, & sic habet esse non receptum, nec limitatum intrinsecè, restabat ergo hoc provare. Et similiter è converso, si haberet esse receptum in sua essentia, & ab illa distinctum, licèt a nullo esse factum, adhuc esset ens limitatum propter principia intrinseca limitationis penes actum receptum & potentiam recipientem, ergo non probatur infinitas simpliciter in esse, quamdiù non probatur per causam intrinsecam hujus infinitatis. Denique restat provare, quòd aliquid factum, & productum, non possit esse infinitum, posset enim aliquis dicere, quòd Deus est agens infinitum univocum, & sic posset producere rem infinitam in se, & quamdiu hoc non destruitur, illa consequentia est infirma, est factum, ergo finitum, non factum, ergo infinitum. Itaque nisì addatur id, quod D. Thom. addit, scilicet quòd sit esse, & non ab alio, nec receptum in alio, probatio est inefficax" (p. 156 col. 1-2).

[135] FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *In Summam contra Gentiles*, I, c. 43, n. 6 (p. 127 col. 1).

l'insegnamento delle *Disputationes*, Suárez contrapporrà polemicamente ad essa. Il 1606, anno di pubblicazione del *De Divina Substantia*, è una data importante anche perché segna la rigorizzazione, in misura non indifferente determinata, appunto, dalla necessità di fronteggiare la posizione di Vázquez, della concezione dell'infinità di Dio che già operava nelle *Disputationes*.

§ 4. La messa a punto suáreziana: il *De Divina Substantia*

La trattazione dell'infinità di Dio si apre, nel *De Divina Substantia*, con la constatazione cui si è accennato: determinare in che cosa (*quid*) consista quella particolare negazione che definisce l'infinità è più difficile di quanto lo sia dimostrare, almeno in base ai principi della fede, che essa compete a Dio[136]. Il problema, secondo Suárez, è di individuare cosa è che viene negato di Dio allorché si dice che è infinito; compiuta questa operazione, sarà facile dimostrare l'infinità di Dio, perché si tratterà solo di provare che, in forza della sua somma perfezione, tale imperfezione non gli conviene[137].

Alcuni, non meglio precisati autori, osserva Suárez, hanno appunto sostenuto che l'infinità di Dio esclude soltanto che Dio abbia una causa del proprio essere:

Quidam ergo putant per hanc infinitatem nihil aliud negari, nisi Deum habere causam sui esse, itaque esse dicunt, Deum esse infinitum et esse a se, vel non esse ab alio[138].

Alla luce delle indagini sinora svolte, l'obiettivo polemico di Suárez va identificato in Vázquez che, come si è visto, aveva sostenuto una tale tesi alcuni anni prima, nel 1598, nel suo commento alla prima parte della *Summa* di Tommaso d'Aquino. Ad una tale identificazione, del resto, autorizzano gli stessi contemporanei[139].

La posizione di Vázquez è inaccettabile, per Suárez, anzitutto perché confonde, sul piano della rispettiva *ratio formalis*, due attributi distinti: l'infinità, appunto, e l'incausatezza. Con ciò, infatti, ci si pone al di fuori del comune *modus concipiendi et loquendi* degli attributi divini:

At hoc alienum est a communi modo concipiendi et loquendi de attributis divinis. Nullus enim intelligit has duas negationes esse formaliter unam et eamdem, esse infinitum et esse increatum vel improductum; sed divus Thomas et omnes theologi haec ponunt ut distincta attributa Dei[140].

In secondo luogo Tommaso dimostra che Dio è infinitamente perfetto a partire dall'identità fra essenza ed essere. Dunque, affinché quella prova sia di una qualche cogenza, occorre che quei due attributi siano non formalmente identici, ma distinti, almeno razionalmente:

Praeterea divus Thomas quaestione 4 et 7, 1 part. in hoc maxime laborat, ut ex eo quod Deum est suum esse, colligat Deum esse infinite perfectum, quod in dicto loco Metaphysicae late etiam ostendimus. Non sunt ergo illa duo attributa formaliter unum et idem, sed oportet saltem ratione distingui, ut probatio sit alicuius momenti[141].

In terzo luogo, è molto più evidente che Dio sia ente necessario ed incausato, piuttosto che infinito:

Et sane longius evidentius est, Deum esse ens necessarium et sine causa, quam esse infinitum ; nam apertius et immediatius id colligitur ex effectibus Dei et ex ordine causarum, in quibus non potest in infinitum procedi, quam ex negatione essendi ab alio colligatur negatio, quam dicit infinitas essendi : non sunt ergo formaliter eadem negatio, esto una colligatur ex alia[142].

Infine, osserva Suárez, l'aseità nega la dipendenza dalla causa estrinseca, mentre l'infinità non nega ciò formalmente. È infatti possibile pensare, ad esempio, da un lato un angelo di natura finita e, tuttavia, esistente da sé e, dall'altro lato, un ente infinito fatto da Dio:

Denique esse a se immediate solum negat dependentiam a causa extrinseca, esse autem infinitum formaliter hoc non negat: nam si mente concipietur angelus finitae naturae et ex se existens sine creatione,

---

[136] F. SUÁREZ, *Tractatus de Divina Substantia*…, Lib. II, c. 1, n. 1 (*Opera Omnia* I, p. 45 col. 2).

[137] *Ibid.*: "Oportet exponere quid negetur de Deo, quando infinitus appellatur, quod imperfectionem dicat, nam inde facile constabit, removendam esse a Deo illam imperfectionem ex vi summae perfectionis, quam ipsum habere ostensum est" (p. 46 col. 1).

[138] *Ibid.*

[139] Tra gli altri cfr., oltre a Giovanni di San Tommaso e Pierre Labat (su cui cfr. *infra*), A. TANNER, *Universa Theologia Scolastica*…q. IV, dubium 1: : "Nec…Deus formaliter infinitus est, quia est à se, & a nullo accepit Esse, ut existimavit Vasquez…cuius sententiam meritò refellit Suarez" (I, p. 250); J. P. NAZARIUS, *Commentaria et Controversiae*…,q. 7, art. 2 (I, p. 209 col. 1); A. MACHIN DE AQUENA, *Commentarii*…, Disp. XII, sect. (I, p. 95, verso, col. 1).

[140] F. SUÁREZ, *Tractatus de divina substantia* …, Lib. II, c. 1, n. 2 (*Opera Omnia* I, p. 46 col. 1).

[141] *Ibid.*

[142] *Ibid.*

formaliter non apprehenduntur duo contradictoria, licet virtualiter ibi includi per discursum ostendi possit. Neque e converso est aperta et formalis contradictio, si apprehendatur ens infinitum a Deo factum, unde quaeri solet an id fieri possit, ut stati dicam: non est ergo negatio, quam dicit infinitas, formaliter eadem cum negatione essendi ab alio[143].

Come si vede, gli argomenti addotti da Suárez nella confutazione della posizione di Vázquez sono di varia estrazione: il primo poggia su una concezione largamente condivisa; il secondo di essi, come è chiaro, si vale di premesse specificatamente tomiste; ed anche il terzo rientra in questa ortodossia; il quarto, invece, contiene elementi che lo rendono, insieme, antitomista ed antivázqueziano. Si tratta di un quadro composito che lascia trasparire, pur nell'evidenziarsi dell'eterogeneità della posizione di Váquez rispetto a quella tomista, un elemento di convergenza: la necessità di ricondurre la limitazione ad un principio realmente distinto (o come causa materiale, nel caso di Tommaso, o come causa efficiente, nel caso di Vázquez) dall'*esse limitatum.* È proprio la negazione di questa necessità, però, che contraddistingue il pensiero di Suárez: *Esse seipso et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum, neque indigere aliquo limitante vel contrahente, in re distincto a seipso*[144].

Già la terza motivazione addotta a confutare la posizione vázqueziana, dove egli tratta come equivalenti indistinzione essenza/ esistenza ed aseità, dovrebbe mettere in allarme sulla consapevolezza, da parte di Suárez, di questa convergenza che si realizza fra il pensiero dei suoi due avversari: la confutazione della posizione di Vázquez, che identifica l'infinità all'aseità di Dio, si appoggia, infatti, sul fatto che Tommaso deduce l'infinità dall'identità, in Dio, tra essenza ed essere; argomento che non avrebbe alcun senso, se Suárez non vedesse in qualche modo l'aseità convertibile con l'identità fra essenza ed essere.

Suárez aveva profondamente ragione. Non è, naturalmente, che la posizione tomista coincida con quella di Vázquez: lo testimonia, più ancora di quella che sarà la critica che i tomisti indirizzeranno, come vedremo, contro Vázquez[145], l'abbandono, da questi compiuto, della limitazione per composizione in favore della limitazione per dipendenza causale. Il punto è, invece, che, in Tommaso, la limitazione, sia pure ricondotta alla composizione potenza-atto, e non alla dipendenza causale, è legata a questa da una necessità contraddittoria sul piano formale, poiché è impossibile pensare un ente causato e, insieme, infinito[146]. In Suárez, invece, è certamente possibile dimostrare l'infinità attraverso l'aseità, ma infinità e dipendenza non sono, sul piano della semplice apprensione, contraddittorie; una tale contraddittorietà può essere solo inferita argomentativamente[147].

Il piano su cui si realizza la convergenza tra la posizione di Vázquez e quella tomista è proprio quello di tale necessità contraddittoria sul piano formale (sul piano, cioè, della semplice apprensione) che lega limitazione e dipendenza causale[148]. Che nel tomismo questa necessità sia mediata dalla riduzione della composizione a principio della limitazione, mentre in Vázquez siffatta mediazione non si dia, in seguito alla destituzione della composizione dal rango di principio limitante, è significativo solo per la determinazione conclusiva della ragione formale dell'infinità, ma non intacca affatto il modo in cui si configurano i rapporti tra limitazione e dipendenza causale che, nell'una come nell'altra posizione, si caratterizzano secondo un legame di necessità contraddittoria: è impossibile pensare un ente limitato e non causato[149].

L'assenza di una necessità contraddittoria, almeno sul piano della semplice apprensione, fra dipendenza causale e limitazione è, invece, un tratto specifico del pensiero di Suárez: è possibile pensare un ente infinito non causato ed un ente non causato finito. Se contraddittorietà si dà, essa emerge solo

---

[143] *Ibid.* (p. 46, coll. 1-2).

[144] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXXI, sect. 13, n. 18 (*Opera Omnia* XXVI, pp. 303 col. 2 – 304 col. 1).

[145] Non è un caso che, in questi autori, come ad esempio Giovanni di San Tommaso, si perda il senso autentico dell'*esse* di Tommaso d'Aquino: cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità…*, pp. 619-623.

[146] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 2, ad 1um: "Hoc est *contra rationem* facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum: unde *contra rationem* facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset *contradictoria* esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter" (p. 32 col. 2, corsivo mio). Sulla necessità del legame, in Tommaso, tra partecipazione statica (composizione e limitazione) e partecipazione dinamica (dipendenza causale), cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità…*, pp. 49-57.

[147] F. SUAREZ, *Tractatus de Divina Substantia …*, Lib. II, c. 1, n. 2: "Si mente concipiatur angelus finitae naturae et ex se existens sine contradictione, *formaliter non apprehenduntur duo contradictoria*, licet virtualiter ibi includi per discursum ostendi possit (*Opera Omnia* I, p. 46 col. 1, corsivo mio).

[148] La ribadirà, più in là, dimostrando l'infinità (e l'onnipresenza) a partire dall'aseità, un autore come S. CLARKIUS, *Demonstratio existentiae et attributorum Dei…*, Propositio V: "Ens per se existens, necessario infinitum esse debet & omnipraesens, infinitatis itidem idea, cum ea existentiae per se, indissolubili cruciuntur nexu" (p. 59). La "Propositio III" aveva chiarito come tale perseità fosse da intendersi in senso esclusivamente negativo: "Sed monendum in transitu, *existere per se* non denotat rem a seipsa produci, quod quidem implicaret contradictionem, sed denotat necessario existere ex ipsius rei natura; clariorem hactenus conceptum alicujus rei per se existentis non habemus" (pp. 17-18).

[149] Fra i contemporanei, noterà bene l'omogeneità fra la posizione tomista e quella vázqueziana H. FASOLUS, *In Primam partem… …*, q. 7, a. 1, dubit. XII: "Quae probationes in idem realiter recidunt; quia sicut non potest dari esse irreceptum in alio, idest, esse de intrinseco conceptu essentiae…quin sit irreceptum ab alio: ita contra, dari non potest esse irreceptum ab alio, quin sit irreceptum in alio" (p. 232 col. 1).

discorsivamente. Il limite che deriva dall'atto della forma, infatti, è di per sé autosufficiente a spiegare la limitazione: anche se poi, come noto, codesta limitazione intrinseca si fonda su una estrinseca, tale fondazione non è inscritta necessariamente in questa limitazione.

Certamente, Suárez e Tommaso convengono nel porre la limitazione in una causa intrinseca (formale Suárez, materiale Tommaso), ma il rapporto tra questa e la limitazione estrinseca (la sola riconosciuta da Vázquez) è pensato da questi autori in modo completamente differente: si tratta, per Suárez di un rapporto non necessario, data la pensabilità dell'autosufficienza della limitazione intrinseca; per Tommaso, invece, esso è un rapporto necessario, poiché la limitazione intrinseca materiale esige per definizione una causa (della composizione, naturalmente). Ed è in questo senso che la posizione di Tommaso è vicina a quella di Vázquez; anche se, naturalmente, non coincide con essa, come attesta, prima ancora dell'opposizione che, nel dispiegarsi della scolastica moderna, i tomisti muoveranno contro Vázquez, la necessità, avvertita da Suárez, di confutare separatamente le due posizioni.

La critica che Suárez muove alla posizione tomista (che identifica la negazione che esprime formalmente l'infinità alla negazione dei termini limitanti intrinseci) si muove lungo due direzioni complementari.

In primo luogo, l'identità fra essenza ed essere contribuisce a persuadere del fatto che Dio sia infinito, ma non ne dichiara la ragione formale. Tale identità, infatti, pertiene alla negazione espressa da un altro attributo di Dio, e cioè la semplicità:

Sed haec omnia licet deserviant ad suadendam infinitatem Dei: tamen non declarant formalitatem ejus, ut sic dicam, id est quid per illam negationem formaliter negetur. Nam per illam non negatur compositio ex materia et forma, nec ex esse et essentia, nec ex genere ac differentia; haec enim pertinent ad negationem, quam dicit simplicitats[150].

In secondo luogo, una tale spiegazione dell'infinità di Dio si vale di molti principi, strettamente metafisici, che, per quanto probabili, non sono certi e, cioè, che l'essere sia limitato dall'essenza o (per ciò che riguarda la prova della *Summa contra Gentiles*) che la composizione di genere e differenza ripugni direttamente all'infinità:

Praeterquam quod in illis modis explicandi multa principia sumuntur incerta, ut quod esse creaturae limitetur per essentiam: vel e converso, quod compositio generis et differentiae directe repugnet infinitati et similia, quae probabilia sunt, non tamen tam certa etiam in ratione naturali, quam est certum esse infinitum[151].

Il carattere teologico del *De Divina Substantia* non esige un'ulteriore indagine, in questo senso; indagine che era stata consegnata già alle *Disputationes*, dove sono da rintracciare i fondamenti metafisici, ribaditi qui da Suárez, che produrranno, nella scolastica dell'età moderna, la crisi della dottrina tomista dell'infinità di Dio.

La centralità dell'identificazione tra essenza ed essere, in effetti, non emergeva, nel testo di Tommaso, solo nella funzione disimpegnata, come premessa, nella *dimostrazione* dell'infinità di Dio, ma anche nella costituzione formale, che essa compiva, della stessa *natura* dell'infinità.

La crisi di due principi si intersecava, in Suárez, a rendere instabile la dimostrazione dell'infinità di Dio fornita da Tommaso: il principio della limitazione dell'atto attraverso la potenza, già oggetto della polemica mossa da Scoto, e il principio della distinzione di ragione tra essenza ed esistenza nella creatura, che è il contributo specifico della Scolastica moderna, nel modo radicale in cui essa si afferma, fra il '500 ed il '600, rispetto ai suoi prodromi medievali.

Ora, mentre Cajetano e Ferrarese avevano potuto, in qualche modo, arginare la critica di Scoto, adesso, per i tomisti, la situazione si fa assai più difficile. In effetti, i tomisti potevano tranquillamente concedere a Scoto la tesi della limitazione intrinseca dell'essenza e, insieme, continuare a fondare la dimostrazione dell'infinità di Dio sul principio della limitazione dell'atto attraverso la potenza: perché l'atto di cui si escludeva la limitazione, a fondamento della dimostrazione, era l'essere; mentre la critica scotista argomentava solo per la limitazione dell'essenza nel suo grado specifico. Il problema, invece, diviene assai più complesso allorché, ad essere messa in questione, è la distinzione reale di essenza ed esistenza nelle creature: adesso, infatti, non è più sufficiente tenere distinta, nell'operatività del principio della limitazione dell'atto attraverso la potenza, il piano dell'essere da quello dell'essenza. Non è più sufficiente perché, se si nega codesta distinzione, si nega anche la riconduzione della composizione di essenza-esistenza alla composizione potenza-atto e, dunque, non si può più, neanche, escludere in questo modo da Dio la limitazione dell'essere.

Emerge così, da un lato, l'importanza specificatamente suáreziana in questa storia della ragione formale dell'infinità di Dio nell'età moderna: certamente, anche Scoto contribuisce, come si vedrà, alla crisi della dimostrazione tomista, ma non è attraverso di lui che codesta crisi si attua, se questa dipende in ultima istanza, come di fatto dipende, dall'affermazione della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza. Non è Scoto, ma Suárez a comporre gli elementi che consentono l'affermazione di quella definizione dell'infinità

[150] F. SUAREZ, *Tractatus de divina substantia* …, Lib. II, c. 1, n. 4 (*Opera Omnia* I, pp. 46 col. 2 – 47 col. 1).
[151] *Ibid.* (p. 47 col.1).

attraverso la perfezione che passerà, come vedremo, dalla Scolastica dell'età moderna direttamente in Descartes: perché è alle *Disputationes Metaphysicae* che si deve quell'affermazione della tesi della distinzione di ragione fra essenza ed essenza che sola consentiva l'estensione della critica al principio della limitazione dell'atto attraverso la potenza dal piano della forma a quello dell'essere e, con ciò, l'abbandono di una definizione dell'infinità divina in termini di sussistenza.

Emerge così, dall'altro lato, l'origine metafisica di questa svolta teologica: la crisi della concezione tomista dell'infinità di Dio affonda le sue radici nell'ontologia, e cioè nella crisi della dotrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza, fra cui non si può ammettere altra distinzione che quella di ragione; una distinzione che, appunto, esclude per definizione una composizione di potenza ed atto.

I luoghi in cui diviene visibile, siffatta svolta, sono i grandi commentari alla *Summa* di Tommaso; impostati, dal punto di vista letterario, secondo la falsariga, più o meno pedissequa, del testo da commentare, essi contengono, esattamente come questo, una questione specifica dedicata all'infinità di Dio. Una tale questione, d'altro canto, prettamente teologica, trovava proprio in essi, prima ancora che in opere di ontologia, il luogo naturale della propria trattazione. In questo senso, il ruolo esercitato dal trattato del *De Divina Substantia* per il successivo sviluppo della discussione scolastica sull'infinità di Dio è particolarmente rilevante; ché saranno in molti a richiamarvisi facendo propria la posizione di Suárez sull'infinità di Dio.

Qui, comunque, Suárez su un altro punto ancora conviene con Vázquez, oltre che su quello della critica al tomismo, e cioè nel rifiuto della posizione, che di lì a poco sarebbe stata rigorizzata da Rodrigo de Arriaga[152], di coloro che pongono il costitutivo formale dell'infinità di Dio nel possesso di un numero non finito di perfezioni. In realtà - osserva Suárez con un'argomentazione davvero assai vicina a quella di Vázquez - in Dio si dà, realmente, una sola perfezione: "Hoc non recte dicitur: quia hoc modo nec finitae, nec infinitae perfectiones in Deo sunt, sed una summa perfectio"[153]; inoltre, aggiunge Suárez, le perfezioni sono in Dio formalmente, anche se sono da noi distinte razionalmente, non possono essere moltiplicate all'infinito[154].

Semmai, si potrebbe dire che l'infinità indica, in Dio, una perfezione che è tale da non avere alcun termine nella sua partecipabilità. In tal caso, l'infinità non nega più il limite nel numero delle perfezioni che sono in Dio, ma il limite nel grado delle perfezioni:

Posset tamen hic aliquo modo non improbabili declarari illa infinitas, si dicamus talem ac tantam esse perfectionem Dei, ut non possit nec debeat concipi tanquam habens terminum in particibilitate sua, sed magis ac magis posse in infinitum participari vel communicari. Per illam tamen negationem etiam hoc modo explicatam non negatur in Deo terminus in numero perfectionum quae sunt in ipso; sed negatur terminus, quem intelligitur habere res vel perfectio, quae usque ad certum gradum participari potest et non amplius[155].

Proprio sulla nozione di grado di perfezione, del resto, Suárez fa leva, ora, nel *De Divina Substantia*, nell'esporre la *vera explicatio* della ragione formale dell'infinità di Dio. Come Vázquez, e prima ancora Tommaso, Suárez muove da una definizione di ciò che è finito; attraverso, infatti, la sua negazione, si sarà determinata la natura dell'infinità di Dio[156]. Ora, nelle creature, una qualche essenza è detta essere finita "in gradu entis"[157], quando è possibile che essa sia posseduta in un *gradus entis* superiore:

In creaturis ergo dicitur aliqua essentia esse finita in gradu entis, quia talis est, ut non repugnet illi habere illam excellentiorem in gradu entis. [158]

---

[152] Per, Arriaga, è vero che la totalità delle perfezioni create non costituisce l'infinità divina (e ciò proprio perché sono miste ad imperfezione), ma non c'è dubbio sul fatto che la totalità delle perfezioni possedute in modo eminente costituisca l'infinità dell'essenza divina: "Ea verò facere infinitam perfectionem probatur respondendo ad obiectionem suprà posita, quòd scilicet omnium creaturarum perfectiones simul sumptae non faciant infinitum quid: admitto enim libenter id: quia ibi simul sunt admixae imperfectiones infinitae, quae eam infinitatem impediunt; inter quas maxima est contingentia ad essendum: Deus autem eas perfectiones omnes multò meliori modo continet, & nullam prorsus dicit imperfectionem: est enim necessitatus ad essendum, & quidem à se ipso ab aeterno & in aeternum, ac ubique: ergo est infinitus. Quid enim aplius in rigore possumus significare per vocem hanc *infinitum in essentiâ*, quàm continentiam eminentialem infinitarum imò & omnium possibilium perfectionum, cum summâ necessitate eas habendi, & sine ullâ imperfectione? Quidquid enim ampliùs per illam vocem significetur, chimaericum est: ergò cuùm hoc totum habeat Deus, dicendus est propriè & in rigore infinitus in essentiâ" (R. DE ARRIAGA, *Disputationes Theologicae*…, Disp. II, sect. 7; p. 44 col. 1).

[153] F. SUAREZ, *Tractatus de divina substantia* …, Lib. II, c. 1, n. 3 (*Opera Omnia* I, p. 46 col. 2).

[154] *Ibid.*

[155] *Ibid.*

[156] *Ibid.*, n. 5: "Consideremus ergo, quid sit in essentia aliqua creata esse finitam ac limitatam et negationem illius limitationis intelligemus significari per infinitatem essentiae Deo attributam" (p. 47 col. 1).

[157] L'espressione "in gradu entis" serve a Suárez per distinguere la finitezza (e l'infinità) *in essendo* dalla finitezza (e dall'infinità) "molis", già annunciata all'inizio: cfr. F. SUÁREZ, *Ibid.*…, Lib. II, c. 1, n. 1 (p. 45 col. 2). Naturalmente, codesta distinzione è presente anche nelle *Metaphysicae Disputationes*: cfr., fra i vari luoghi, Disp. XXVIII, sect. 1, n. 18 (*Opera Omnia* XXVI, pp. 6 col- 2 – 7 coll. 1-2); Disp. XXVIII, sect. 1, n. 19 (p. 7 col. 2); Disp. XXX, sect. 2, n. 1 (p. 64 col. 1).

[158] F. SUAREZ, *Tractatus de divina substantia* …, Lib. II, c. 1, n. 5 (*Opera Omnia* I, p. 47 col. 1).

Ciò può essere spiegato attraverso un esempio: una qualche specie creata, in effetti, può possedere un'infinità *secundum quid*, in quanto può avere, sotto di sé, un'infinità di specie meno perfette: in tal modo, ad esempio, l'uomo eccede infinitamente le bestie; la specie umana, tuttavia, è, *simpliciter*, finita, in quanto inferiore rispetto ad una specie più alta, come ad esempio quella angelica e questa, a sua volta, rispetto a qualsiasi altra specie superiore[159].

In questo senso, Dio è detto infinito *simpliciter* perché gli compete un grado di perfezione tale da non poterne possedere alcuno superiore o uguale:

Deus ergo dicitur infinitus simpliciter proprie et quasi a priori, quia tantae perfectionis est, ut non possit in ea habere superiorem nec aequalem, qui sit distinctae naturae[160].

Dunque, il significato dell'infinità è proprio la negazione con cui alcuni Santi sono soliti esplicare l'infinità di Dio, caratterizzandolo come l'ente di cui non se ne può pensare uno maggiore:

Unde quod multi sancti explicant quid sit Deus, per hoc *quod est tale ens, quo majus excogitari non potest*, hanc negationem per infinitatem significari intelligo[161].

Accade, così, che, in pieno Seicento, la nota definizione anselmiana venga utilizzata per risolvere il problema della ragione formale dell'infinità di Dio; Suárez vi aveva fatto ricorso, del resto, anche nelle *Metaphysicae Disputationes*, a definire, nella sezione prima della disputazione trentesima, la perfezione intesa come contenenza di tutte le possibili perfezioni[162]; perfezione che la sezione successiva determinerà come la positività indicata da quella negazione che è l'infinità.

Suárez ribadisce, ora, nel *De Divina Substantia*, che la ragione formale dell'infinità, così come è stata definita, negativamente, attraverso l'assenza di limiti nel grado di perfezione poggia su un positivo, e cioè l'infinità intesa come contenenza, formale ed eminente, in grado massimo, di tutte le perfezioni possibili:

Unde in ea etiam continetur illa infinitas, quae intelligitur in continentia omnis perfectionis possibilis vel cogitabilis, continentia, inquam, formali et vel eminentiali, cum summa perfectione possibili, in quacumque perfectione et modo habendi illam[163].

La "illa infinitas" di cui è qui questione non è altro che l'infinità fondamentale[164], che è il positivo indicato dalla negazione che costituisce formalmente l'infinità.

Quoad positivum per illam negationem indicatur, illud nihil aliud est, quam ipsa consummata perfectio Dei, qua major excogitari non potest, nec illi potest aliquid deesse, quoad summam entis perfectionis possit pertinere[165].

Così, Suárez può ribadire, ora, quello che aveva già scritto nelle *Disputationes*, e cioè che la dimostrazione con cui si prova che Dio è buono – ossia perfetto, secondo l'identità stabilita nel Libro I[166] - prova anche che Dio è infinito:

Qua ergo ratione constat Deum esse summum bonum, eadem constat esse infinitum[167].

Complessivamente, rispetto alle *Disputationes*, si registra una minore complessità dell'articolazione del discorso; ciò di cui, del resto, Suárez aveva avvertito subito il lettore, rimandando, per i singoli passaggi argomentativi, alla trattazione fornita nelle *Disputationes*[168].

Quanto al resto, Suárez, andava a riproporre, in linea con le *Disputationes*, una concezione dell'infinità divina rigorosamente ricondotta al piano della perfezione che entra a definirne, per negazione, la ragione formale e, insieme, a costituirne il positivo su cui questa stessa ragione formale poggia. Rispetto alle *Disputationes*, però, si assisteva ad una sorta di palinodia: l'infinità, prima definita attraverso la duplice esclusione della limitazione nel numero ("definita ad unum genus perfectionum") e nel grado ("in singulis

---

[159] *Ibid.*

[160] *Ibid.*

[161] *Ibid.*

[162] F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXX, sect. 1, n. 6: "Ut ergo primum ens sit perfectius omni possibili, necesse est ut omnem perfectionem possibilem in se includat; nam si aliqua perfectio esset possibilis, et illi deesset, perfectius esset illud ens, quod illam perfectionem simul cum omnibus aliis haberet. Et propter hanc causam recte dixerunt Augustinus et Anselmus, Deum esse tale ens, quo majus excogitari non potest" (*Opera Omnia* XXVI, p. 62 col. 1).

[163] *Ibid.*

[164] Cfr., *infra*, Cap. 3.

[165] F. SUAREZ, *Tractatus de divina substantia* …, Lib. II, c. 1, n. 5 (*Opera Omnia* I, p. 47 col. 1).

[166] *Ibid.*, Lib. I, c. 8, n. 1: "Primo igitur dicitur res bona, quia in suo esse perfecta est, i. e. quia habet omnia quae ad complementum sui esse requiruntur, juxta descriptionem Aristotelis…Et hoc modo est evidens ratione naturali, Deum esse bonum et perfectum, ut in Metaphsyica, disp. 30, sect. 1 ostendimus" (p. 22 col. 2).

[167] *Ibid.*, Lib. II, c. 1, n. 6 (p. 47 col. 2).

[168] *Ibid.*, Lib. II, Proemium: "Et quoniam in demonstrandis his attributis disp. 30 Metaphysicae prolixiores fuimus, ea hic repetere necessarium non existimamus" (p. 45 col. 1).

perfectionum generibus ita est limitata ad certum aliquem et definitum gradum") dei generi di perfezione, è, ora, nel *De Divina Substantia*, ricondotta unicamente al piano del grado intensivo; sparisce, così, il riferimento all'esclusione della limitazione numerica (dei generi), in linea, del resto, con l'opposizione alla concezione, di stampo nominalista, che poneva la ragione formale dell'infinità di Dio nel possesso di un numero infinito di perfezioni.

§ 5. L'affermazione della posizione suáreziana

Lo scambio di battute fra Suárez eVázquez, quale si realizza, a proposito della questione sulla ragione formale dell'infinità di Dio, nel giro di una decina d'anni, a cavallo fra la fine del '500 e l'inizio del '600, costituisce l'origine prossima, nella Scolastica moderna, di un dibattito che, da lì in poi, si prolungherà senza interruzioni; dibattito in cui la soluzione suáreziana riceverà un largo consenso, a scapito non solo di quella vázqueziana, ma anche di quella tomista, rispetto alla quale essa andrà configurandosi come l'alternativa più significativa.

Di questo successo, le ragioni sono anzitutto individuabili nella scarsa cogenza delle soluzioni alternative: da un lato, la crisi - profonda, nel suo radicarsi nell'instabilità del proprio fondamento ontologico - cui era andata incontro la dimostrazione di Tommaso portava con sé, come visto, l'insostenibilità della concezione dell'infinità di Dio che tale prova presupponeva; dall'altro lato, la proposta di Vázquez non riuscì a trovare seguito, stroncata dalla confutazione che ne aveva operato il *De Divina Substantia*; una confutazione che andava ricevendo sempre più consensi, e non solo tra coloro che vorranno conformarsi alla soluzione lì proposta da Suárez.

Il fatto è che la tesi di Vázquez non andava affatto bene neppure ai partigiani della posizione di Tommaso d'Aquino. La ventiquattresima delle *Controversiae* del domenicano spagnolo Balthasard Navarrete, pubblicate in due volumi fra il 1605 ed il 1609, "Utrum D. Thom. recte assignaverit rationem infiniti in Deo, & ostenderit infinitatem esse propriam Deo"[169], è un esempio tipico dell'atteggiamento, fortemente polemico, tenuto dai tomisti nei confronti di Vázquez. La limitazione per causa efficiente è estrinseca all'effetto, che è detto limitato perché ha in sé, formalmente, il principio della sua limitazione:

Licet à causa efficiente proveniat effectui aliqua limitatio quatenus causa illa per actionem procedentem a forma limitata communicat esse illi effectui: caeterum totum hoc est extrinsecum effectui, atque adeo est necessarium ut effectus dicatur limitatus quod in se habeat per quid limitetur formaliter[170].

Come per la produzione dell'effetto non è sufficiente l'influsso immediato della causa efficiente, ma è necessaria la mediazione della causa formale dalla parte dello stesso effetto, così, per la limitazione dell'effetto non è sufficiente il concorso della causa efficiente, ma è richiesto un principio limitante immediato, e cioè la forma:

Et sicut ad dandum esse effectui non sufficit influxus causae efficientis immediatus, sed est necessarium quod mediet causa formalis ex parte ipsius effectus, per quam immediate habeat esse: ita ad limitandum talem effectum formaliter non sufficit concursus causae efficientis, nisi detur limitativum formale, & immediatum, cuiusmodi est forma[171].

Pochi anni dopo, il domenicano italiano, di Cremona, Giovanni Paolo Nazario, nei suoi *Commentaria et Controversiae in Primam Partem Summae D. Thomae Aquinatis*, pubblicati nel 1619-1620, attaccherà la posizione di Vázquez affermando che l'aseità non può costituire l'infinità di Dio perché espressione di una negazione, quella della dipendenza causale, che formalmente presuppone l'infinità quidditativa di Dio:

Infinitas Dei quidditativa in eo posita non est, quod à nulla causa habeat esse. Probatur: prius formaliter est cuiusvis naturae quantitas, & perfectio quidditativa, quam quaecunque causalitas, vel negatio causalitatis; ergo prius natura divina secundum seipsam est infinitè perfecta, quàm in ea consideretur negatio dependentia ab alia causa. Antecedens probatur: quoniam quidditas rei perfecta praecedit omnia extrinseca, & prius est hominem esse animal rationale, quam esse causatum, & consequenter prius est hominem esse tantae perfectionis, quàm esse causatum[172].

L'opposizione della posizione di Vázquez a quella di Tommaso d'Aquino sarà dichiarata esplicitamente, poi, pure da Giovanni di San Tommaso e da Pierre Labat, anche se all'interno di una strategia argomentativa un po' differente. Le pagine di Pierre Labat e di Giovanni di San Tommaso sono, per la verità, attraversate da un'atteggiamento in certa misura irenistico, che si spiega senz'altro col fatto che la soluzione di Vázquez, come si è visto, poteva appoggiarsi su un testo di Tommaso stesso, e cioè in una delle prove

---

[169] B. NAVARRETE, *Controversiae In Divi Thomae…*, Controversia XXIV (I, pp. 141-149).
[170] *Ibid.* (I, p. 143 col. 1).
[171] *Ibid.*
[172] J. P. NAZARIUS O. P., *Commentaria et Controversiae…*, q. 7, a. 2 (I, p. 208 col. 1).

dell'infinità di Dio avanzate nel capitolo 43 della *Summa Contra Gentiles*: così, in questi autori, la soluzione di Váquez, più che falsa, è dichiarata come insufficiente e indigente, a sua volta, di fondazione; l'aseità è certamente legata all'infinità di Dio, ma non ne costituisce la ragione formale. La critica di Pierre Labat si costituirà lungo due coordinate distinte e, insieme, convergenti: egli esclude che l'aseità possa fungere da ragione formale dell'infinità divina in quanto *virtualiter* posteriore rispetto, da un lato, alla *ratio formalis* stessa e, dall'altro, alla *quidditas*.[173]. Più vicina alla critica di Suárez era stata la confutazione di Vázquez operata da Giovanni di San Tommaso nel suo *Cursus Theologicus*, composto in otto volumi a partire dal 1637: l'aseità implica, di per sé, solo l'assenza di limitazione estrinseca ma è, teoricamente, compatibile con l'assenza di limitazione intrinseca[174]. Nel 1687, poi, un teologo della scuola di Salisburgo, Augustinus Reding Von Biberegg, mentre si conformerà alla soluzione tomista, criticherà ancora la posizione di Vázquez, ma con un'argomentazione in parte difforme anche da quella suáreziana[175].

Si assiste così al costituirsi di uno schieramento unitario, dove confluivano, nella comune opposizione a Vázquez, il fronte tomista con quello suáreziano; i tomisti trovavano, in effetti, proprio in Suárez il primo alleato contro Vázquez. Analogamente, coloro che vorranno richiamarsi alla soluzione di Suárez erano rafforzati, nella loro polemica contro Vázquez, dalla critica che a quest'ultimo avevano mosso i seguaci di Tommaso d'Aquino.

D'altro canto, il fronte suáreziano e quello vázqueziano erano, a loro volta, compatti nella comune opposizione alla soluzione tomista, da respingere perché fondata su un principio sulla cui insostenibilità essi erano concordi: la distinzione reale tra essenza ed essenza nella creatura.

In questa freatica logica di alleanze congiunte si situano le ragioni che porteranno al successo della soluzione di Suárez, non minata, da un lato, analogamente a quella di Vázquez, in un fondamento teorico ormai in crisi quale si era ormai rivelata la tesi della distinzione reale, nella creatura, fra essenza ed esistenza; forte dall'altro lato, della vigorosa polemica che gli stessi tomisti avevano compiuto nei confronti di quella che, in codesta crisi, era l'unica grande soluzione rimasta in gioco, oltre alla suáreziana, e cioè quella di Vázquez. Così, paradossalmente, accade che, contribuendo in modo decisivo alla dissoluzione della soluzione di Vázquez, che infatti non troverà consensi, i tomisti concorrano all'affermazione della posizione di Suárez, eliminando l'unica, alternativa plausibile al problema della ragione formale dell'infinità di Dio che non richiedesse l'instabile fondamento della distinzione reale tra essenza ed essenza nella creatura.

Il trattato di un teologo austriaco assai influente nella prima metà del secolo, l'*Universa Theologia Scolastica*, di Adam Tanner, un allievo di Gregorio di Valencia[176], evidenzia potentemente sia il prolungarsi del dibattito, sia l'affermarsi della nuova soluzione presentata da Suárez, più efficace, per motivi diversi, non solo della posizione di Vázquez, ma anche di quella tomista, compromessa radicalmente dall'affermazione, cui gli sviluppi dell'ontologia avevano condotto, della dottrina della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza.

La trattazione di Tanner si scandisce secondo i due momenti ben distinti da Suárez: quello della dimostrazione dell'infinità di Dio e quello dell'individuazione della ragione formale di questa stessa infinità[177];

---

[173] P. LABAT, *Theologia Scholastica*..., Tract. I, Disp. 3, Dubium 5: "Ratio Vasquis est omninò insufficiens, quia negatio limitationis in essentia divina, quae est infinitas de qua hîc est sermo, prior est virtualiter quàm negatio causae extrinsecae, ergo negatio causae extrinsecae non potest esse ratio à priori negationis limitationis; Consequentia patet, quia ratio à priori debet esse prior. Ant. etiam constat, quia in qualibet re quidditas antecedit considerationem causae extrinsecae" (I, p. 161).

[174] JOHANNES À SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus*..., q. 7, a. 1: "Ex eo autem quòd res sit independens ab aliquo efficiente solùm sequitur, quòd à causa estrinseca non limitetur, restat verò probandum quòd per causam intrinsecam non limitetur, posset enim aliquis dicere, quòd licèt aliquid sit factum ab alio, tamen intrinsecè est infinitum quia accipit ab alio efficienter totam infinitatem, quae in illo est, & sic habet esse non receptum, nec limitatum intrinsecè, restabat ergo hoc provare. Et similiter è converso, si haberet esse receptum in sua essentia, & ab illa distinctum, licèt a nullo esse factum, adhuc esset ens limitatum propter principia intrinseca limitationis penes actum receptum & potentiam recipientem, ergo non probatur infinitas simpliciter in esse, quamdiù non probatur per causam intrinsecam hujus infinitatis. Denique restat provare, quòd aliquid factum, & productum, non possit esse infinitum, posset enim aliquis dicere, quòd Deus est agens infinitum univocum, & sic posset producere rem infinitam in se, & quamdiu hoc non destruitur, illa consequentia est infirma, est factum, ergo finitum, non factum, ergo infinitum. Itaque nisì addatur id, quod D. Thom. Addit, scilicet quòd sit esse, & non ab alio, nec receptum in alio, probatio est inefficax" (p. 156 col. 1-2).

[175] Cfr. A. REDING VON BIBEREGG, *Theologiae scholasticae*..., q. 3, a. 3, controv. 1: "Ad Vasquis...Respondetur: Essentiam Divinam *origine priùs* intelligi in virtute generativa Patris, quàm in Filio; neque tamen ex hoc evinci, quòd Essentia Filij sit finita. Hujus autem non apparere aliam rationem, nisi quòd Filio per generationem communicetur Essentia, quae *formaliter* sit ipsum Esse subsistens. Ergò infinitatem in Essendo non tam ex ratione Essendi à se vel ex negatione praecontinentiae, sive Emanationis, sive Communicationis Essentiae in & ab aliquo principio, quàm ex formali identitate Essentiae, ac Existentiae demonstrari. Imò rationem *Essendi à se* ex parte rei non importare *formaliter* negationem, sed rationem positivam. Hanc verò non esse intelligibilem, nisi ex eo, quòd Essentia Dei sit, sive existat *à se*, non *efficienter*, sed *formaliter*. At rationem *existendi à se formaliter* nihil aliud esse, quàm rationem *Essendi in se, ac per se*, non autem per formalitatem existentiae à se distinctam. Ergo rationem *essendi à se* in Deo esse *formaliter* per identitatem realem formalem Essentiae, ac Existentiae. Ergo non esse, cur *Vazquez* contendat, infinitatem Dei in essendo probari ex ratione essendi à se, non autem ex eo, quòd Essentia Dei sit suum Esse irreceptum subsistens" (p. 84 col. 1).

[176] Su Tanner esiste la vecchia monografia di *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten*..., passim.

[177] Cfr. A. TANNER, *Universa Theologia Scolastica*...q. 3, dubium 1 (I, pp. 248-249; rispettivamente, I, pp. 249 ss.)

e, come in Suárez, anche in Tanner è il secondo problema ad essere discusso in modo più ampio, in quanto teoricamente preliminare rispetto all'altro. Considerata formalmente, l'infinità non consiste né nel fatto che Dio manca di inizio e fine (tale infinità, infatti, non riguarda l'essenza, ma l'immensità e l'eternità), né nel fatto che Dio sia contenuto sotto un qualche genere[178].

L'infinità non consiste neppure nel fatto che l'essere di Dio non sia ricevuto in altro; ciò a prescindere da quanto abbia veramente ritenuto, al proposito, Tommaso e, con lui, i suoi commentatori, Cajetano e Ferrarese. La prima motivazione addotta da Tanner a giustificazione della propria asserzione è estremamente significativa perché, ancora una volta, evidenzia potentemente le ripercussioni teologiche del nuovo, prevalente, orientamento filosofico anti-tomista, sul piano squisitamente ontologico, a proposito della questione sulla distinzione reale tra essenza ed esistenza: poiché, argomenta Tanner, secondo la *verior philosophia*, anche l'essere della creatura è distinto solo razionalmente dall'essenza, non si vede come il solo fatto che l'essere di Dio sia *irreceptum* possa fondarne l'infinità, dato che, sotto questo rispetto, esso si trova nella medesima situazione di quello delle creature. In ogni caso, anche ammesso che il fatto di non essere ricevuto in altro dimostri (che è quel che solo intendevano dire Tommaso, Cajetano e Ferrarese) l'infinità Dio, non per questo esso ne costituisce la ragione formale, come, dopo Scoto, hanno mostrato Molina, Suárez e Tanner[179].

Alcuni *recentiores*, poi, riconducono l'infinità di Dio all'esistenza di infiniti attributi e perfezioni; una tale spiegazione, tuttavia, è erronea non solo perché stride col fatto che in Dio esiste, in realtà, una sola *simplicissima perfectio*, ma anche perché non è certo che possano esservi concepite, all'infinito, sempre più perfezioni assolute, come ancora mostrato da Suárez e Vázquez[180].

La spiegazione fornita da quest'ultimo, che aveva identificato l'infinità di Dio all'aseità, non è, tuttavia, maggiormente soddisfacente. Pur concordando, infatti, con Vázquez sul fatto che l'essere incausato di Dio ne provi l'infinità, Tanner accetta in pieno la critica che Suárez aveva mosso alla pretesa, avanzata appunto da Vázquez, di individuare nell'aseità proprio il costitutivo formale dell'infinità:

> Nec…etiam propterea Deus formaliter infinitus est, quia est à se, & a nullo accepit Esse, ut existimavit Vasquez...cuius sententiam meritò refellit Suarez...Quia licet inde efficaciter probetur infinitas Dei, ut dictum, ea tamen non est ratio formalis infinitatis, aut attributi ullius, sed essentiae divinae[181].

Ed è ancora conformandosi al punto di vista di Suárez che Tanner fornisce la sua soluzione alla questione, definendo l'infinità attraverso la perfezione. Dio, dice Tanner, è formalmente infinito perché la sua essenza è tanto perfetta da non essere circoscritta in alcun limite o termine, a differenza di quanto accade, per contro, nelle creature, dove essa è sempre limitata ad un certo grado:

> Deus ergo est formaliter infinitus secundum essentiam, quia adeo essentialiter excellens est, ut careat in sua essentia ullo termino & limite perfectionis; qualis in caeteris rebus est certus quidam gradus entis, excludens alios formaliter & eminenter; eo modo, quo aliqui possibiles sunt in perfectissimo ente[182].

Sembra possibile individuare in Tanner non solo una delle fonti, ma il referente strettissimo del commentario[183] di Johannes Wiggers alla *Summa Theologiae* di Tommaso[184]. Wiggers, che pure inserisce ancora, fra le dimostrazioni dell'infinità di Dio, quella tomista, che muove dalla sussistenza dell'essere divino[185], si muove lungo la linea tracciata da Suárez nel determinare, calcando il testo di Tanner, la ragione formale dell'infinità di Dio, identificata appunto alla perfezione:

> Porrò haec infinitas Dei rectè explicatur in eo formaliter consistere, quod adeò essentialiter excellens est, ut in suâ essentiâ careat omni termino, ac limite perfectionis suae; qualis terminus in caeteris rebus est

---

[178] Tanner riconduce una tale soluzione a quella avanzata da Tommaso nella *Summa Contra Gentes*, I, c. 43 (cfr. *supra*). Cfr. A. TANNER, *Universa Theologia Scolastica*…q. 3, dubium 1 (I, p. 249).

[179] *Ibid.*: "Non solum quia nec Esse primae substantiae ut sic, in aliquo recipitur: imò nec Esse sive existentia aliarum rerum; cum ab essentia ex veriori philosophia non nisi ratione differat, ut suppono: Sed etiam quia esto certo modo explicata illa negatio receptionis praebeat argumentum infinitatis, quod voluisse solum videtur S. Thomas loc. cit. eodemque sensu defenditur à Caietano, & Ferrariensi loco cit. non tamen est ipsa ratio, sive conceptus infinitatis secundum essentiam" (I, p. 249). Si noti, pertanto, il tentativo, compiuto da Tanner, di svincolare dall'autorità di Tommaso la definizione dell'infinità divina in termini di assenza di recezione dell'essere nell'essenza.

[180] *Ibid.*: "Nec quarto, quod in Deo sint infinita attributa & perfectiones simpliciter, ut quidam recentiores dixerunt: non solum quia in Deo nulla est pluralitas talium perfectionum; cum sit…una ipse simplicissima perfectio…sed etiam quia certum non est, posse in infinitum plures semper ac plures in Deo perfectiones simpliciter simplices concipi, ac ratione distingui" (I, pp. 249-250).

[181] *Ibid.* (I, p. 250).

[182] *Ibid.*

[183] Si tratta, come mostrato da J.-R. ARMOGATHE, *Caterus'Objections*…, del testo su cui si formò il primo degli obiettori, Johan de Kater (p. 35).

[184] Cfr., su questo punto, *infra*, Parte II, Appendice V.

[185] J.WIGGERS, *In Primam Partem* …, q. 7, a. 1 (pp. 53 col. 2 - 54 col. 1).

certus aliquis gradus entis excludens alios, tum formaliter, tùm eminenter eo modo quo alioquin possibilia sunt in ente perfectissimo[186].

Naturalmente, l'affermazione storica della concezione suáreziana dell'infinità di Dio non si evidenzia solo in Tanner e, con lui, in Wiggers. Già Martino Becano, ad esempio, aveva riprodotto fedelmente la posizione di Suárez quando, nel dimostrare l'infinità di Dio, aveva sostenuto che la somma perfezione, intesa come ciò cui non manca perfezione alcuna sul piano entitativo, fornisce la *ratio a priori* di tale infinità in quanto ne costituisce la radice:

Deo nulla deest perfectio, vel gradus perfectionis in genere Entis. Nulla enim concipi aut cogitari potest quae in Deo non sit vel formaliter, vel eminenter. Formaliter, si est increata: eminenter, si creata, vel creabilis. Haec tota ratio procedit à priori. Ostendit enim radicem infinitatis in Deo, & finitatis in creatura. Ideo enim Deus est infinitus in perfectione, quia nihil perfectionis illi deest: ideo creaturae finitae, quia aliquid illis deest[187].

Non si era richiamato esplicitamente a Suárez, Becano; ma l'omologia è indubbia. La registrerà proprio un altro gesuita, Fasolo, accostando ai due autori anche Albertini[188]. La discussione di Albertini, per la verità caratterizzata da un forte sincretismo, si conclude, in effetti, con la riconduzione dell'infinità alla dimensione della *perfectio*:

Concluditur ergo à priori, quòd in Deo sit perfectio infinita, quia omnis perfectio possibilis debet esse in primo ente per essentiam[189].

La soluzione di Suárez, comunque, non si era affermata solo fra i gesuiti; anzi, essa aveva conosciuto una diffusione persino in ambito protestante. Data l'incontestabile influenza, più volte sottolineata dagli storici[190], di Suárez su Gilberto Jaccheo, non stupirà vedere, nel quarto libro dei *Primae Philosophiae sive Insititutionum Metaphysicarum Libri Sex*, la medesima riconduzione dell'attributo dell'infinità a quello della perfezione operante nelle *Metaphysicae Disputationes*. Nel contrapporla all'infinità nell'estensione, Jaccheo non si limita a sostenere, genericamente, che l'infinità di Dio è riferita non alla quantità, bensì alla perfezione, ma specifica tale perfezione come tale da non essere limitata ad un certo genere e, quindi, da essere reciproca con l'infinità:

Infinitas ista non est concipienda...per modum extensionis, quasi Deus esset in infinitum extensus in quantitate: Verum est infinitas perfectionis omnino indivisibilis: non praecisa aut limitata ad unum genus perfectionis, quemadmodum creaturae, sed modo eminentissimo continens quidquid est virtutis in creatura: adeo quidem, ut haec infinitas reciprocetur cum perfectione[191].

Si noti la similarità fra codesto *reciprocetur* ed il *convertitur* che si è visto in Suárez: l'infinità, svincolata dalla sussistenza[192], incapace di darne ragione, viene ricondotta, sul piano della propria ragione formale, alla perfezione; più precisamente, alla contenenza della totalità dei generi di perfezione, secondo l'insegnamento

---

[186] *Ibid.* (p. 54 col. 1).

[187] M. BECANUS, *SummaTheologiae Scholasticae*..., Tractatus I, c. 5 (p. 37).

[188] H. FASOLUS, *In Primam partem*..., q. 7, a. 1, dubit. 12 (I, p. 232 col. 2), dove si trova anche la seguente osservazione: "...ante ipsos Palatij" (*Ibid.*). Il riferimento è MICHAEL DE PALACIO, *In Primum Librum*..., Distt. XLII-XLIV, disp. 1: "Deus enim ex. 12. metaph. actus purissimus est, cui nulla est potentia passiva ut recpiat ab aliquo: immo illi repugnat huiusmodi potentia, quae universis alijs creaturis non repugnat...Supremo & nobilissimo angelorum istud non repugnat, ut melior sit quam est, si non essentialiter saltem accidentaliter, igitur divina perfectio tanta est, quanta maior excogitari nequit: tanta rursum quanta nulla illi accessio competere potest vel diminutio. Imò planè omnis accessio quaevis illa sit cum divinitate repugnat, igitur divina perfectio est infinita" (folio 217, recto, col. 2).

[189] F. ALBERTINI, *Corollaria seu quaestiones Theologicae*..., Praedicamentum Quantitatis, q. 6 circa coroll. 6, dubit. 6 (p. 361 col. 2).

[190] Dopo Max WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik* ..., p. 87, cfr. P. DIBON, *La philosophie néerlandaise* ..., pp. 71; 257; J. PLATT, *Reformed Thought*..., pp. 229-230. In generale, non va sottovalutato il fatto costituito, dalla presenza di opere romano-cattoliche (oltre che Suárez, anche Molina e Bellarmino) nelle librerie degli scrittori riformati, giustamente sottolineato, ora, da Eef DEKKER, *An Ecumenical Debate*..., pp. 141-142. L'importanza di Jacchaeus per la cultura filosofica olandese del Seicento è ora ribadita da E. Ruestow, *Physics at Seventeenth*..., p. 14.

[191] G. JACCHAEUS, *Primae Philosophiae*..., Lib. IV, c. 4 (p. 188).

[192] Alla sussistenza, in linea, dunque, con l'insegnamento di Tommaso, avevano ricondotto l'infinità anche autori che si muovevano al di fuori dell'ortodossia cattolica, come ad esempio HYERONIMUS ZANCHIUS, *De Natura Dei*..., Lib. II, c. 6, q. 1: "Adhaec Deus actus est purissimus sine ulla potentia passiva. Ergo nullum habet aut habere potest suae perfectionis finem. Per solam enim potentiam passivam, actus, terminum & finem accipit suae perfectionis: quemadmodum in unaquaque re creata perspicuum est. Quare Deus infinitus est actu: cum parvus sit actus, sine ulla passiva potentia " (in *Omnium Operum Theologicorum*..., I, Tomus II, p. 94 col. 2). Zanchi fu un autore molto conosciuto nella cultura olandese seicentesca; lo cita, fra gli altri, anche Voezio, come rileva, ora, J. A. van RULER, *The crisis of causality*..., p. 45, nota 29. Sull'influsso esercitato dal tomismo su di lui cfr. H. GORIS, *Thomism in Zanchi's*..., passim.

che emergeva dalle *Disputationes Metaphysyicae*[193]. Anche tramite Jaccheo, personaggio importante nella cultura nederlandese della prima metà del Seicento, professore di cartesiani come Heidanus e Reneri e di anticartesiani come Voezio[194], la concezione suáreziana dell'infinità di Dio penetrerà nei Paesi Bassi.

§ 6. Il reazionismo domenicano e le opposizioni esterne

I sostenitori della posizione tomista erano perfettamente coscienti del ruolo decisivo che, in essa, rivestiva la tesi della distinzione reale nella creatura di essenza esistenza. Lo notava con lucidità, ad esempio, Ambrogio Machin de Aquena, apprestandosi a difendere la posizione di Tommaso, "Qui modus explicandi proprijssimus & verissimus est, *si illud assumptum de essentia, & existentia, sano modo intelligatur*"[195].

Sta qui, insieme, la forza e la debolezza della posizione tomista: sulla pretesa che la confutazione di Suárez nasca sul fondo di una scorretta interpretazione del rapporto tra essenza ed esistenza nella creatura, i domenicani rilanciano la dimostrazione della *Summa Theologiae*, senz'altro valida una volta che codesto rapporto si configuri, secondo l'ortodossia dell'insegnamento di Tommaso, nei termini di una distinzione reale e, dunque, di una composizione potenza-atto che legittimi il principio della limitazione dell'essere attraverso la recezione nell'essenza.

Così, le reazioni dei tomisti contro Suárez non mancarono. La posizione tenuta da Navarrete è, ancora, un esempio significativo. Navarrete comincia, come si è visto, da Vázquez, riportando gli argomenti che questi aveva avanzato contro Tommaso e notandone, subito, l'analogia con quelli di Suárez: "Eandem fere sententiam tenet Suarez"[196]. Anche Gregorio di Valencia, del resto, si era opposto alla soluzione di Tommaso[197].

Il lucido quadro disegnato da Navarrete, in cui con nettezza è tracciata la convergenza, nella comune opposizione al tomismo, di fronti tra loro assai distanti come quello vázqueziano e quello suáreziano è assai significativo perché, ancora una volta, è quello di un contemporaneo, testimone diretto del processo di dissoluzione cui stava andando incontro, sotto i colpi portati da differenti posizioni, la soluzione di Tommaso.

Navarrete descrive bene la situazione di autori distanti fra loro nella soluzione da dare al problema della ragione formale dell'infinità di Dio, ma comunque accomunati da un medesimo atteggiamento di fondo, persino dai medesimi argomenti, nei confronti della posizione di Tommaso d'Aquino. Sono segnali di una crisi che colpisce al cuore l'ortodossia tomista, poiché l'instabilità della soluzione teologica è da ricondurre, a monte, all'instabilità di principi di carattere ontologico, primo fra tutti la distinzione tra essenza ed esistenza nella creatura.

La strada percorsa da Navarrete per superare l'*impasse* consiste nel mostrare come le soluzioni alternative che sono state proposte siano sì, corrette, ma non radicali, poiché presuppongono, come loro

---

[193] Anche in ambito protestante, dunque, si ripropone, in diverse forme, la crisi della posizione tomista sull'infinità divina, sia in autori che accettano la soluzione di Suárez, sia in autori che, pur non conformandosi a quest'ultima, abbandonano comunque la dimostrazione che dell'infinità di Dio aveva dato Tommaso. Le *Institutiones Metaphysicae* del suo allievo Burgersdijk, in cui pure non c'è una vera e propria identificazione fra infinità e perfezione, forniscono, comunque, una dimostrazione dell'infinità di Dio non solo svincolata dal ricorso, proprio di Tommaso, alla sussistenza divina, ma in cui quell'identificazione è in qualche modo implicita: "Quidquid enim finitum est, in eo non est omnis perfectio possibilis: nihil enim repugnat, ente quolibet finito dari Ens finitum perfectius. Ergò cum omne quod fieri potest, fieri possit ab illo Ente quod factum non est, sequitur profectò, Ens illud, quod factum non est, infinitum perfectum esse. Nam si esset finitum, nihil ab illo fieri posset nisi finitum, idque aequalis certè non majoris perfectionis" (F. BURGERSDICUS, *Institutionum Metaphysicarum*..., Lib. II, c. 4, th. 6; p. 252). Lo stesso può dirsi della dimostrazione dell'infinità di Dio avanzata da I.-H. ALSTED, *Metaphysica, Tribus Libris Tractata*..., c. 19: "*Primum ens simpliciter infinitum est*...Quia est ens increatum, & a nullo dependens, ideoque summè & absolutè perfectum, quod omnem omnino essendi perfectionem formaliter aut eminenter sive virtualiter in se continet. At absoluta infinitas perfectio quaedam est, imò summa. Ergo primo enti tribuenda" (p. 165). Una soluzione peculiare, in certa misura a metà strada fra quella di Vázquez e Suárez, è quella della *Metaphysica* del luterano Christoph Scheibler che distingue due sensi di infinità: l'infinità per essenza e l'infinità nella perfezione. L'infinità per essenza è espressa dall'attributo dell'indipendenza e da quello dell'immortalità: "*Deus est infinitus in essentia*. Infinitas essentiae divinae significatur per duo particularia attributa, nempe, per omnimodam independentiam ab alia superiori causa, & per omnimodam indefectibilitatem sive immortalitatem. Igitur, quòd Deus prorus sit infinitus in essentia, nec ab ulla alia re dependeat, inde patet, quia si id esset, tùm daretur aliquid effectivum, Deo naturâ prius. At hoc repugnat primo conceptui de Deo. Omnes enim sub nomine Dei apprehendimus tale Ens, quo non si prius (C. SCHEIBLERUS, *Metaphysica duobus Libris*..., Lib. II, tit. 10, a. 1, n. 328; p. 524. Ma Dio è infinito anche in perfezione, e cioè nel senso che nulla vi è di più perfetto: "Deus est *in perfectionibus infinitus*. Ita relinquitur ex praecedente titulo. Nam ibi ostensum est: Deum esse Ens perfectissimum, atque ita Deum tantam habere perfectionem, quâ maior esse non possit, & caeteroquin omnes alias rerum perfectiones eminenter continere, eumque sufficientem esse, qui istas omnes perfectiones producat. At haec est infinitas in perfectionibus" (*Ibid.*).

[194] Cfr. T. A. MCGAHAGAN, *Cartesianism in the Nederlands*..., p. 34. Sulla teologia razionale di Voezio cfr., ora, A. J. BECK, *Gisbertus Voetius (1589-1676)*..., passim (oltre a J. A. van RULER, *The crisis of causality*..., passim).

[195] A. MACHIN DE AQUENA ALGARENSE, *Commentarii*..., Disp. XII, sect. 2 (I, p. 95, recto, col. 2, corsivo mio).

[196] B. NAVARRETE, *Controversiae In Divi Thomae*..., Controversia XXIV (I, p. 142 col. 1).

[197] *Ibid.* (I, p. 142 coll. 1-2).

fondamento, l'assenza di composizione fra essenza ed essere. Come la limitazione della causa efficiente (soluzione di Vázquez) presuppone la limitazione della causa formale, così la causa formale è, a sua volta, limitata in forza della causalità materiale del soggetto recettore coartante. In questo senso, Dio è infinito, come dice Tommaso, proprio perché il suo essere è irrecetto:

Item etiam forma non intelligitur formaliter limitata ex concursu causae efficientis: nam forma non sumit suum esse per ordinem ad causam efficientem, sed per ordinem ad subiectum in quo recipitur, & ita limitatio formalis sumitur ex ordine ad tale subiectum. Quo sit, ut nulla forma vel actus creatus habeat limitationem, nisi dicat ordinem ad particulare subiectum in quo recipiatur & per consequens, si datur esse per se subsistens & non receptum in aliquo subiecto sicut datur in Deo, illud esse est necessario infinitum simpliciter[198].

Anche Giovanni Paolo Nazario difenderà la posizione di Tommaso, affermando che l'infinità di Dio consiste nella sussistenza dell'essere:

Deus infinitus est quidditativè, ex eo hoc ipso, quod est ipsum esse subsistens[199].

È interessante che Nazario sostenga che una tale tesi sia stata sostenuta anche da Suárez, nelle *Disputationes Metaphysicae*: "Eandem conclusionem tenet Suarez disp. 30. sect. 2. nu. 18. & sequen."[200]. Una tale affermazione è, senz'altro, meramente strategica, tesa a ricondurre l'insegnamento suáreziano all'ortodossia tomista senz'altro allo scopo di ridimensionare le opposizioni esterne; come si è visto, infatti, la riconduzione dell'infinità alla sussistenza assumeva, nelle *Disputationes*, un senso ben diverso da quello che essa aveva in Tommaso, poiché in Suárez essa sfociava nell'identificazione dell'infinità alla perfezione; anche se è vero che siffatta identificazione sarà, successivamente alle *Disputationes*, intesa da Suárez in modo un po' differente. Nazarius non può negare, del resto, che nel *De Divina Substantia* Suárez avesse, di contro, identificato l'infinità di Dio alla somma perfezione; e la critica che egli muove, entro questi limiti, a Suárez è analoga a quella che, poco prima, aveva mosso a Vázquez[201]. Identificare l'infinità quidditativa di Dio alla perfezione somma significa porla in un concetto relativo:

Infinitas Dei quidditativa in eo, non consistit, quod est tale ens, quo maius cogitari non potest. Haec conclusio probatur eodem argumento, quo probata est praecedens: Nam quidditas Dei, & eius perfectio, & quantitas, praecedit omnem conceptum respectivum: constat autem, quòd esse maius omni cogitabili, est conceptus respectivus[202]; ergo. Maior probatur: quia quidditativa absoluta praecedunt omnia respectiva; at perfectio essentialis Dei, & eius quantitas, est quidditativum absolutum; ergò praecedunt omnem conceptum respectivum[203].

Anche Machin, criticherà Suárez, al quale pure si richiama per opporsi a Vázquez[204], sulla base della medesima assunzione, e cioè che la nozione di ente di cui non se ne può pensare uno maggiore è una meramente comparativa:

Sed esto, omnia ita vera sint, tamen rationem finiti primariam non optimè explicat per comparationem ad aliam speciem superiorem, licet haec comparatio quasi secundario, & necessario conveniat rationi finiti: sed infinitas formaliter est negatio finitatis: ergo illud primario debet importare infinitas per negationem, quod primario constituit rationem finitatis: maior, in qua est vis, probatur; quia etiamsi nulla fiat comparatio per intellectum in creatura finita ad aliam speciem excellentiorem, adhuc ipsa creatura intelligitur finita, & limitata per hoc praecisè, quòd intelligatur esse ab alio[205].

In realtà, per Machin, solo Tommaso esplica bene l'infinità di Dio, checché ne dicano Scoto e gli autori più recenti: "Ratio infinitatis optimè explicatur à D. Thom. hoc modo; quidquid dicant Scotus, & Iuniores, nam nec melius nec ita apte ab ipsis explicatur"[206]. La soluzione di Tommaso, infatti, si fonda su un

---

[198] *Ibid.* (I, p. 143 col. 1).

[199] I. P. NAZARIUS O. P., *Commentaria et Controversiae…*, q. 7, a. 2 (I, p. 209 col. 2).

[200] *Ibid.*

[201] Cfr. *supra*.

[202] Sulla nozione di ente di cui non se ne può pensare il maggiore come formula comparativa cfr. le riflessioni di J. J. E. GRACIA, *'A Supremely Great Being'…*, pp. 374.

[203] I. P. NAZARIUS, *Commentaria et Controversiae…*q. 7, a. 2 (I, p. 208 col. 2).

[204] A. MACHIN DE AQUENA, *Commentarii…*, Disp. XII, sect. 2: Sed hoc alienum est à modo loquendi, & concipiendi de attributis divinis: nam licèt attributum infinitatis proxime oriatur ex eo quòd Deus est ens à se, sicut intellectualitas oritur ex immaterialitate, tamen diversae rationes formales sunt esse à se, seu esse increatum, & esse infinitum; sicut esse immateriale, & esse intellectivum; nullus enim intelligit has duas negationes infiniti, & increati esse formaliter unam, & eandem, sed potius D. Thom. & omnes Theologi haec ponunt, ut attributa Dei distincta" (I, p. 95, verso, coll. 1-2).

[205] *Ibid.* (I, p. 95, recto, col. 1).

[206] *Ibid.*

concetto di limitazione che non è né negativo (Vázquez), né comparativo (Suárez), ma intrinseco e proprio, tale, cioè, da poter esprimere (per negazione) la ragione formale dell'infinità di Dio:

Ex quibus omnibus apparet, modum explicandi D. Thom. prout à nobis in principio declaratus est, esse caeteris praestantiorem; quia sumitur non à priori negatione increati, licèt illam supponat; nec per comparationem finitatis, quam negat ad aliam speciem praestantiorem; sed ex intrinseca, propria, & formali limitatione cuiuscumque creaturae, quae per aliquid existens in ipsa creatura formaliter limitatur, & finitur. Hoc enim significat ratio finitatis; scilicet habere finem, seu terminum suae entitatis[207].

La polemica è contro le affermazioni suáreziane del *De Divina Substantia*: Tommaso, secondo Suárez, avrebbe fornito ragioni persuasive dell'infinità di Dio, ma non tali da identificarne la ragione formale. La confutazione, da parte di Maquin, delle parole di Suárez, è condotta attraverso il loro calco letterale:

Quae non solum deserviunt, ad suadendam infinitatem Dei, sed formalitatem eius declarant; scilicet, quid formaliter per illam negationem negetur[208].

Questo tipo di critica contro la posizione di Suárez si ritroverà, più in là, in Pierre Labat. La nozione di ente di cui non se ne può pensare uno maggiore è meramente relativa e, pertanto, tale da non poter esprimere la *ratio a priori* dell'infinità di Dio:

Ratio Suaris etiam non est à priori. Quia conceptus absolutus in Deo est prior omni respectivo: Sed conceptus infinitatis est absolutus, conceptus verò entis quo maius excogitari non potest est respectivus, ergo ille est prior isto, ac proinde per istum tanquam per rationem à priori non potest ille probari[209].

Per lo stesso motivo, e cioè per la sua strutturale relatività, la spiegazione suáreziana non coglie il fondamento *intrinseco* dell'infinità di Dio:

Fundamentum Suaris est insufficiens, scilicet, in creatis aliqua dici finita, quia non implicat dari alia excellentiora, hoc enim non est rationem intrinsecam limitationis adducere; sicut in corporibus non est assignare rationem à priori limitationis unius corporis, quia nimirum continetur ab alio, etenim ideò potiùs continetur ab alio quia est finitum, & ideò est finitum, quia habet terminos intrinsecos, quos termini extrinseci necessariò praesupponunt[210].

In conclusione, la nozione di ente di cui non se ne può pensare uno maggiore non ha nulla a che fare con l'infinità intesa *simpliciter*:

Praeterea quod aliquid tale sit quo maius excogitari non possit ab intellectu finito, non arguit infinitatem simpliciter, sed duntaxat maximum excessum illius supra intellectum[211].

Labat ribadirà, così, la verità dell'opinione di Tommaso[212], difendendola contro l'accusa che essa si fonda su un principio falso, e cioè la distinzione reale fra essenza ed esistenza nelle creature[213].

Nel frattempo, aveva preso posizione contro Suárez anche Giovanni di San Tommaso. Questi aveva osservato come la soluzione di Suárez avesse, per la verità, un precedente illustre proprio in Tommaso d'Aquino e, in particolare, nel capitolo 43 della prima parte della *Summa Contra Gentiles*: "Hanc etiam rationem proponit S. Th. I. contra Gentes. Cap. 43"[214]. "Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate", aveva infatti scritto, alla lettera, Tommaso d'Aquino[215].

---

[207] *Ibid.* (I, p. 95, verso, coll. 1-2).
[208] *Ibid.*
[209] P. LABAT, *Theologia Scholastica…*, Tract. I, disp. 3, dubium 5 (I, p. 162).
[210] *Ibid.*
[211] *Ibid.*
[212] *Ibid.*
[213] *Ibid.* (I, pp. 164-165).
[214] JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus…*, q. 7, a. 1 (p. 156 col. 2).
[215] THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c. 43 (p. 54 col. 1). Nella prima metà del Seicento, una tale spiegazione dell'infinità di Dio compariva anche nel capitolo XII della celebre *Declaratio ac defensio scholastica doctrinae sanctorum patrum doctoris angelici de hypostasi et persona ad augustissimam Sanctissimae Trinitatis et stupendae incarnationis mysteria illustranda* di Claude Tiphaine: "Ex quo, ut hoc obiter dicam, intelligi potest, cur solus DEUS sit simpliciter et absolute perfectus. Cum enim sit infinitus, est quasi circulus, non cujus centrum est ubique, circumferentia nullibi, ut quidam ait, sed cui nihil perfectionis add possit" (p. 63). Sempre in Francia, qualche decennio dopo, teorizzerà la coincidenza fra infinità e perfezione E. MAIGNAN, *Philosophia Sacra…, Sive Entis Tum supernaturalis tum increati...*, c. 7, prop. 1, n. 4: "Deum ita esse magnum & infinitum omnino constat ex eo quod sit, iuxta dicta cap. 6 prop. I & 2, perfectus per essentiam, & actus purissimus. Haec enim, ut dictis patet, *omnino coincidunt*" (p. 145, corsivo mio).

Non è che la nozione di ente di cui non se ne può pensare uno maggiore non abbia a che fare con l'infinità divina; il problema è che essa non ne indica il fondamento. Essa dà ragione, al massimo, dell'infinità negativa e sincategorematica, ma non di quella positiva e categorematica:

Sed tamen haec ratio non ostendit fundamentum ipsum, & rationem infinitatis essentialis in Deo, quia non procedit ex ipsa carentia terminorum limitantium essentiam, sed ad summum probat infinitatem negativam, & sincathegorematicam, scilicet quòd nihil majus Deo potest dari, vel cogitari, sed quolibet dato major est Deus: infinitatem autem positivam, & cathegorematicam non videtur directè provare, licèt enim non possimus aliquid majus Deo cogitare, diceret tamen aliquis, quòd etiam non possumus infinitum cathegorematicè, & positivè cogitare[216].

Del resto, quella che in Suárez è la spiegazione ultima dell'infinità divina poggia, in Tommaso, sulla sussistenza dell'essere che sola costituisce, secondo l'insegnamento della *Summa Theologiae*, la ragione formale della suddetta infinità. In effetti, l'esistenza, se non è ricevuta in una natura o in una forma dalla quale si distingue, non può essere limitata. Ora, poiché l'esistenza di Dio è formalissima, dunque in ogni senso irrecetta, essa sarà infinità *ex omni parte*:

Existentia si non sit recepita in aliqua natura, vel forma à qua distinguatur, non habet limitari subjecti recipientis, quia caret illa, & in hoc convenit cum allis formis carentibus subjecto, seu materia, sicut Angeli: sed ulterius distinguitur in hoc, quòd aliae formae etsi non recipiantur, possunt tamen recipere ipsam existentiam, & alias formas accidentales, & ex hac parte non carent omni forma recepta. At verò existentia est formalissimus actus omnium, & terminus ultimus, unde est capax recipienti aliam existentiam, vel formam, ergo si est irreceptibilis, debet esse ex omni parte infinita, quia neque in se recipitur, neque admittit aliam formam, quae recipiatur, & limitetur. Sed in Deo datur existentia irrecepta, quia est actus purus in toto genere entis omni potentialitate, & materialitate carens, ergo talis forma est ex omni parte infinita, siquidem neque est recepta, nec habet in se potentialitatem, ut aliam formam recipiat, & sic ex omni parte est infinita, quia nihil habet receptum, actus autem, seu forma, quae non limitatur ex genere, & differentia non potest limitari nisi ratione subjecti, ergo si hoc caret ex omni parte, undique est infinita[217].

Non è che l'opposizione a Suárez in nome di Tommaso si ritrovi solo fra i domenicani. Già nel 1640, la *Metaphysica* del carmelitano Blasius a Conceptione teorizza la priorità della sussistenza sulla perfezione nella determinazione della ragione formale dell'infinità di Dio. Il fatto che l'essere di Dio sia irrecetto fonda *senz'altro* l'impossibilità della sua limitazione essenziale, quale che sia il modo in cui essa venga intesa:

Licet Deus, ex hoc quod sit infinitus habeat, quod alium in perfectionem superiorem non possit admittere, tamen ratio primaria infinitatis ipsius non consistit in hac, sed quod sit ipsum esse per se subsistens, & irreceptum, per quod tanquam per primariam, & fundamentalem omnium rationem Deus sibi vendicat repugnantiam, & negationem definitionis, & limitationis essentialis, quae sit per genus, & differentiam, aut per quoscumque alios terminos[218].

D'altro canto, nello stesso ordine gesuita, c'era stato chi, come Fasolo, si era conformato all'ortodossia tomista[219], opponendosi, oltre che a Vázquez[220], anche a Suárez[221].

---

[216] JOHANNES À SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus*…, q. 7, a. 1 (p. 156 col. 2).

[217] *Ibid.* (p. 153 col. 2). Si noterà, comunque, che Giovanni ritiene, come altrettanto fondamentale, in Tommaso, l'infinità intesa come assenza di termini limitanti metafisici (genere e differenza), che Tommaso avrebbe esplicitato nella *Summa contra Gentes* e presupposto alla questione 7 della prima parte della *Summa Theologiae*, in cui sarebbe questione solo dell'infinità intesa come esclusione di termini limitanti fisici: "Duplex ratio, seu fundamentum assignatur à D. Tho. Pro infinitate essentali. *Primum* ex carentia terminorum, quibus forma finitur modo physico, scilicet per receptionem in materia: vel per ordinem ad illam. *Secundùm*, ex carentia terminorum, quibus res aliqua finitur, & limitatur modo metaphysico, scilicet ex defectu generis, & differentiae, qui sunt termini limitantes metaphysicè essentiam, & hanc tradit D. Th. I. contra Gent. Cap. 43. & supponitur hic tradita à D. Th. Suprà quest. 1. art. 5. dum ostendit Deum non posse poni in aliquo genere, vel specie, & sic sublatis terminis metaphysicalibus, solùm restabat tollere termininos physicos, qui ad invicem se limitant, scilicet formam per materiam, & materia per formam…Supponit ergo D. Th. Deum carere limitatione ex parte generis, & differentiae, ut probatum est suprà, quaest. 3. art. 5. & I. contra Gentes. C. 43. citato, & ideo hìc omisit illam rationem, & solùm voluit provare Deum non esse finitum ex alio capite, ex quo potest essentia aliqua finiri quantum ad actum, seu perfectionem, quam habet, nam ex parte materiae constat Deo non posse tribui infinitatem quia infinitas Dei non est secundum potentialitatem, & materialitatem, sed secundùm perfectionem, & actualitatem, siquidem est actus purus (*Ibid.*, p. 153 coll. 1; risp., 1-2)". Anche Suárez aveva assimilato le due prospettive tracciate da Tommaso, accomunate dall'individuare l'infinità di Dio nell'esclusione di termini essenziali, o metafisici (genere-differenza) o fisici (materia-forma): "Alii dicunt per negationem, quam de formali dicit infinitas, negari omnem terminum, quo solent res limitari in perfectione sua" (F. SUÁREZ, *Tractatus de divina substantia* …, Lib. II, c. 1, n. 5; *Opera Omnia* I, p.46 col. 2).

[218] BLASIUS A CONCEPTIONE, *Metaphysica in Tres Libros divisa*…, Disp. XIII, q. 1, § 2 (p. 346 col. 1).

[219] H. FASOLUS, *In Primam partem Summae S. Thomae Commentaria*…, q. 7, a. 1, dub. 8: "[Deus] est infinitus, non infinitudine materiali, quae est imperfecta, cùm consistat in carentia omnis formae perficientis materiae: sed infinitudine

Epperò, proprio l'imporsi del confronto con la soluzione suáreziana, denunciava, indirettamente, la diffusione che essa aveva ricevuto nella Scolastica Seicentesca. La necessità di un'opposizione a Suárez nasceva dalla potenza con cui la soluzione da questi avanzata si era affermata, nella prima metà del Seicento, indipendente com'era, nei suoi fondamenti teorici, dalla dottrina, ormai in crisi, della distinzione reale, nella creatura, fra essenza ed esistenza. D'altro canto, proprio da codesta crisi, prodottasi sul piano della metafisica, si originava, sul piano teologico, l'inaccettabilità della spiegazione tomistica dell'infinità di Dio. Ne prenderà atto, nel 1643, anche Rodrigo de Arriaga:

Verùm haec ratio adhuc est praecedentibus debilior [ad esempio di quella di Suárez]: nam, ut fusè in Metaphysicâ ostendi, existentia etiam in creaturis nullo modo distinguitur ab essentiâ, & tamen ibi est perfectio finita: ergo ex hoc capite etiam poterit esse in Deo[222].

La prospettiva di Arriaga era, nello specifico, quella della *dimostrazione* dell'infinità di Dio. Si tratta di un problema che, già in Suárez, era apparso inseparabile da quello della determinazione della natura dell'infinità: la necessità di una ridefinizione della natura dell'infinità divina emergeva, nelle *Disputationes*, proprio in controluce ad una critica alla dimostrazione tomista.

Della storia della nozione tomista di infinità nella Scolastica dell'età moderna, nondimeno, è, però, forse, proprio la crisi della dimostrazione che su tale nozione poggiava a costituire l'aspetto più evidente; crisi che continua a dipanarsi proprio mentre i seguaci di Tommaso continueranno a difendere la validità della dimostrazione della *Summa*, basata sull'irrecettibilità dell'essere di Dio; ragione *prima et praecipua*, così la definirà Gonet, o *radicalis omnium*, come la qualificherà Labat, dell'infinità divina[223].

La breve dimostrazione fornita da Abra de Raconis nel suo corso di filosofia è, insieme, una definizione dell'infinità in termini di perfezione, sulla linea suáreziana:

Omni ente finito aliud maius, & perfectius dari potest: atqui in Deo nullum ens perfectius assignari potest, ergo, &c[224].

Da più parti, comunque, la presa di distanza nei confronti di Tommaso si accompagnava spesso ad un atteggiamento esteriormente conciliante. La *Summa Theologiae* di Eustachio di San Paolo, edita nel 1613, è, in questo senso, un testimone assai interessante. Eustachio, che pure si richiama direttamente alla prova avanzata da Tommaso nella *Summa Theologiae*, ne dà una decisa riformulazione, basata sul principio (che vedremo ricomparire, attribuito a Suárez, nelle *Primae Responsiones*), che ogni limitazione è da ricondurre ad una causa, che non ha potuto o voluto dare una perfezione maggiore all'effetto. In forza di questo principio si dimostra che Dio, che è incausato, è infinito:

---

formali, quae perfectionem importat, & cum est purissima, ac perfectissima, ut divina, consistit in omnimoda independentia à qualibet materia, & potentialitate" (I, p. 226 col. 2).

[220] *Ibid.*: "Ex natura rei prius ratione est, rem comparari ad sua intrinseca, & habere in se hanc, vel illam intrinsecam constitutionem, quàm comparari ad extrinseca, & negare dependentiam sui intrinseci esse ab aliquo extrinseco; ergo, sicut esse irreceptum in alio, sive esse de formali conceptu essentiae, probat à priori immediatè, illud esse non posse habere principium sui effectivum; ita non posse habere principium sui limitativum, ac proinde esse infinitum: quod non ita evidenter, & à priori, & immediatè atque intrinsecè probatur per esse irreceptum ab alio" (p. 232 col. 2).

[221] *Ibid.* "Haec etiam ratio non videtur satisfacere. Primò, quia non clarè apparet cur is, qui non habet superiorem, esse debeat infinitus? Nam non habere superiorem, explicat quidem conceptum Dei in ratione primae causae; in ratione verò infiniti, non explicat…Secundò, in essentia creata ex eo, quòd supra se habeat perfectiorem, ex vi formali, ac praecisa talis medij, non arguitur immediatè finitas simpliciter…Tertiò, videtur satis facile id, in quo explicando nonnulli laborant, nimirum, quid negetur de Deo, cum dicitur non finitus & quid affirmetur de creatura, cum dicitur finita …" (p. 233 col. 1).

[222] R. DE ARRIAGA, *Disputationes Theologicae…*, Disp. II, sect. 7 (p. 43 col. 1).

[223] Cfr. J.-B. GONET, *Clypeus Theologiae Thomisticae…*, Tract. I, disp. 4, a. 4, § 1: "Prima & praecipua potest sic proponi. Esse Dei est per se subsistens & irreceptum: Ergo & infinitum simpliciter. Antecedens est certum, cùm enim esse Dei, ne virtualiter quidem ab ejus essentia distinguatur, non potest in ea recipi. Consequentia probatur: Omnis actus, licèt efficienter & extrinsecè limitetur à causa illum producente, formaliter tamen & extrinsecè, per potentiam ejus susceptivam, aut saltem per ordinem ad illam limitari debet" (p. 92 col. 1); Antonius GOUDIN, *Philosophia juxta inconcussa…*, Tomus IV, q. 3, a. 2: "Secundò sequitur Deum esse unicum & infinitum: Quia actus non finitur & multiplicatur nisi per potentiam, in qua recipitur, ut supra ostensum est; ergo si *esse* divinum est actus irreceptus, erit unicus & infinitus" (IV, p. 368). P. LABAT, *Theologia Scholastica…*, Tractatus I, disp. III, dubium 5: "Hic autem articulo I. q. 7. solùm primam adducit, nimirum Deum esse infinitum, quia habet esse irreceptum, tacitè insinuans hanc esse primam, & radicalem omnium rationum infinitatis divinae…Dico rationem, quâ D. Thomas probat hic q. 7. art. 1. Dei infinitatem, esse omnium efficacissima" (I, p. 160).

[224] F. D'ABRA DE RACONIS, *Totius philosophiae....*, Appendix generalis de partibus Entis, sectio 4, q. 4 (p. 126). Dello stesso autore, cfr., inoltre, *Metaphysica seu prima ac suprema scientia...*, Pars V, tract. 5, sect. 3: "Nullum gradus entis & perfectionis potest deesse essentiae divinae, alioquin daretur aliquid ea perfectius, sicque non foret primum & supremum ens; ergo est infinitè perfecta" (p. 429); si noti, comunque, che in questa opera un primo argomento per l'infinità era tratto dall'indipendenza.

Prima igitur ratio sit haec quam insinuat D. Th. I. p. q. 7. a. 1. Nullum ens potest esse finitum & limitatum, nisi limitationis eius causa aliqua sit, quae non potuerit aut noluerit maiorem perfectionem effectui tribuere: Atqui nulla eiusmodi causa est aut ratio cur ens primum quod ex se solo & independenter ab alio est, ad certos perfectionis limites coarctetur[225].

Tommaso avrebbe, dunque, *insinuato*, nella *Summa Theologiae*, una tale prova; ma è chiaro che quello di Eustachio è solo un gesto di maniera, ché di una tale dimostrazione non c'è traccia nel luogo tomista richiamato dal Fogliante: l'infinità dell'essere divino è provata, nel testo di Tommaso, a partire da una concezione della limitazione completamente differente, espressa dal principio della limitazione dell'atto attraverso la potenza applicato alla coppia essenza-esistenza.

Anche i *Commentari in Summam Theologicam Sancti Thomae* di Iacobus Granado mostrano, ancorché su una ben più alta consapevolezza speculativa, quanto fosse radicata l'esigenza di non contraddire apertamente l'autorità di Tommaso.

Appunto a Tommaso si richiama Granado nel proporre quella che, secondo lui, è la ragione principale per l'infinità di Dio. Ma il luogo evocato da Granado non è la questione settima della *Summa Theologiae*, bensì il capitolo quarantatreesimo della *Summa contra Gentes* e, segnatamente, il passaggio in cui l'infinità di Dio era ricondotta alla nozione, nel frattempo affermatasi con Suárez, di ente di cui non se ne può pensare uno maggiore:

Potissima videtur illa, quam sexto loco exhibet S. Thomas in illo capite contra Gentes. Illud ens est omnino infinitum, cui debita est tanta perfectio, quanta nulli alteri convenire potest; sed Divinae naturae debitae est tanta perfectio, quanta nulli alteri convenire potest, ergo Divina natura est omnino infinita[226].

In questa ottica, in cui la priorità è assegnata alla dimostrazione tratta dalla perfezione, la prova che Tommaso aveva avanzato nella *Summa Theologiae*, basata sull'irrecettibilità dell'essere di Dio, diviene solo un'*alia ratio* che Granado espone in tutta fretta:

Aliam rationem affert Sanctus Thomas in art. 1. & in illo cap. 43. in 2. loco, quam ab adversarijs tuentur Cajetanus, & Ferrara, breviterque in hunc modum declarari potest; illa forma seu actus, qui nullam omnino materiam, seu subiectum respicit, habet totam perfectionem sibi in suo grado possibilem, sed Deus in genere entis st purissimus actus, in nullo subiecto, aut materia receptibilis, seu nullam materiam, aut subjectum respiciens, ergo habet totam perfectionem Divinitati possibilem intra latitudinem entis, ac proinde infinitam[227].

Ma, al di sotto della sfiducia nella dimostrazione di Tommaso e dell'imporsi di quella suáreziana, si annidava, anche in Granado, l'accettazione di una nuova definizione dell'infinità di Dio. Come in Suárez, così in Granado, il costitutivo dell'infinità risiede evidentemente nella perfezione: *Illud ens est omnino infinitum, cui debita est tanta perfectio, quanta nulli alteri convenire potest*.

Così, allorché Sebastian Izquierdo farà, con l'erudizione che gli era propria, il punto sulla questione dell'infinità di Dio, non avrà nessun dubbio ad accomunare la posizione di Granado a quella di Suárez[228]. Nel quadro composito disegnato da Izquierdo, Granado e Suárez rientrano, con Scoto, nel novero di quegli autori che, nonostante alcune differenze di dettaglio[229], concordano tutti su questa tesi di fondo: "In quantitate metaphysica perfectionis divinae agnoscit ipsius infinitatem secundùm essentiam"[230]; ciò, in opposizione a quelle dottrine che, invece, pongono il costitutivo formale dell'infinità di Dio in un concetto che non suppone quello di *quantitas metaphysica*, come quella tomista[231], o, naturalmente, quella vázqueziana[232].

Ed è appunto ricorrendo alla nozione di *quantitas metaphysica*, dunque sulla linea suáreziana, che si muove Izquierdo nel definire l'infinità di Dio:

---

[225] *Ibid.*

[226] I. GRANADUS, *Commentaria in Summam…*, Tomus I, tract. 3, disp. 2 (I, p. 105).

[227] *Ibid.*

[228] S. IZQUIERDO, *Opus Theologicum…*, Tractatus VI, disp. 14 (I, p. 435 col. 2).

[229] Izquierdo accomuna autori come Granado e Suárez, appunto, ma anche Scoto, Arriaga, Hurtado de Mendoza, e, naturalmente, Tanner e Gregorio de Valencia (*Ibid.*, I, p. 435 coll. 1-2).

[230] *Ibid.* (I, p. 435 col. 1).

[231] *Ibid.*: "Ille dumtaxat conceptus est capax infinitudinis, vel finitudinis propriè dictae, sicut & inaequalitatis, vel aequalitatis cum alio, qui quantitatem metaphysicam habet, ex genereque eorum propterea est, qui suscipere dicuntur magis & minus. Sed neque conceptus essentiae, neque conceptus existentiae per se formaliter quantitatem metaphysicam habent…Ergo neque essentia, neque existentia Dei per se formaliter propriè infinitae dici possunt, quantumvis, quòd reipsa sunt idem, non terminatae extrinsecè essentia per existentiam, & existentia per essentiam dicantur. Et consequenter neque Deus potest propriè dici infinitus ex eo, quòd essentia eius, & existentia huiusmodi careant extrinseca terminatione" (I, p. 434 col. 2).

[232] *Ibid.*: "Talis Dei infinitudo nullam in ejus essentia supponit metaphysicam quantitatem: abque qua nulla stare potest infinitudo propriè dicta".

Ego vero censeo, infinitatem Dei secundùm essentiam in eo formaliter consistere, quòd quantitas metaphysica eius nullum terminum habeat[233].

§ 7. Con Scoto, oltre Scoto

La sfiducia contro la dimostrazione tomista persisterà, nella seconda metà del Seicento, anche alimentata dalla potente diffusione dello scotismo[234], di cui la pubblicazione dell'*Opera Omnia*, a partire dal 1639, dal francescano irlandese Luke Wadding è un momento centrale.

Il dissenso di fondo sulla natura della limitazione, nel tomismo rigorsamente ricondotta alla potenza passiva, cui l'essenza si struttura nel suo rapporto con l'essere, continua a prolungarsi sul piano teologico; le dimostrazioni dell'infinità divina avanzate dallo scotista Gabriel Bovyin nella *Theologia Quadripartita* sono tutte svolte indipendentemente dal ricorso all'assenza di composizione, in Dio, fra essenza ed esistenza[235].

Al fronte suáreziano si affianca, così, anche quello scotista nell'opposizione alla concezione tomista dell'infinità di Dio. Dato ancor più significativo, su cui si tratta, ora di riflettere, è che la convergenza fra Suárez e lo scotismo seicentesco andava a costituirsi, nella prima metà del Seicento, non solo in questa comune opposizione alla concezione di Tommaso, ma anche nella stretta affinità – che ben registrerà, come si è visto, Izquierdo - delle rispettive soluzioni al problema della ragione formale dell'infinità divina: la riconduzione, operata da Suárez, dell'infinità divina alla perfezione richiama da vicino, infatti, la concezione di Duns Scoto.

Proprio questa concezione, dopo l'esplosione del dibattito fra Vázquez e Suárez, difenderanno con forza, contro i vari partiti in campo, pensatori che si richiamano esplicitamente a Scoto. Un esempio assai significativo, negli anni '20, è costituito dalle *Disputationum Theologicarum* del tedesco Theodorus Smising. La critica che questi avanza contro la posizione di Vázquez (cui qui, peraltro, si accomuna, erroneamente, quella di Gregorio di Valencia) è esattamente quella che aveva formulato Suárez nel *De Divina Substantia*: l'aseità non dichiara formalmente l'infinità di Dio. Ciò, secondo Smising, può essere provato in due modi: in primo luogo, l'aseità nega la limitazione dell'ordine della dipendenza causale, laddove l'infinità nega la limitazione dell'ordine della perfezione; in secondo luogo, nelle dimostrazioni dei teologi, la prova *a posteriori* dell'aseità di Dio precede quella dell'infinità[236].

L'affinità con la critica suáreziana del *De Divina Substantia* è evidente, ma è comunque a Duns Scoto che Smising si richiama, sia nel criticare la posizione tomista, presa di mira anche nella configurazione datale da Cajetano e Ferrarese[237], sia nell'esporre la propria soluzione della questione. "Melius hanc rem explicuit Scotus" [238]. Il riferimento di Smising è alla quinta delle *Quaestiones Quodlibetales*, "Utrùm relatio originis sit formaliter infinita", dove Scoto distingueva due accezioni dell'infinità divina:

---

[233] *Ibid.* (I, p. 435 col. 2).

[234] Per un quadro d'insieme su questo fenomeno cfr. J. SCHMUTZ, *L'héritage des Subtils…*, passim e, in generale, i due fascicoli monografici – 2002, nn. 1 e 2 – dedicati da "Les études philosophiques" allo scotismo nel Seicento.

[235] G. BOVYN, *Theologia Quadripartita Scoti…*, Pars I, tract. I, c. 2, disp. 1, q. 1: "Probatur ratione. Primò, quia nullum datur ens limitatum, nisi habeat aliquam causam suae limitationis; unde si entia creata sunt limitata, hoc est, quia eorum causa efficiens, vel non potuit dare suo effectui ulteriorem perfectionem, vel non voluit; ut quando Deus creavit mundum, vel Angelos, non voluit illos creare perfectiores; imò ita omnia statuit disponere, ut essent in numero, pondere, & mensura: Sed à nullo Deus potest limitari: Ergo. Secundò, quia omni ente finito potest dari aliquod majus; sed si Deo posset dari majus, non esset Deus; per Deum enim intelligimus omnium entium perfectissimum & praestantissimo. Tertiò, quia nulla est perfectio actualis, vel possibilis, quae in Deo non reperiatur in gradu infinitu, ut patet consideranti; est enim infinitus in duratione, ratione suae aeternitatis; infinitam habet inexistentiam, ratione suae immensitatis; est infinitè bonus, potens, intelligens, volens, &c. Ergo est infinitum simpliciter" (I, p. 8 coll. 1-2). Gli argomenti ricalcano quelli della *Philosophia Scoti…*, Pars III, c. 2, q. 5, dove la prima prova è ancora questa: "Ratio hujus est, quia nullum ens est limitatum, nisi limitationis suae habet aliquam causam, quae vel non potuit, vel nolui dare affectui suo ulteriorem perfectionem; sed Deus non potest limitari ab alio, cùm ipse sit prima causa ab altera illimitabilis: ergo dici debet propriè infinitus & illimitatus" (IV, p. 147). Il secondo argomento, anche qui, fa riferimento al fatto che di Dio non c'è *majus*: "Deinde omni ente finito potest dari aliquod majus; sed si Deo posset dari majus, ipse non esset Deus: cùm per Deum intelligatur omnium entium perfectssimum & praestantissimum: ergo Deus est simpliciter infinitus" (IV, p. 147).

[236] T. SMISING, *Disputationum Theologicarum...*, Tomus I, tract. 1, disp. 2, q. 1: "Sed neque haec sententia probatur: tùm quia ex ipsis terminis clarum videtur, non esse formaliter & quoad praecisum intellectum idem, non incepisse & non desiturum esse, aut non esse ab alio vel propter aliud, quod est esse infinitum; cùm illa negent terminum qui se habeat ut instans durationis, vel ut causa, istud verò terminum ut sic, vel omnem terminum, vel potiùs terminum perfectionis. Tùm etiam quia Doctores priùs à posteriori probant, quod sit aliquod ens à se & incausatum, quàm per istam rationem entis incausatum probent illud idem esse infinitum, aeternum, &c. prout immediatius per effectum venitur in notitiam causae quoad an est, quàm quoad quid vel qualis est: est ergo alius conceptus entis incausati, alius aeterni & infiniti; aliàs talis modus procedendi & demonstrandi esset inutilis repetitio & eiusdem per idem probatio" (I, p. 65 col. 1).

[237] *Ibid.*: "Sed meritò Scotus & alij plerique hanc reiiciunt opinionem" (I, p. 64 col. 2).

[238] *Ibid.* (I, p. 65 col. 1).

Meliùs hanc rem explicuit *Scotus quodlib. 5. a. 1.* ubi docet dupliciter assignari posse rationem entis infiniti, primò absolutè, secundò comparativè: ita ut absolutè sit illud, cui nihil entitatis deest, eo modo quo est possibile haberi in uno quodquid est entitatis; comparativè verò sit illud, quod excedit quodcunque ens finitum, ultra omnem determinatam vel determinabilem proportionem[239].

La *ratio* dell'infinità divina, dunque, consiste, in senso assoluto, nel fatto che a Dio nulla manca nell'ordine dell'entità e, in senso relativo, nell'eccedenza rispetto a qualsiasi ente finito. Per la definizione di queste due accezioni Scoto aveva preso le mosse dalla nozione di infinito potenziale *in quantitate*, fornitagli dal libro terzo della *Fisica* aristotelica: infinito nella quantità è ciò al di fuori di cui c'è sempre qualche cosa; in quanto tale, per Aristotele, l'infinito si oppone al perfetto, che è ciò al di fuori di cui non c'è nulla[240]. È a partire da questa nozione di infinità, passando attraverso la nozione di infinito quantitativo in atto, inteso come ciò cui nulla può essere aggiunto "secundùm ratione quantitatis", che Scoto delinea la propria nozione di infinità *intensivè sive in perfectione*, intesa come ciò che *nihil entitatis habet extra*[241]. Si tratta, evidentemente, di un procedimento di *costruzione*[242], che culmina in questa nozione di infinità intensiva attraverso l'applicazione della nozione di infinità attuale all'infinità *in entitate*.

Ex ratione infiniti posita in 3 Phys. I. applicando secundum imaginationem ad infinitatem actualem in quantitate, si esset possibilis: ulteriùs applicando ad infinitatem actualem in entitate, ubi est possibilis, habemus aliqualem intellectum qualiter concedendum est ens infinitum intensivè, sive in perfectione, vel in virtute[243].

Questa infinità entitativa può essere descritta, secondo Scoto, in due modi: i due modi che Smising, appunto, definirà, rispettivamente, assoluto e comparativo. In un senso, infatti, infinito è "*ipsum…cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est haberi in aliquo uno*"; in un altro senso, invece, infinito è "*quod excedit quodcunque ens finitum, non secundùm aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem determinatam proportionem, vel determinantem*"[244].

Ne risulta una concezione rigorosamente intensiva dell'infinità, secondo il linguaggio di Scoto medesimo, che l'aveva difesa già nell'*Ordinatio*[245]; una concezione in cui l'infinità divina si distingue da quella quantitativa senza con ciò coincidere con (anzi opponendosi a) l'assenza di composizione fra essenza ed esistenza[246]. Scoto, in effetti, non si limita a liquidare la contrapposizione fra infinito e perfetto, superata anche all'interno della prospettiva tomista, ma si spinge sino a porre la *perfectio* nella stessa costituzione *formale* dell'infinito, contrapponendosi così a Tommaso. L'infinità, infatti, non costituisce una *passio* estrinseca rispetto all'ente che è detto infinito, ma un suo modo intrinseco[247].

Questa riduzione dell'infinità alla perfezione poteva fornire[248], nelle discussione scolastiche del diciassettesimo secolo sul problema della *ratio formalis* dell'infinità divina, una soluzione da contrapporre con successo alla concezione tomista; e Smising lo capirà al volo. Così, di contro alla soluzione di Tommaso, in cui l'infinità era risolta sul piano dell'assenza di composizione essenza-esistenza, andava a costituirsi, nella prima metà del Seicento, fra uno scotista come Smising da un lato e Suárez dall'altro, uno schieramento accomunato

---

[239] *Ibid.*

[240] *Ibid.*

[241] J. DUNS SCOTUS, *Quaestiones Quodlibetales*, q. V (*Opera Omnia*, Lugduni, XII, p. 118).

[242] Come osservato da F. J. CATANIA, *John Duns Scotus*..., p. 42. Sul concetto di infinito in Scoto cfr., inoltre, le pagine classiche di É. GILSON, *Jean Duns Scot*…,pp. 208 ss e, ora, A. GHISALBERTI, Ens Infinitum…, passim.

[243] J. DUNS SCOTUS, *Quaestiones Quodlibetales*, q. V (*Opera Omnia*, Lugduni, XII, p. 118).

[244] *Ibid.*

[245] J. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, Liber I, dist. 3, q. 2: "Cum dico 'infinitum ens', non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, - sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simplicitas huius conceptus 'ens infinitum"'(in *Opera Omnia Studio et cura Commissionis Scotisticae*…,III,p. 40).

[246] Cfr. L. SWEENEY, *Divine Infinity*..., pp. 553-558, su cui cfr., però, i rilievi di F. J. CATANIA, *John Duns Scotus*..., pp. 39 ss.

[247] J. DUNS SCOTUS, *Quaestiones Quodlibetales*, q. V: "Infinitas intensiva non sic se habet ad ens, quod dicitur infinitum tanquam quaedam passio extrnseca adveniens illi enti…Imò infinitas intensiva dicit modum intrinsecum illius entitatis, cuius est sic intrinsecum" (*Opera Omnia*, Lugduni, XII, p. 118). Cfr. Idem, *Ordinatio*, Liber I, dist. 3, q. 2: "'Infinitum' non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis"(in *Opera Omnia Studio et cura Commissionis Scotisticae*..., III, p. 40).

[248] Fra gli autori di tendenza scotista la si ritroverà, ad esempio, in J. PONCIUS, *Theologiae Cursus*…,Tract. I, disp. 3, q. 1: Infinitas…radicalis & essentialis…competit ipsi [*sc.*, a Dio] ratione essentiae, ex eo quod essentia ipsius sit in ratione essentiae tanta, ut non possit nec esse, nec cogitari ulla essentia maioris perfectionis, quàm illa sit, quod non esset verum, si esset finita; nam qualibet finita perfectione potest cogitari maior absque contradictione" (p. 20 col. 2); B. DURAND, *Clypeus Scoticae Theologiae*…, Tract. I, disp. 5, q. 2: "Illud est simpliciter infinitum, quo in nullo sensu nequit dari majus; sed nequit dari ens majus Deo, cùm de natura Dei sit esse ens perfectissimum & praestantissimum: ergo Deus est ens simpliciter infinitum" (p. 11).

non solo nell'opposizione al tomismo, ma anche nell'elaborazione di una concezione dell'infinità in termini perfezione.

Stupisce, in questo senso, il silenzio di Smising su Suárez, dal quale egli sembra, oltretutto, riprendere non diversi punti della sua argomentazione polemica, come ad esempio la critica a Vázquez. Molto probabilmente si è di fronte ad un'operazione di scuola, tesa ad enfatizzare l'origine scotista della riconduzione dell'infinità alla perfezione; del resto, gli studi più recenti, individuano proprio in Scoto la fonte della concezione suáreziana dell'infinità divina[249].

Però, una volta collocata al contesto in cui storicamente si era affermata, che è quello del dibattito sulla ragione formale dell'infinità di Dio, aperto dalle *Disputationes* e poi proseguito dal *De Divina Substantia*, si evidenzia la necessità di calibrare i limiti del ruolo giocato da Scoto nell'affermazione storica di questa concezione dell'infinità, in termini di perfezione, nella Scolastica dell'età moderna.

Se tale affermazione è radicalmente legata, come si è visto, allo spodestamento della posizione tomista; se questo spodestamento si concreta, a sua volta, per effetto della diffusione della crisi del principio della distinzione reale tra essenza ed esistenza a favore della distinzione di ragione, allora è il ruolo svolto da Suárez a risultare decisivo nella storia dell'infinità di Dio nell'età moderna e ad emergere in tutta la sua indipendenza dall'apporto di Scoto.

La connessione esplicita e sistematica, decisiva per lo spodestamento della posizione tomista, fra la distinzione di ragione tra essenza ed esistenza nelle creature e la definizione dell'infinità in termini di perfezione è, infatti, compiuto da Suárez, non da Scoto, dal quale purtuttavia quella definizione è mutuata.

Suárez per primo, del resto, sapeva di percorrere una strada inesplorata. Egli comprende che, dopo Capreolo, Cajetano e Ferrarese non ci si può arrestare alla critica di Scoto (e di Aureolo): mostrare come inaccettabile la prova dell'infinità divina proposta da Tommaso, nella formulazione datane dai suoi discepoli, è un compito che presuppone un apparato argomentativo di grande complessità, quello necessario per provare che tra essere ed essenza non si dà una composizione reale, a partire dalla dimostrazione della loro distinzione di ragione; un apparato argomentativo che è il grande contributo, specificamente suáreziano, della trentunesima disputazione e che Scoto non poteva fornire, per più motivi.

In primo luogo, lo sforzo speculativo di Scoto era complessivamente restato *estraneo* alla problematica stessa della determinazione dei rapporti tra essenza ed esistenza, come testimonianeranno così bene, ad esempio, le parole di un contemporaneo quale Vázquez: "Scotus nihil omnino dixit"[250].

In secondo luogo, i pochi cenni che, nell'opera di Scoto, si trovavano relativamente alla problematica in questione non andavano certo in direzione dell'affermazione di una distinzione di ragione fra essenza ed esistenza, ma seguivano un orientamento teorico ben *differente*. Per Scoto, senz'altro, l'esistenza non si distingue realmente dall'essenza; ma è anche vero che egli parla dell'esistenza come di un accidente dell'essenza. E certamente, tale accidentalità non va intesa, sulla linea avicenniana, in senso fisico; essa, tuttavia, è un accidente logico, poiché è al di fuori della definizione della sostanza; ciò che basta per non poter attribuire a Scoto la tesi di una distinzione di ragione fra essenza ed esistenza nelle creature[251]. Non senza ragione Suárez lo porrà tra i sostenitori di una distinzione formale tra essenza ed esistenza[252]; del resto, prima di lui lo aveva fatto, fra gli altri, non solo Molina[253], ma anche un domenicano come Bañes[254]; così, nel 1610, Scipion Dupleix potrà accomunare Tommaso e Scoto, coi rispettivi discepoli, quali assertori di un'effettiva differenza fra essenza ed esistenza, in contrapposizione ai negatori di ogni distinzione o ai teorici dell'esistenza quale accidente dell'essenza[255]. Sono interpretazioni cui è da attribuire la massima importanza, poiché testimonianza diretta del modo in cui Scoto veniva spesso letto, nella Scolastica dell'età moderna; questo, al di là della correttezza della caratterizzazione, che le accomuna, della concezione scotista nel senso di una distinzione formale[256].

In terzo luogo, la posizione di Scoto conteneva elementi in certa misura *confliggenti* con lo specifico corollario della tesi della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza che determinava direttamente la crisi

---

[249] Cfr. L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens*..., pp. 248-255; A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis*...,p. 43.

[250] G. VÁZQUEZ, *Disputationes Metaphysicae*..., Disp. VII, c. 1 (f. 29, verso, col. 2). L'impressione ritorna pure fra gli interpreti moderni: cfr., ad esempio, A. J. O'BRIEN, *Duns Scotus Teaching*..., p. 61.

[251] Rimando qui, direttamente, all'analisi di A. J. O'BRIEN, *Duns Scotus Teaching*..., p. 72.

[252] Cfr. F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXXI, sect. 1, n. 11 (*Opera Omnia* XXVI, p. 227 col. 2).

[253] L. MOLINA, *Commentaria in primam*... (cito, stavolta dall'edizione di Lugduni, Sumptibus Ioaniis Baptistae Buysson, 1593, q. 3, a. 4, disp. 2; p. 53 col. 2).

[254] D. BAÑES, *Scholastica Commentaria*..., q. 3, a. 4, dubium 2 (I, p. 178).

[255] S. DUPLEIX, *La Métaphysique*..., Livre II, Chap. 3: "S. Thomas d'Aquin, Scot et leurs sectateurs establissent bien difference entre l'existence et l'essence des choses: mais c'est en tant de diverses sortes et avec tant de doutes et difficultez qu'il est mal-aisé de s'y resoudre" (p. 128).

[256] Dato che l'esistenza, non avendo un'essenza propria, non è una formalità, a Scoto va attribuita piuttosto la tesi di una distinzione modale fra essenza ed essenza, secondo l'interpretazione di A. J. O'BRIEN, *Duns Scotus Teaching*..., p. 74.

della concezione tomista dell'infinità di Dio: la composizione reale fra essenza ed esistenza. Ancora una volta, lo attestano gli stessi scolastici dell'età moderna, a partire proprio da Suárez:

Haec distinctio sufficit ut unum sit extra essentiam alterius, et ad veram et realem compositionem, quia ubicumque in rebus intercedit distinctio, sit ex extremis sic distinctis vera compositio[257].

Era questa la motivazione che escludeva la necessità di una distinzione reale, non necessaria, giustappunto, data la sufficienza della distinzione modale a salvare la composizione. E Suárez chiariva anche perché: "Ex his, quae ex natura rei distinguuntur tanquam ens et modus, fit vera compositio realis"[258].

E, prima di Suárez, anche Molina aveva sostenuto che la distinzione formale può spiegare tutto ciò che spiega la distinzione reale:

Haec sufficiens est, eaque sola admissa, consentiunt omnia, ex quibus indicium atque argumentum sumimus ad constituendam distinctionem ex natura rei inter essentiam & ejusdem existentiam: ergo non maior distinctio est admittenda"[259].

D'altro canto, in pieno Seicento, un autore di tendenza scotista[260] come Eustachio di San Paolo, nel fondare la tesi della distinzione modale fra essenza ed esistenza nelle creature argomenterà a partire dall'affermazione che esse formano, fra loro, una composizione di potenza ed atto[261]; e lo ribadirà, poi, in teologia naturale, allorché escluderà da Dio la composizione fra essenza ed esistenza sulla base dell'asserzione che, in caso contrario, l'essenza sarebbe in potenza rispetto all'essere[262].

Addirittura, ben prima che esplodesse la polemica sulla ragione formale dell'infinità di Dio, un autore come Domingo de Soto, la cui posizione era spesso ricondotta a quella di Scoto, come assertore di una distinzione reale, sì, fra essenza ed esistenza, ma non come due *res* fra loro distinte[263], aveva a suo tempo formulato, almeno secondo il corso redatto da Cosma da Lerma[264], una dimostrazione dell'infinità di Dio rigorosamente inscritta all'interno dell'ortodossia tomista, fondata com'era sulla tesi della recezione dell'essere creaturale nell'essenza:

Dicendum est, quod Deus est simpliciter, & secundum essentiam infinitus; & nihil aliud à Deo, scilicet nihil creatum potest eo modo infinitum. Ita cum Divo Thoma I. part. Quaestion. 7. artic. 1. & 2. docet noster Author in hoc libro quaest. 3. & probatur primo, quia cum Deus sit suum esse, & purissimus actus, nec eius essentia limitatur per id, quod sit in potentia ad recipiendum existentiam, nec illius existentia per id, quod recipiatur in essentia : quaelibet autem creatura, cum non sit suum esse, habet esse receptum in essentia : ac perinde illius quatenus sic in essentia recipitur, limitatur; & essentia quantenus est potentia receptiva existentiae etiam esse limitata. Ergo Deus est infinitus secundum essentiam: nulla autem creatura est aut esse potest sic infinita[265].

Da questo quadro, risulta che certo non da Scoto, o non immediatamente da Scoto potevano originarsi i presupposti teorici che, nella Scolastica dell'età moderna, condurranno alla risoluzione dell'infinità nella perfezione: questi stessi presupposti, infatti, si radicano anzitutto nella crisi della distinzione reale fra essenza ed esistenza; crisi che conosce il suo momento di maggiore profondità con l'affermarsi della tesi della distinzione di ragione, verso la quale la spinta decisiva è fornita, in quegli anni, da Suárez.

Naturalmente, altro è il pensiero di Scoto, altro è l'utilizzazione del pensiero di Scoto. Lo stesso Suárez, registrando puntualmente l'operazione con cui Licheto attribuiva a Scoto l'identità fra *esse essentiae* ed *esse existentiae*, sembra ritenere corretta l'esegèsi del commentatore: *Satis probaliter hoc colligitur ex mente Scoti*[266].

---

[257] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXXI, sect. 1, n. 11 (*Opera Omnia* XXVI, 228 col. 1).

[258] *Ibid.*, sectio 6, n. 9 (228 col. 1).

[259] LUDOVICUS MOLINA, *Commentaria in primam…*, q, . 3, a. 4, disp. 2 (ed. 1593, p. 53 col. 2).

[260] Sullo scotismo di Eustachio ha particolarmente insistito R. ARIEW, *Descartes and the last…*, p. 48.

[261] EUSTACHIUS A SANCTO PAULO, *Summa Philosophica Quadripartita...*, Metaphysica, Pars II, disp. 2, q. 5: "Actus plusquam nomine differt à potentia, sed existentia in rebus creatis est actus essentiae ac ipsius complementum" (p. 39).

[262] *Ibid.*, Metaphysica, Pars IV, disp. 3, q. 3: "Si esse distingueretur ab essentia in Deo, essentia esset in potentia ad ipsum esse" (p. 113).

[263] Il luogo incriminato era in D. SOTO, *Super octo libros…*, Liber II, q. 2: "Si existentia realiter distingueretur à me, illam Deus posset corrumpere me salvo, & per consequens tunc ergo existerem sine re illa: atque adeo vanum est ponere aliud praeter me & mei partes, quò ego sim. Sed dicitur esse distingui ab essentia: sicut sedere ab homine: quia non est de essentia hominis, ut sit, quippe cum ante mundi creationem homo erat animal rationale" (p. 123 col. 2). Occorrerà appena ricordare che, in certa misura, Soto riconduce all'insegnamento originale di Aristotele la distinzione fra essenza ed esistenza nelle creature: "Notandum est hîc sententiam esse Aristotelis id quod aliqui putant esse inventum S. Thomae, scilicet quod esse et essentia in creaturis distinguantur ad hunc saltem sensu, quod quidditas hominis est perpetua, esse autem est illi temporale a Deo productum: in Deo autem sunt idem, ut latius cap. 4, praedicam. q. 1. explicuimus" (D. SOTO, *In Dialecticam Aristotelis…*, cap. 7; f. 133, recto, col. 2).

[264] Ossia, fra i discepoli di Soto, l'esponente massimo di quell'orientamento teso a unificare l'insegnamento sotiano con le dottrine di Tommaso (S. DI LISO, *Domingo de Soto…*, p. 281).

[265] D. SOTO, *Cursus Philosophicus…*, Lib. III, q. 6, n. 3 (III, pp. 498-499).

[266] Cfr. F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXXI, sect. 6, n. 19 (*Opera Omnia* XXVI, p. 248 col. 1).

Ma, se ci si mantiene sul piano delle interpretazioni storiche, quella di Licheto è solo una delle tante cui le affermazioni di Scoto furono soggette, nella Scolastica dell'età moderna, come pure, ancorché minoritariamente, ai nostri tempi. Ad essa si oppongono diametralmente letture altrettanto plausibili, come quella di un Bañes, che non si limiterà ad asserire l'irriducibilità della distinzione formale a quella di ragione, ma si spingerà sino a ricondurre all'ortodossia della distinzione reale, in polemica contro Cajetano e Ferrarese, la posizione di Scoto e quella di Domingo de Soto[267]. Resta, allora, come dato di fatto, questa dimensione almeno ancipite della posizione di Scoto, che certo contribuisce in modo decisivo all'ambiguità, che si è vista, della lettura suáreziana[268]; una posizione, dunque, cui non ci si può richiamare senza difficoltà per fondare la negazione della composizione reale tra essenza ed esistenza. Eppure è proprio codesta negazione che, storicamente, determinò la crisi della concezione tomista dell'infinità di Dio e, con ciò, l'affermazione della soluzione suáreziana.

È per questo che il ruolo giocato da Scoto, nell'affermazione storica della concezione dell'infinità in termini di perfezione, sulla quale pure egli anticipa Suárez, resta complessivamente marginale. Altro è il *contenuto* della concezione suáreziana dell'infinità di Dio, contenuto che evidenzia certo una convergenza con la posizione di Scoto; altro, invece, sono le *motivazioni* filosofiche di fondo che hanno storicamente condotto all'affermarsi di tale concezione. In questo senso, la concezione scotista, che cronologicamente precede l'originarsi del dibattito, nella Scolastica dell'età moderna, sulla ragione formale dell'infinità di Dio, si introduce, una volta che codesto dibattito si è pienamente dispiegato, a rafforzare la plausibilità della posizione di Suárez, ma non a determinarne il successo. L'affermazione della riconduzione dell'infinità alla perfezione, quale si concreta nella Scolastica dell'età moderna, nasce, nella misura in cui si costituisce attraverso l'esautorazione della posizione tomista, su un terreno diverso da quello solcato da Scoto, e cioè in seguito alla crisi della distinzione reale fra essenza ed esistenza, che diviene radicale solo con l'imporsi della tesi della distinzione di ragione.

Già Gregorio di Valencia, per cui la dimostrazione tomista dell'infinità divina si sottrae comunque alle critiche di Scoto, ritiene comunque inaccettabile la determinazione della natura di questa stessa infinità così come l'aveva compiuta Tommaso, e cioè in termini di assenza di composizione tra essenza ed essere; la riconduzione dell'infinità alla perfezione, che Gregorio annuncia, si disegna in un quadro che è, così, indipendente dall'apporto di Scoto; indipendenza che troverà, poi, la sua espressione più completa in Suárez, come una lettura unitaria della trentesima e della trentunesima delle *Metaphysicae Disputationes* mostra in modo inequivocabile.

La percezione che i contemporanei ebbero di quel che stava accadendo lo conferma pienamente. Allorché, dopo le *Disputationes*, Gabriel Vázquez si pronuncerà sulla critica mossa da Scoto a Tommaso, non sarà affatto tenero: "Obiectio Scoti frivola est"[269]. E si capisce come, in seguito, gli scotisti non glielo perdoneranno: "Pro solita sua nimia confidentia ait, hanc impugnationem esse frivolam…Studeret intelligere bene subtilissimi Doctoris doctrinam, antequam eam frivolam pronunciaret"[270].

Ma nella durezza dell'espressione di Vázquez stava la forza della convinzione filosofica che il seguito del testo, come sappiamo, chiarirà con lucidità, e cioè che la concezione tomista dell'infinità divina resta immune dall'obiezione di Scoto ed è, *insieme*, inaccettabile.

Sarà proprio lo scotismo seicentesco, del resto, a mostrarlo indirettamente, nell'elaborazione di una concezione della limitazione dell'essere, in opposizione a Tommaso, di stampo strettamente suáreziano. Da questo punto di vista, il caso di un autore dell'importanza di Mastrius è emblematico. L'obiezione con cui egli si confronta è la medesima abbordata da Suárez, nell'esposizione della tesi tomista sulla distinzione reale fra essenza ed esistenza: se l'essere della creatura fosse irrecetto, sarebbe finito[271]. Anche la risposta non potrebbe essere più simile a quella data da Suárez, fondata sulla distinzione tra due sensi di "receptum". L'essere della creatura è "receptum" solo nel senso in cui esso è "da altro", ma non anche nel senso in cui esso è "in altro", ove per "in altro" si intenda un soggetto realmente distinto dall'essere stesso:

Si per esse receptum intelligatur esse acceptum ab alio, ut idem sonat, quod participatum, utique esse creaturae est necessariò esse receptum, quia ab alio dependent, at si per esse receptum intelligatur esse

---

[267] D. BAÑES, *Scholastica Commentaria*..., q. 3, a. 4, dubium 2: "Sententia tamen Scoti, secundo loco posita, & sententia magistri Soto, quae parum differt ab illa, potest probabiliter sustineri, & argumenta, quae contra illam fiunt ab assertoribus tertiae sententiae, poterunt hoc exemplo dissolvi, videlicet quod quemadmodum figura actuat quantitatem, & terminat illam, & quantitas se habet ut potentia ad figuram, & nihilominus figura, & quantitas non distinguuntur realiter, tanquam res a re, sed distinguuntur formaliter ex natura rei, vel aliter formaliter, ut alij dicunt, vel distinguuntur, sicut res & modus rei, sicut si aliquis virgam torqueat in circulum, non videtur rem aliquam omnino distinctam a quantitate virga produxisse, sed quantitatem alio modo se habere fecisse" (I, p. 179).

[268] Sottolineata, in contrapposizione all'importante contributo dato da Suárez sul piano teorico, da N. J. WELLS, *Suarez, Historian and Critic*…, passim, cui rimando anche per l'analisi della lettura suáreziana di Soto.

[269] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*..., I, q. 7, a. 2, disp. 25, c. 2 (I, p. 142 col. 2).

[270] J. PONCIUS, *Theologiae Cursus*..., Tract. I, disp. 3, q. 1 (p. 21 col. 1).

[271] B. MASTRIUS, *Disputationes ad mentem Scoti*..., Disp. VII, q. 2, a. 2 (in Bartholomaeus Mastrius, Bonaventura Belluti, *Philosophiae ad mentem Scoti*…, V, p. 51 col. 1).

acceptum ab alio realiter distincto velut in subiecto, ut denotat vis vocabuli, negatur esse creaturae debere esse receptum[272].

Non per questo – non, cioè, per il fatto di non essere ricevuto in un soggetto realmente distinto - l'essere della creatura è limitato: "Neque ex hoc sequitur illud esse futurum illimitatum"[273]. Dello stesso soggetto, in effetti, si può chiedere da dove provenga la sua limitazione: "De illo ipso subiecto quaeri poterit, unde habeat esse limitatum"[274]. In realtà, la creatura è intrinsecamente limitata dalla causa formale, ed estrinsecamente dalla causa efficiente. E la limitazione dell'esistenza creata consiste nel non essere necessaria, ossia nel non rendere l'essenza che le corrisponde come necessariamente esistente:

Itaque creatura quaelibet ex seipsa formaliter est limitata, & efficienter à causis suis, & quidem limitatio existentiae creatae in hoc consistit, quod non necessariò existat, nec faciat essentiam sibi correspondentem necessariò existentem, quod quidem evidenter constat habere ex hoc, quod producitur à causa efficiente potente illam conservare, & destruere pro quolibet instanti, non autem ex eo, quod recipiatur in essentia realiter distincta[275].

Per questo, l'argomento addotto dai tomisti non prova nulla perché, se "receptum" vuol dire "in altro", l'essere della creatura non è ricevuto ma non per questo infinito. Se, invece, "receptum" vuol dire "da altro, solo Dio è irrecetto:

Unde hoc argumentum, quod adeò Thomistae magnificare solent, nihil prorsus concludit, & cum dicitur esse irreceptum esse infinitum, & illimitatum, eodem modo distinguendum est, quod si per esse irreceptum intelligatur esse non ab alio acceptum, utique omne tale est illimitatum, & in hoc sensu esse Dei dicitur irreceptum, at si per esse irreceptum intelligatur esse, quod non in alio recipitur velut in subiecto, negatur omne tale illimitatum esse, nam rationalitas non est aliquid receptum in alio realiter distincto in homine, & tamen non est illimitatum quid, neque animalitas, alijque gradus metaphysici substantiales[276].

Mastrius, così, andava a riproporre esattamente l'argomentazione fornita da Suárez nella sezione tredicesima della "Disputatio" XXXI: la distinzione fra due sensi di "irreceptum" e la riconduzione dell'*esse receptum* della creatura all'*esse ab alio*. Si escludeva così che la creatura fosse ricevuta in altro *ut in subjecto*, in piena conformità ad un'esplicazione della distinzione formale fra essenza ed esistenza, fornita poco sopra[277], in termini assai prossimi a quelli suáreziani[278].

La logica che guida il discorso di Mastrius è facilmente ricostruibile: solo l'assunzione della concezione suáreziana in merito alla distinzione fra essenza ed esistenza permette di opporsi alla difesa che i tomisti avevano operato del principio della limitazione dell'essere. Mastrius conosce bene la replica che i tomisti avevano fatto alla critica di Scoto contro la concezione tomista dell'infinità, concedendo la limitazione intrinseca sul piano dell'essenza: "Ipsum esse essentiae, secundum Thomistas non recipitur in alio, & tamen non est illimitatum"[279]. Tale limitazione intrinseca, nell'ottica dei seguaci dei Tommaso, era da distinguere accuratamente dalla limitazione dell'essere che, invece, si realizza nella recezione nell'essenza che è in potenza ad esso.

Per opporsi con successo alla replica dei tomisti, si deve spostare il discorso dal piano dell'essenza a quello dell'essere; ma le condizioni che consentono un tale riassestamento vanno evidentemente ricercate al di fuori degli strumenti forniti da Scoto; donde il ricorso ad una concezione della limitazione calcata esattamente su quella di colui che, per primo, aveva compiuto una tale operazione, e cioè Suárez.

La questione terza della medesima disputazione, laddove Mastrius, quasi in conclusione, si avvia a raccogliere *varia quaesita de essentia, & existentia*, fornisce, in relazione al problema della composizione fra essenza ed esistenza, una prova importante della sua dipendenza da Suárez. Considerata l'essenza come attuale, l'esistenza forma con essa una composizione almeno modale (*saltim modalis*), nel senso che essa è la minore fra le composizioni "ex natura rei"; una composizione che alcuni chiamano di ragione con fondamento reale, altri quasi composizione[280]. Sin da queste prime considerazioni di carattere terminologico,

---

[272] *Ibid.* (V, p. 52 col. 1).

[273] *Ibid.*

[274] *Ibid.* In fondo, è l'interpretazione tomasiana avanzata, in questo secolo, da L.-B. GEIGER, *La Participation…*, p. 394.

[275] B. MASTRIUS, *Disputationes ad mentem Scoti…*, Disp. VII, q. 2, a. 2 (in Bartholomaeus Mastrius, Bonaventura Belluti, *Philosophiae ad mentem Scoti…*, V, p. 52 col. 1).

[276] *Ibid.*

[277] *Ibid.*, art. 1 (p. 46 col. 2- 51 col. 1)

[278] Come messo in luce dalle analisi, cui rimando, di P. DI VONA, *Studi sulla scolastica...*, pp. 243-250.

[279] B. MASTRIUS, *Disputationes ad mentem Scoti…*, Disp. VII, quaest. 2, art. 2 (in Bartholomaeus Mastrius, Bonaventura Belluti, *Philosophiae ad mentem Scoti…*, V, p. 52 col. 1).

[280] *Ibid.*, disp. 7, q. 3: "Si autem existentia consideratur cum essentia iam actuali, & actu posita in rerum natura, in hoc sensu fit ex ipsis aliqua compositio saltim modalis, quae est minima inter omnes compositiones ex natura rei, quam

si vede come Mastrius tenda a sovrapporre la composizione modale con la composizione di ragione con fondamento reale. Il seguito del testo, nell'esposizione dei singoli modi in cui può essere esplicata la composizione fra essenza ed essere, non fa altro che confermare questa impressione.

In primo luogo, tale composizione può essere spiegata come una composizione tra *res* e *modus intrinsecus*:

Haec autem compositio primò sic declarari potest ex generali ratione modi, & rei, in omni namque re modificata per modum aliquem intrinsecum duo secerni possunt aliquo pacto ex natura rei, scilicet modus ipse, & res modificata per modum.

È in questo senso, nel senso che essa si dà sul piano reale costituito della *res modificata*, che tale composizione è "ex parte rei". Si deve però specificare che essenza ed esistenza non sono due enti, ma "una & eadem res", in cui si situa una composizione fra due concetti obiettivi distinti in modo inadeguato che stanno fra loro *quasi* come potenza ed atto:

Res ipsa modificata, & ratio formalis, qua modificatur sunt duo conceptus obiectivi (licet inadaequatè distincti) quorum unum habet rationem quasi potentiae, & subiecti affecti, aliud verò rationem actus efficientis, ergo res & modus in creatis aliqualem faciunt compositionem, quia inter ea intervenit aliqualis distinctio, & aliqualis comparatio actus, & potentiae, quae duo sufficiunt ad rationem compositionis[281].

Aliqualis comparatio: alla composizione di atto e potenza, cui i tomisti riconducono la composizione reale fra essenza ed esistenza, si contrappone, nel pensiero di Mastrius una composizione fra due concetti obiettivi che non solo è assai lontana dalla concezione tomista, ma neppure sembra riconducibile all'ortodossia scotista[282]. Del resto, Mastrius concede esplicitamente che tale composizione possa essere considerata come una composizione di ragione con fondamento reale:

Hoc igitur modo admitti debet in qualibet creatura compositio ex esse, & essentia, quae sit compositio aliquo pacto ex natura rei, vel si dicatur rationis, habet tamen reale fundamentum in ipsa creatura, & est finita, ac limitata eiusdem perfectio; nAm ex eo quod est limitatae perfectionis, non habet essendi necessitatem, sed potest esse, & non esse, qua de causa ratio existentiae concipitur accidere essentiae[283].

Vel si dicatur rationis, habet tamen reale fundamentum. Il vero obiettivo è quello di prendere le distanze dagli assertori della distinzione di ragione ragionante fra essenza ed essenza; ed a tal scopo, la composizione di ragione con fondamento reale è sufficiente. La sovrapposizione della distinzione modale alla distinzione di ragion ragionata, in senso suáreziano, che evidentemente si compie nel pensiero di Mastrius, avviene in modo pacifico; in tal modo, però, si è ormai lontani dallo scotismo originario.

D'altro canto, proprio con tale operazione Mastrius poteva tenere ferma la tesi della limitazione intrinseca che Scoto aveva esibito contro la concezione tomista dell'infinità di Dio. Una virata in senso suáreziano: nel più maturo scotismo seicentesco, le condizioni di possibilità che consentono di fondare sul piano dell'esistenza il principio, invocato da Scoto contro Tommaso, dell'autolimitazione dell'atto sono reperite su fondamenti teorici esterni allo stesso scotismo originario; quelli, appunto, costruiti da Suárez nella trentunesima disputazione metafisica attraverso l'affermazione della distinzione e della composizione di ragione fra essenza ed esistenza nell'ente finito.

---

proinde alij vocant compositionem rationis cum fundamento in re; alij vero appellant *quasi compositionem*, eo quod haec compositio sit imperfecta, cum componentia non sint adaequatè condistincta" (p. 59 col. 1).

[281] *Ibid.*

[282] In termini simili si esprimerà, successivamente, un altro scotista come S. DUPASQUIER, *Summa philosophiae Scholasticae*…, Disp. V, q. 1: "Respondeo quod ex essentia & existentia actuali fit *aliqualis compositio* saltem modalis…Quia se habent ut res & modus ejus intrinsecus, & sic habent *aliqualem rationem* inter se actus & potentiae; essentia enim habet rationem potentiae respectu suae existentiae; ita ut existentia aliquid superaddat aliquâ ratione ad essentiam. Est tamen compositio Metaphysica, non Physica ; quia est ex entitatibus realiter identificatis ; Physica verò stat inter entitates realiter distinctas" (II, p. 183, corsivo mio).

[283] B. MASTRIUS, *Disputationes ad mentem Scoti*…, Disp. VII, q. 3 (in Bartholomaeus Mastrius, Bonaventura Belluti, *Philosophiae ad mentem Scoti*…, V, p. 59 col. 1).

CAPITOLO II

DEUM AUTEM ITA JUDICO ESSE ACTU INFINITUM, UT NIHIL EJUS PERFECTIONI ADDI POSSIT

§ 1. L'appartenenza di Dio alla dimensione della *realitas sive perfectio*

In *Meditatio III*, uno dei passaggi essenziali, in quanto da esso dipende la prima prova dell'esistenza di Dio, è quello dove Descartes introduce la distinzione fra un *modus essendi objectivus*, che compete alle idee in se stesse, ed un *modus essendi formalis*, che compete alle cause delle idee[1]. Il principio che fonda il riconoscimento dell'esistenza di un *modus essendi objectivus* è noto: l'essere oggettivo delle idee non è un nulla[2]. Descartes, comunque, sottolinea a più riprese l'imperfezione del *modus essendi objectivus*, sottendendo la sua inferiorità rispetto al *modus essendi formalis* già in *Meditatio III*[3] e dichiarandola poi esplicitamente con la categorica formula[4] delle *Primae Responsiones*: "Qui sane essendi modus longe imperfectior est quàm ille quo res extra intellectum existunt, sed non idcirco plane nihil est, ut jam ante scripsi" [5]. Esiste, dunque, una gerarchia fra due differenti *modus essendi*[6], ma esiste una gerarchia anche all'interno di ciascuno dei due *modus essendi*, dipendente dal possesso di una maggiore o minore *realitas*[7]. Per Descartes, infatti, come si danno due modi di essere, uno oggettivo ed uno formale, così si dà pure una duplice gerarchia: una all'interno del *modus essendi objectivus*; una all'interno del *modus essendi formalis*.

La nozione di *modus essendi* va, dunque, tenuta distinta da quella di *gradus essendi*[8]: se non lo si facesse, la prova con cui, in *Meditatio III*, si dimostra l'esistenza di Dio, già esposta, di per sé, ad obiezioni relative alla verità delle sue premesse[9], non sarebbe neppure valida, in quanto fallace nella stessa procedura argomentativa[10].

---

[1] *Meditatio III*: "Nam quemadmodum iste modus essendi objectivus competit ideis ex ipsarum naturâ, ita modus essendi formalis competit idearum causis, saltem primis & praecipuis, ex earum natura" (AT VII 42, ll. 3-6).

[2] *Meditatio III* : "...Non tamen profectò plane nihil est" (AT VII 41, ll. 28-29); *Primae Responsiones*: "…Sed non idcirco plane nihil est" (AT VII 103, l. 3)….

[3] *Meditatio III*: "Quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu..." (AT VII 41, ll. 16-17).

[4] Come è stata definita da M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre...*, I, p.210.

[5] *Primae Responsiones* (AT VII 103, ll. 1-4).

[6] Se non la si tiene presente, diviene facile attribuire a Descartes un fenomenismo del tipo di quello con cui aveva caratterizzato la filosofia cartesiana F. OLGIATI, *La filosofia di Descartes…*, passim, contro cui, giustamente, si schierò il suo discepolo G. BONTADINI, *Studi sulla filosofia…*, p. 81 (poi, cfr gli altri, cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica…*, pp. 484-485).

[7] L'espressione *quantitas realitatis*, che bene esprime questo concetto, non si trova, comunque, in Descartes, certo a motivo della rigorosa identità che egli stabilisce fra estensione, quantità e materia. È che, nelle *Meditationes*, la nozione di *realitas* si costituisce secondo una dimensione di *proporzioni* non legata, al contrario di quel che accade in matematica, alla quantità (J. VUILLEMIN, *Mathématiques et métaphysique…*, pp. 121-122).

[8] Lo farà Descartes medesimo, in rapporto alla distinzione fra intelletto ed immaginazione, replicando a Gassendi: "Vires intelligendi & imaginandi non differre tantùm secundùm magis et minus, sed ut duos modos operandi plane diversos" (*Quintae Responsiones*, AT V 385, ll. 5-7; in risposta ad AT VII 331, ll. 1-5).

[9] I lettori contemporanei, come noto, mettevano in questione il fatto stesso che si desse un'idea di Dio: al centro delle polemiche sul cartesianismo che si agiteranno di lì a poco nei Paesi Bassi, il problema era stato già sollevato, in differenti forme dagli obiettori. Dopo Hume, si insiste, invece, piuttosto sulla verità del principio di causalità, che Descartes utilizzerebbe non solo esplicitamente, ma anche in modo surrettizio, senza mostrare le ragioni del suo sottrarsi alle procedure dubitative messe in atto in *Meditatio I* e, con ciò, aprendo la strada ad una delle possibili configurazioni dell'accusa di circolo vizioso, rispetto alla quale, ora, è da vedere la soluzione proposta da J. BROUGHTON, *The Method of doubt…*, passim.

[10] Infatti, dichiarando Descartes la realtà oggettiva come meno perfetta di quella formale, la realtà obiettiva di Dio sarebbe meno che infinita e, dunque, tale da essere causata da un realtà finita: fra le più penetranti formulazioni di questa obiezione classica cfr. M. GUEROULT, *Descartes…*, I, pp. 209-213; M. WILSON, *Descartes…*, pp. 137-138; S. LANDUCCI, *La mente in Cartesio…*, pp. 169-170). In realtà, questa critica si origina solo in conseguenza di una mancata distinzione tra *modus essendi* e *gradus essendi*: infatti, nel suo *modus essendi objectivus*, l'idea di Dio resta infinita nel *gradus* e, in quanto tale, comunque improducibile da una realtà finita, come sottolineato, contro Gueroult, da A. DOZ, *Quatre études brèves…*, pp. 322-326. Non solo in base a codesta distinzione, tuttavia, *omnis difficultas tollitur*, perché resta possibile che a causare l'idea di Dio sia un ente il cui *gradus essendi* risulti, quanto al *modus essendi formalis* finito, ma in possesso dell'idea dell'infinito (ossia un'idea infinita nel *modus essendi objectivus*), secondo la logica di un'obiezione che, per primo, proprio Descartes rivolse a sè medesimo, liquidandola con la tesi dell'impossibilità del regresso all'infinito nell'ordine della *realitas objectiva* dell'idea: "Quamvis forte una idea ex aliâ nasci possit, non tamen hîc datur progressum in infinitum, sed tandem ad aliquam primam debet deveniri, cujus causa sit instar archetypi, in quo omnis realitas formaliter contineatur, quae est in ideâ tantùm objective" (*Meditatio III*, AT VII 42, ll. 6-11). Solo il principio dell'impossibilità del regresso all'infinito

La gerarchia interna al *modus essendi objectivus* Descartes aveva disegnato subito, in *Meditatio III*, sostenendo che le idee di sostanza contengono più realtà obiettiva delle idee di modo e l'idea di un qualche, supremo, Dio, eterno, infinito, onnisciente, onnipotente, creatore, contiene, a sua volta, più realtà obiettiva delle idee delle sostanze finite:

Nam proculdubio illae [*sc.*, ideae] quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quàm illae quae tantùm modos, sive accidentia, repraesentant; & rursus illa per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem intelligo, plus profecto realitatis objectivae in se habet, quàm illae per quas finitae substantiae exhibentur[11].

Tale gerarchia non investe soltanto la realtà obiettiva, ma anche la realtà formale. Anzi, la prima formulazione dell'assioma causale è così generale che la sua applicazione alla realtà obiettiva appare come un'estensione della sua, ovvia, applicazione alla realtà formale: "Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantùm realitas objectiva"[12]. Le "Rationes more geometrico dispositae" disegneranno così, per la realtà formale, la medesima gerarchia che *Meditatio II* aveva assegnato esplicitamente alla sola realtà obiettiva[13]. Beninteso, la gerarchia interna al *modus essendi formalis* era, come visto, già implicitamente operante in *Meditatio III*; se ne accorgerà subito Hobbes, attribuendo disinvoltamente a Descartes, in base all'asserzione, esplicita in *Meditatio III*, della gradualità interna alla *realitas objectiva*, la tesi, più ampia, di una gradualità della *realitas* in generale[14]. Hobbes, unificando i due piani del *modus essendi objectivus* e del *modus essendi formalis*, protesta contro l'idea che la *realitas* possa avere un più ed un meno: "An realitas suscipit magis & minus ?"[15]. Il fatto che la realtà abbia una gradualità non è affatto ovvio, mentre Descartes si limita ad assumerlo senza dimostrarlo:

Vel si putat unam rem aliâ magis esse rem, consideret quomodo hoc possit captui nostro cum tantâ perspicuitate explicari, quanta exigitur in omni demonstratione, & quantâ ipse aliàs usus est[16].

Comunque, la concezione avversata da Hobbes era del tutto tradizionale[17], essenziale com'era al principio per cui la causa contiene almeno tanta realtà quanta c'è nell'effetto[18]; anche se, forse, quel che colpiva il filosofo inglese era la sua assunzione da parte di uno scenziato come Descartes[19]. Questi, dal canto suo, ritenenendo di essersi soffermato a sufficienza sulla questione, riproporrà, sul piano della *realitas formalis*, la medesima gerarchia avanzata in *Meditatio III*, con la novità[20] rappresentata dall'inclusione della distinzione della sostanza finita in completa ed incompleta:

Satisque explicui quomodo realitas suscipiat plus & minus : ita nempe ut substantia sit magis res quàm modus; atque si dentur qualitates reales, vel substantiae incompletae, sunt magis res quàm modi, sed minùs quàm substantiae completae; ac denique, si detur substantia finita & independens, est magis res quàm

---

nell'ordine della realtà obiettiva permette l'inferenza dal *gradus essendi infinitus* della *realitas objectiva* dell'infinito al *gradus essendi infinitus* della *realitas formalis* dell'infinito: "Eodem enim modo proceder argumentum, si quaeram de iis *aliis*, a quibus dicor illam accepisse, an ipsam habeant a se, an ab alio, ac si de me ipso quaererem; semperque illum, a quo *primùm* profluxit, Deum esse concludam" (*Secundae Responsiones*, AT VII 136, ll. 14-18, corsivo mio). Del ruolo decisivo di questo principio, nella risoluzione di questo finto problema, Gueroult non si accorge neanche nella "Appendice n. 6" alla seconda edizione del suo libro, composta per liberare la prova cartesiana dall'obiezione che lui stesso aveva posto: la necessità che solo una realtà formale infinita possa essere la causa dell'idea di Dio si imporrebbe per esclusione, in quanto "aucun réalité formelle finie ne peut donc produire la réalité objective de l'idée d'infini" (M. GUEROULT, *Descartes*…, II, p. 327).

[11] *Meditatio III*, AT VII 40, ll. 12-20.

[12] *Meditatio III*, AT VII 41, ll. 1-4.

[13] *Secundae Responsiones*, AT VII 165, l. 28 – 166, l. 2.

[14] *Tertiae Objectiones*: "Hoc si verum sit, quomodo dici potest ideas, quas substantias mihi exhibent, majus aliquid esse, & plus habere realitatis objectivae, quàm illas quae mihi exhibent accidentia? Praeterea consideret denuo D.C. quid velit dicere *plus realitatis*" (AT VII 185, ll. 9-13).

[15] *Tertiae Responsiones*, AT VII 185, ll. 13-14.

[16] *Tertiae Objectiones*, AT VII 185, ll. 14-17.

[17] Come notato, ad esempio, da M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre*…, I, p. 222, nota 145, che la riconduceva alla tradizione agostiniano-platonica di S. Anselmo. Sull'imporsi di questa concezione in fondo aristotelica, nella cultura moderna cfr., naturalmente, A. O. LOVEJOY, *The Great Chain*…, tr. it., pp. 63 ss).

[18] Ammissibile solo con predicati scalari, come ricorda anche R. DELAHUNTY, *Descartes' Cosmological Argument*…, pp. 36-37.

[19] Come ipotizzato, a suo tempo, da A. CARLINI, *Il problema di Cartesio*…, p. 138.

[20] Segnalata, ad esempio, da B. WILLIAMS, *Descartes*..., pp. 136-137. Naturalmente, si tratta di una novità solo rispetto al testo delle *Meditationes*, essendo la divisione delle sostanze in complete ed incomplete dottrina tradizionale, nella Scolastica: cfr., fra i luoghi classici, F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXXIII, sect. 3, nn. 4-28 (*Opera Omnia* XXVI, pp. 331 col. 2 – 338 col. 2).

finita & dependens[21].

Stavolta, comunque, Descartes aggiunge qualcosa: "Haecque omnia per se sunt notissima"[22]. Così, egli andava preventivamente ad aggiungere la *realitas* al dominio di quella conoscenze che le *Sextae Responsiones* dichiareranno come presupposte al *cogito* e cioè, secondo l'articolarsi stesso dell'obiezione[23], l'*existentia* e la *cogitatio*; del resto, nel frattempo, la lettera all'Hyperaspistes, datata 22 agosto, aveva affiancato, al pensiero, la *res*[24]. Certo, l'autoevidenza della nozione della *realitas* non va completamente da sé; ciò che, però, a Descartes non sfuggiva di certo, dato che, in *Meditatio III*, a cercarla, una spiegazione di cosa sia la *realitas* si trova davvero, ed abbastanza presto, alla quarta occorrenza di questo lemma. In *Meditatio III*, in effetti, Descartes non si limitava a disegnare i vari gradi che compongono verticalmente la nozione di *realitas* e, con ciò, la gradualità che si instaura al suo interno, fra i singoli enti, ma forniva anche una definizione ben precisa della nozione di *realitas* in generale. Si trova, codesta definizione, subito dopo l'istituzione, che si è vista, della gerarchia interna al *modus essendi objectivus* delle idee (AT VII 40, ll. 12-20), all'interno della formulazione del secondo dei due principi che Descartes pone come conseguenze dell'assioma causale[25]. Ciò che è più perfetto, *ossia ciò che contiene più realtà*, non può provenire da ciò che è meno perfetto:

Hinc [*sc.*, dal principio di causalità] sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam *id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet*, ab eo quod minus[26].

Si dà, dunque, un'espressa identità fra *realitas* e *perfectio*, identità che opera esplicitamente, espressa da un *sive*, anche all'interno dell'assioma quarto delle "Rationes More Geometrico Dispositae":

Quidquid est *realitas sive perfectionis* in aliquâ re, est formaliter vel eminenter in primâ & adaequatâ eius causa[27].

Per Descartes, dunque, realtà vuol dire perfezione, come subito registreranno i suoi lettori[28]; e così sarà anche per Spinoza[29] e per la scolastica cartesiana[30]. E, ancora, realtà vuol dire entità, come denuncia il *sive* dell'assioma sesto - "*gradus realitatis, sive entitatis*"[31]. Si evidenzia così, in Descartes, la coestensività di una serie

---

[21] *Tertiae Responsiones*, AT VII 185, ll. 21-27. Sembra, dunque, che, per Descartes il grado di realtà sia direttamente proporzionale all'indipendenza: così, almeno, interpretano, fra gli altri, A. KENNY, *Descartes*..., p. 134, E. CURLEY, *Descartes against*..., p. 130, B. WILLIAMS, *Descartes*..., p. 136, C. NORMORE, *Meaning and Objective Being*... pp. 226-227; E.O'NEILL, *Mind-Body Interaction*..., p. 231.

[22] *Tertiae Responsiones*, AT VII 185, ll. 27-28.

[23] *Sextae Responsiones* (AT VII 422, ll. 18-22). Che è, poi, quanto egli dice, pressocché alla lettera, ne *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (AT X 523-524), ciò che ha fatto supporre, da parte di alcuni, una sua posteriorità cronologica rispetto alle *Meditationes* (S. LANDUCCI, *Contributi di filologia*...pp. 20-23); *contra*, E. LOJACONO (a cura di), *René Descartes. La ricerca della verità*..., pp. 154-155, nota 154; p. 164). Occorrerà, comunque, notare la presenza, nella *Recherche*, fra le cose per sé note, della *dubitatio*, il che mette in luce una convergenza obiettiva più con *Regulae ad directionem ingenii*, XI (AT X 419, l. 14) che con le opere tarde, ché il dubbio non è dichiarato nozione autoevidente né nelle *Meditationes*, né nelle *Responsiones*, né nella lettera all'Hyperaspistes (su cui cfr. la nota seguente), né, infine, in quel noto luogo dei *Principia Philosophiae*, I, § 11, dove Descartes, ratificando le acquisizioni che intanto era venuto facendo, chiama in causa *cogitatio*, *existentia*, e *certitudo*, oltre che l'assioma per cui *fieri non possit, ut id quod cogitet non existat* (AT VIII-1, ll. 3-16).

[24] *Descartes à X****, août 1641: "Prorsus nego nos ignorare quid sit *res*, quidve *cogitatio*, vel opus esse ut alios id doceam, quia per se tam notum, ut nihil habeatur per quod clarius explicetur" (AT III 426, ll. 21-25). L'anonimo aveva, peraltro, puntato su tre termini e ciè, oltre alla *res* ed alla *cogitatio*, sull'*existere* (*X*** à Descartes*, juillet 1641, AT III 403, l. 5).

[25] Sulle varie formulazioni dell'assioma causale in Descartes cfr. L. FRANKEL, *Justifying Descartes'*..., passim (a p. 325 vi ricompare, peraltro, la tesi tradizionale per cui alcune di tali formulazioni anticipano sul principio di ragion sufficiente, nel frattempo ridiscussa da V. CARRAUD, Causa sive ratio..., passim).

[26] *Meditatio III*, AT VII 40, l. 26 – 41, l. 1 (corsivo mio).

[27] *Secundae Responsiones*, AT VII 165, ll. 10-12 (corsivo mio). Cfr., nelle stesse *Secundae Responsiones*, AT VII 134, l. 28: "...perfectione sive realitate". Cfr. anche la *definitio III* delle "Rationes": "Per *realitatem objectivam ideae* intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in ideâ; eodemque modo dici potest perfectio objectiva, vel artificium objectivum, &c" (AT VII 161, ll. 4-7). Sull'espressione "artificium objectivum", cfr. le occorrenze nelle *Primae Responsiones* (AT VII 104, l. 1; ll. 3-4).

[28] A partire dai secondi obiettori: "...Gradum perfectionis seu realitatis" (*Secundae Objectiones*, AT VII 123, ll. 24-25). Fra gli interpreti moderni, cfr., ad esempio, N. K. SMITH, *New Studies in the Philosophy of Descartes*..., p. 298; A. KENNY, *Descartes*..., p. 134; E. CURLEY, *Descartes against*..., p. 129; G. SIMON, *Les vérités éternelles*..., p. 129, nota 18; V. CARRAUD, Causa sive ratio..., p. 187.

[29] Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, Pars II, def. 6: "Per realitatem, & perfectionem idem intelligo" (*Opera*, II, p. 85, l. 15); Pars IV, Praefatio: "...me per realitatem, & perfectionem idem intelligere" (*Opera*, II, p. 207, ll. 21-22). La filiazione diretta da *Meditatio III* è stata variamente segnalata, dopo H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*..., I, p. 141, da M. GUEROULT, *Spinoza*..., II, p. 24; P. DI VONA, *Studi sull'ontologia*..., p. 180; G. TOTARO, Perfectio *e* realitas..., pp. 96, nota 53; 108; S. LANDUCCCI, *L'etica e la metaetica*..., p. 404.

[30] Un esempio in R. ANDALA, *Exercitationes Academicae*..., Exercitatio IV, n. 16: "...*realitas*, sive *perfectio*" (p. 32).

[31] *Secundae Responsiones*, AT VII 165, ll. 28-29 (corsivo mio). Assente in *Meditatio III*, il lemma *gradus* compare, comunque, prima delle *Responsiones*, e cioè in *Meditatio IV*, applicato alla libertà di indifferenza: "Indifferentia autem illa, quam experior, cùm nulla me ratio in unam partem magis quàm in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, & nullam

di nozioni[32], in cui rientra, senz'altro, anche la *veritas* (materiale), ricondotta implicitamente alla *realitas* nella risposta all'obiezione sulla falsità materiale dell'idea di Dio[33] ed esplicitamente all'*essere* nella lettera a Clerselier del 23 aprile 1649[34]. È proprio questa equivalenza che permette, a Descartes, di difendere quella concezione scalare della realtà che le "Rationes more geometrico dispositae" teorizzeranno esplicitamente. In effetti, ricondotta alla nozione di perfezione, ovviamente gradualistica[35], la gradualità della *realitas* sarà tanto evidente da poter essere assiomatizzata quale *notio communis*: "Sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis"[36]; e si capisce come, commentando codesto assioma, Spinoza potrà osservare che esso è conosciuto solo attraverso la contemplazione delle nostre idee[37].

Anche Dio appartiene alla dimensione della *realitas*; anzi, di questa appartenenza egli costituisce un caso paradigmatico, essendo la sostanza infinita – ossia, appunto, Dio[38] - posta da Descartes alla sommità della catena verticale in cui si dispongono gli enti in dipendenza del proprio *gradus realitatis*.

Ciò vale, naturalmente, per ciò che concerne la *realitas formalis*: "Substantia infinita & independens, est magis res quàm finita & dependens" (AT VII 185, ll. 26-27); per Descartes, però, ciò vale anche per quel che concerne la realtà obiettiva. Anzi, nelle sei *Meditationes*, la prima ed unica volta in assoluto che Dio è inserito esplicitamente all'interno di una gerarchia, lo è in rapporto al *modus essendi objectivus*, in piena conformità alla strategia di *Meditatio III*, in cui la dissociazione del contenuto dal valore obiettivo ha imposto la sospensione del giudizio di esistenza e di conformità dell'idea alla realtà formale[39], secondo la nuova configurazione assunta del dubbio rispetto a *Meditatio I*[40] o, più precisamente, secondo il passaggio dal dubbio iperbolico alla critica della visione comunsensistica del mondo[41].

Scanditi dall'intermezzo meramente preliminare costituito da AT VII 37, l. 6 (che prepara la prova annunciando la possibilità, per Dio, di essere pensato, dunque la sua riconduzione dell'idea, ma in modo del tutto generico, precedente com'è non solo l'introduzione della nozione di *realitas objectiva*, ma anche la problematica ideogenetica, aperta solo alla l. 29 della medesima pagina e presto abbandonata come non risolutiva[42]), i due blocchi tematici ricchi di occorrenze terminologiche del lemma *Deus*, in *Meditatio III*, si caratterizzano per la loro opposizione sul piano della carica semantica.

Il titolo annuncia, appunto, che è Dio e la sua esistenza a costituire l'oggetto di indagine, ma le prime cinque occorrenze non portano molto oltre quanto stabilito le prime due meditazioni poiché, per strade diverse, confermano la situazione di ignoranza in cui ci si trova nonostante la scoperta del *cogito*: le prime due, ancora dipendenti dalla *praeconcepta opinio* sulla potenza divina esposta in *Meditatio I*, a mantenere la persistenza della ragione del dubbio[43]; la terza e la quarta ad evidenziare, dialetticamente[44], la precarietà di questa stessa

---

in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam, testatur" (AT VII 58, ll. 5-10). Si osservi, in questo passaggio di *Meditatio IV*, il procedimento seguito da Descartes, che applica la gradualità alla libertà di indifferenza attraverso la perfezione: la libertà di indifferenza è il grado più basso della libertà perché in essa non è inclusa alcuna imperfezione.

[32] Cfr. l'utilizzazione, nelle *Secundae Objectiones*, come equipollente teorico della nozione di grado di perfezione (o di realtà), della nozione di *gradus entis* (AT VII 123, ll. 21-22). Più prudente, invece, ad attribuire a Descartes l'identità fra realtà ed entità P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica*, Contra Medit. III, Dubium III, Instantia I: "Quaeso inquam, quid nomine Realitatis intellectum velis ? Si dixisse *Entitatem*, idem, ut videtur, dixisses, et vocem tritam, saltem in Scholis tuo sensui accomodasses; *at sapere placuit nihil nimis vulgare*" (p. 267, corsivo mio).

[33] *Meditatio III*: "Est, inquam haec idea entis summe perfecti & infiniti maxime vera; nam quamvis forte fingi possit tale ens non existere, non tamen fingi potest ejus ideam nihil reale mihi exhibere, ut de ideâ frigoris ante dixi" (AT VII 46, ll. 11-15). Naturalmente, il dominio della *realitas* non coincide con quello dell'esistenza attuale, come gli interpreti riconoscono pacificamente: cfr., ad esempio, M. WILSON, *Descartes*..., pp. 107-108, M. BEYSSADE, *Réponse à Lilli A lanen*...,p. 237.

[34] *Descartes a Clerselier*, 23 avril 1649: "La verité consiste en l'*estre*, & la fausseté au *non-estre* seulement" (AT VII 356, ll. 15-16). Si tratta, dunque, di un senso metafisico di verità, ossia di " Wahreit als ontologischer Warheit ", secondo l'espressione di W. RÖD, *Descartes. Die Genese*..., p. 114.

[35] Cfr., nelle *Secundae Responsiones*, le due occorrenze del sintagma *gradus perfectionis*, certo evocato dall'interlocutore (*Secundae Objectiones*, AT VII 123, ll. 24-25), ma pienamente assunto da Descartes (AT VII 134, ll. 1; 10).

[36] *Secundae Responsiones*, AT VII 165, ll. 28-29.

[37] B. SPINOZA, *Renati Descartes Principiorum Philosophiae*, Pars I, Axioma IV: "Hoc axioma ex solâ contemplatione nostrarum idearum, de quarum existentiâ certi sumus, quia nempe modi sunt cogitandi, innotescit: scimus enim quantum realitatis, sive perfectionis idea substantiae de substantiâ affirmat; quantum verò idea modi de modo. Quod cùm ita sit, necessariò etiam comperimus ideam substantiae plus realitatis objectivae continere, quàm ideam alicujus acidentis &c." (*Opera*, I, pp. 154, l. 31 – 155, l. 5).

[38] *Meditatio III*: "Dei nomine intelligo substantia quandam infinitam…" (AT VII 45, ll. 11-12).

[39] *Meditatio III* (AT VII 37, ll. 20-28).

[40] M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre*..., I, p. 178.

[41] M. WILSON, *Descartes*..., p. 104.

[42] *Meditatio III*, AT VII 39, l. 30 – 40, l. 4.

[43] Cfr. *Meditatio III*: "Equidem non aliam ob causam de iis dubitandum esse postea judicavi, quàm quia veniebat in mentem forte aliquem *Deum* talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quæ manifestissima viderentur. Sed quoties haec praeconcepta de summâ *Dei* potentia opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem

ragione che, appunto, dipende *tantùm ex eâ opinione*[45]; la quinta, infine, ad annunciare il programma della meditazione. Si deve *examinare* se Dio c'è e, nel caso in cui la risposta a tale quesito sia affermativa, se possa essere ingannatore: "Examinare debeo an sit Deus, &, si sit, an possit esse deceptor"[46].

Qui inizia una cesura profonda perché, con l'eccezione, appunto, di AT VII 37, l. 6, l'occorrenza successiva di *Deus* si situa ben tre pagine dopo; cesura anche essa annunciata, del resto, col richiamo all'*ordo*[47] che subito seguiva la quinta occorrenza: "Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius meas omnes cogitationes in certa genera distribuam"[48].

Questa nuova occorrenza, che si è vista, si trova, appunto, nella prima delle due definizioni di Dio di *Meditatio III*, dove emerge subito l'appartenenza di Dio alla dimensione della *realitas*, segnatamente alla dimensione della *realitas objectiva*:

> Illa [idea] per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem intelligo, plus profecto realitatis objectivae in se habet, quàm illae per quas finitae substantiae exhibentur[49].

Così, la prima volta che Dio è ricondotto nella dimensione della *realitas*, lo è in rapporto alla *realitas objectiva*. Codesta appartenenza fonda la prima prova dell'esistenza di Dio garantendo la possibilità dell'applicazione del principio di causalità all'idea di Dio[50].

Quanto all'appartenenza di Dio alla realtà formale, essa, lungi dal fondare le premesse, costituisce la *conclusione* della dimostrazione dell'esistenza di Dio: l'idea della sostanza infinita ha una causa che possiede formalmente tutto ciò che è contenuto in essa obiettivamente; ossia, Dio[51].

Ciò, però, vale solo per quel che riguarda l'*ordo cognoscendi*; dal punto di vista dell'*ordo essendi*[52], infatti,

---

velit, facile illi esse efficere ut errem, etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri" (AT VII 36, ll. 4-12, corsivo mio). In *Meditatio I* si trovava, è noto, l'espressione *vetus opinio* (AT VII 21, ll. 1-2); *praeconcepta opinio* ricorre comunque più volte in Descartes, e sempre con accezione negativa: cfr. *Quintae Responsiones* (AT VII, 380, l. 21); *Principia Philosophiae*, I, § 73 (AT VIII-1, 37).

[44] L'andamento dialettico che, nelle *Meditationes*, si instaura a partire dalla terza è stato sottolineato da S. LANDUCCI, *La mente in Cartesio…*, p. 9.

[45] *Meditatio III*, AT VII 36: "Et certe cùm nullam occasionem habeam existimandi aliquem *Deum* esse deceptorem, nec quidem adhuc satis sciam utrùm sit aliquis *Deus*, valde tenuis &, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio, quae tantùm ex eâ opinione dependeat" (AT VII 36, ll. 21-26, corsivo mio).

[46] *Meditatio III*, AT VII 36, ll. 27-28.

[47] Su cui ha insistito, distinguendolo dalle esigenze strettamente metodologiche, J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première…*, p. 171.

[48] *Meditatio III*, AT VII 36, l. 30 – 37, l. 1.

[49] *Meditatio III*, AT VII 40, ll. 16-20.

[50] *Meditatio III*: "Quòd autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quàm aliam, hoc profectò habere debet ab aliquâ causâ in quâ tantundem sit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objectivae" (AT VII 41, ll. 20-24). Caterus coglierà il legame tra questi due aspetti e, infatti, argomenterà contro la liceità dell'applicazione del principio di causalità all'idea contestando la tesi della *realitas* (obiettiva) dell'idea: "Quam enim, quaeso, causam idea requirit ?...Quid ergo causam ejus inquiro, quod actu non est, quod nuda denominatio & nihil est ?" (*Primae Responsiones*, AT VII, ll. 12-13; risp., 21-22). Descartes osserva che Caterus ha ben colto il problema centrale della sua dimostrazione dell'esistenza di Dio, che è quello della natura e della causa dell'idea: "In illud unum inquisivit a quo difficultas praecipua dependet, nempe quidnam hîc per nomen ideae intelligendum sit, & quam causam ista idea requirat" (*Primae Responsiones*, AT VII 101, l. 21 – 102, l. 2); e ribadirà la tesi della realtà (oggettiva) dell'idea e della sua conseguente eteronomia (cfr. *Primae Responsiones* AT VII 102, l. 3-105, l. 5). Il malinteso fra Descartes e Caterus è stato, sin da subito, nella letteratura critica, ricondotto all'opposizione irriducibile di due impianti di fondo, quella fra la filosofia moderna, qui al suo nascere, e la filosofia scolastica presa nel suo complesso: É. GILSON, *Études…*, pp. 202-207. Successivamente, anche in seguito alle osservazioni critiche di R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques…*, passim, l'esegèsi cartesiana ha avvertito la necessità di un'attenuazione della portata della rottura cartesiana, individuandone dei precursori prima in Suárez (T. CRONIN, *Objective being…*, pp. 141-150; 153-155; 206-207; studio cui ci richiamava, fra gli altri, E. J. ASHWORTH, *Descartes' Theory..*, p. 335, nota 21), poi (in polemica anche contro questa interpretazione, ed in linea con le conclusioni di Dalbiez) in Durando di San Porziano e Vázquez (cfr. J. DOIG, *Suárez, Descartes…*, passim), o in Antonio Rubio (E. J. ASHWORTH, *Antonius Rubius…*, passim) o, soprattutto, in Scoto e nello scotismo (J. F. COURTINE, *La doctrine cartésienne…*, pp. 15 ss.; R. ARIEW, *Descartes and the Last…*, pp. 41 ss. e, in certa misura, M. FORLIVESI, *La distinction entre…*, pp. 29-30). Va, comunque, registrato un recupero dell'interpretazione di Cronin, nel senso dell'assimilazione di Descartes a Suárez, da parte di Norman J. WELLS, *Objective Reality…*, p. 38, nota 17, con dichiarata palinodia rispetto a quanto sostenuto, in precedenza, recensendo il libro di Cronin su "The Modern Schoolman" , XLV (1967), pp. 49-61, del resto già rettificato, ancorché parzialmente, in *Old Bottles…*, passim. Fra gli altri, resta comunque aperto il grave problema della corretta determinazione della posizione di Suárez, che è all'ordine del giorno dopo la polemica, ospitata su "American Catholic Philosophical Quarterly", in seguito alla pubblicazione di un'articolo di J. J. E. GRACIA, *Suárez's Conception…*, passim, tra N. J. WELLS, Esse Cognitum…, passim e lo stesso J. J. E. GRACIA, *Suárez and Metaphysical Mentalism…*, passim.

[51] *Meditatio III*: "Tandem ad aliquam primam [idea] debet deveniri, cujus causa sit instar archetypi, in quo omnis realitas *formaliter* contineatur, quae est in ideâ tantùm objective" (AT VII 42, ll. 8-11).

[52] Riformulo in questi termini la distinzione, avanzata da Descartes medesimo nella *Synopsis*, fra *ordo ad ipsam rei veritatem* (AT VII 8, ll. 6-7) ed *ordo ad meam perceptionem* (l. 8). La distinzione, fra un ordine dell'essere ed un ordine del

la posizione occupata da Dio nell'ambito della realtà formale fonda effettivamente il primato interno al *modus essendi objectivus*. Retrospettivamente, cioè, una volta che si sia individuata nella realtà formale di Dio la causa della realtà obiettiva contenuta nella sua idea, si comprende come l'appartenenza di Dio al vertice della gerarchia del *modus essendi formalis* renda possibile la sua appartenenza al vertice del *modus esssendi objectivus*: l'idea di Dio è quella che possiede la massima realtà obiettiva *perché* Dio è l'ente che possiede la massima quantità di realtà formale.

Questo è il nesso che Descartes esplicita almeno una volta, e cioè nelle *Rationes more geometrico dispositae*, in un passaggio dove, per un attimo, il discorso si sposta dal piano dell'*ordo cognoscendi* a quello dell'*ordo essendi*[53]. L'assioma sesto, che così pedantescamente condensa in una formula – *sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis* – secca ed unitaria (sul piano delle due realtà, obiettiva e formale) la concezione gerarchica della realtà che Descartes aveva sviluppato in *Meditatio III* è, infatti, comunque notevole almeno per quel *ideoque* con cui è esplicitamente asserita la dipendenza della quantità di realtà obiettiva dalla quantità di realtà formale:

Sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis; nam substantia plus habet realitatis, quàm accidens vel modus; & substantia infinita, quàm finita. *Ideoque* etiam plus est realitatis objectivae in ideâ substantiae, quàm accidentis; & in ideâ substantiae infinitae, quàm in ideâ finitae[54].

Ma è tutta la logica delle *Meditationes* a presupporre questa dipendenza della quantità di realtà obiettiva dalla quantità di realtà formale. Lo rileverà Gassendi, ma proprio contestando apertamente questa pretesa dipendenza: *Incedis porrò heic passu grandi; quare nonnihil sistenda es*[55]. Non si può misurare la realtà obiettiva dell'idea dalla corrispondente realtà formale, ma solo in base alla conoscenza che il nostro intelletto ha della cosa:

Constat seu ideam, seu realitatem objectivam ejus non esse mensurandam penes totam realitatem formalem rei, seu, quod est idem, penes notitiam quam intellectus habet de re[56].

Ad esempio, l'idea di un uomo attentamente osservato è un'idea perfetta, mentre quella di un uomo visto solo una volta e solo parzialmente è imperfetta; l'idea, poi, di un uomo coperto da maschera ed abiti è imperfettissima e sommamente confusa[57]. Appunto da qui Gassendi muoveva per formulare la sua critica alla

---

conoscere appare presto, in Descartes: cfr., naturalmente, *Regulae ad directionem ingenii*, VI (AT X 381, ll. 9-16) e XII (AT X 418, ll. 1-3).

[53] Il quale, appunto, non è quello che seguono anche le *Rationes more geometrico dispositae*, la cui esposizione metafisica si differenzia da quella dellle *Meditationes* non per l'*ordo*, ma per la *ratio demonstrandi*, che è sintetica e non analitica (*Secundae Responsiones*, AT VII 155, l. 11ss.). È noto come, su questo punto, abbia inteso male, sovrapponendo la coppia sintesi/ analisi (in realtà tutta interna alla *ratio demonstrandi*) a quella *ordo essendi/ ordo cognoscendi*, M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre…*, I, p. 26 e, poi, in *La vérité de la science…*, pp. 112-115), subito criticato, nella *Discussion* (*Ibid.* PP. 121-139), sia da J. HYPPOLITE (pp. 125-126), sia da F. ALQUIÉ (p. 134). Successivamente, sempre contro Gueroult, si schiererà J. BRUNSCHVIG, *La preuve ontologique...*, p. 255.

[54] *Meditatio III*, AT VII 165, l. 28 – 166, l. 2, corsivo mio. La distinzione fra il piano dell'*ordo essendi* e quello dell'*ordo cognoscendi* mostra come il discorso cartesiano sia lungi dal presupporre, inavvertitamente, un residuo realista. L'assioma sesto va, in ogni caso, distinto dal principio che, garantito dal lume naturale, *Meditatio III* poneva a fondamento, sul piano stesso dell'*ordo cognoscendi*, dell'esistenza di Dio: "Adeo ut lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse veluti quasdam imagines, quae possunt quidem facile deficere a perfectione rerum a quibus sunt desumptae, non autem quicquam majus aut perfectius continere" (AT VII 42, ll. 11-15). Sul significato di tale principio occorre però intendersi, onde non imputare anch'esso dell'assunzione di un realismo presupposto; a questa obiezione (già discussa da O. HAMELIN, *Le système de Descates…*, pp. 198-199) esso si sottrae certamente, in realtà, ma non in quanto decomponibile in due istanze distinte e convergenti (il principio di causalità ed il principio di corrispondenza dell'idea con l'ideato), come propose M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre…*, I, pp. 171 ss., bensì in quanto a rivelarsi come causa adeguata della realtà obiettiva delle idee potrebbe essere la sola realtà formale dell'*ego* (AT VII 42, ll. 18-28). All'altezza di AT VII 42, ll. 11-15 si evidenzia, dunque, la necessità di non intendere alla lettera, secondo un rapporto copia-modello, in cui inscrivere la nozione di *archetypus* (AT VII 42, l. 9), il principio suddetto (come messo in luce, contro l'erroneo presupposto che accomunava le due opposte interpretazioni di Hamelin e Gueroult, da A. DOZ, *Quatre études brèves...*, pp. 326-329). *A quell'altezza*, dicevo: ché, poi, la dimostrazione dell'esistenza di Dio e delle cose materiali mostra come la causa delle nostre idee (in quanto sono chiare e distinte) sia una realtà formale che ne contiene formalmente (e non eminentemente) il contenuto obiettivo, come Descartes chiarirà a Gassendi (quanto alle *res materiales*): "Expressè enim postea ostendi, ipsas a corporibus saepe advenire, ac per hoc corporum existentiam probari" (*Quintae Responsiones*, AT VII 367, ll. 12-14). In questo senso, l'*ideoque* dell'assioma sesto esprime, retrospettivamente, la configurazione che il principio di *Meditatio III* assume una volta escluso che l'*ego* possa essere causa della totalità del contenuto obiettivo chiaro e distinto delle nostre idee; donde la necessità, ulteriore, di astenersi dal considerare del tutto inadeguata, una volta liberata da un'interpretazione sensibile, la concezione dell'idea come *imago* (come giustamente osserva S. DI BELLA, *Meditazioni metafisiche…*, p. 95).

[55] *Objectiones Quintae*, AT VII 285, ll. 3-4.

[56] *Objectiones Quintae*, AT VII 285, ll. 15-19.

[57] *Objectiones Quintae*: "Sic nempe esse in te dicetur idea perfecta ejus hominis, quem attente & saepius in omnem faciem circumspexeris; at illius, quem in transcursu, quem semel, quem ex parte solùm videris, erit profectò imperfecta. Quòd si non ipsum hominem, sed larvam faciei obductam, & vesteis corpus undequaque contegenteis adspexeris: aut

sostanza[58].

Descartes replicherà insistendo sulla pura intelligibilità della conoscenza della sostanza: *Substantia non imaginatione, sed solo intellectu percipitur*[59]; proprio su questo piano, in effetti, si situa l'errore fondamentale del suo avversario, che è quello di confondere la conoscenza immaginativa con quella intelligibile. Si evidenzia, questo errore, nella falsa pretesa che la sostanza venga concepita attraverso gli accidenti: *Nunquam substantia instar accidentium concipi potest, nec suam realitatem ab iis mutuari*[60]; dove lo slittamento terminologico dall'*intelligere* al *concipere* esprime solo il concentrarsi del discorso sull'opposizione tra il piano della conoscenza intellettuale e quello della conoscenza sensibile.

È mantenendo codesta opposizione che Descartes risponde a Gassendi, che contestava l'equivalenza quantitativa fra realtà formale ed obiettiva a partire da un assunzione preliminare: l'impossibilità di un accesso conoscitivo alla sostanza indipendente dagli accidenti. Descartes neutralizza la conclusione dell'avversario ribaltandone il presupposto che la guida: svincolata dalla dipendenza dall'immaginazione, e risolta integralmente nella percezione intellettuale, l'idea della sostanza non è mai inadeguata per difetto in rapporto alla corrispettiva realtà formale.

Gassendi non potrà far altro, allora, che replicare contestando la premessa stessa del discorso cartesiano, e cioè l'indipendenza del conoscere dai sensi: "Quod dicis substantiam suam *realitatem* ab accidentibus non mutuari, verum est; sed falsum est quod non mutuetur illam sui *notitiam*, quam in mentibus nostri habet"[61]; dove, naturalmente, il dissenso con Descartes era ancora sui presupposti di fondo, e cioè sulla possibilità, negata esplicitamente, di ogni *notitia*, relativa alla sostanza, che non comportasse il ricorso all'immaginazione[62].

Intanto, proprio con Gassendi, Descartes aveva riaffermato la superiorità, sul piano della *realitas formalis*, della sostanza sugli accidenti – "Nulla…accidentibus realitas…tribui potest, quae non ab idea substantia desumatur"[63]) e, sul piano della *realitas ojectiva*, di Dio sulle *res finitae* ("Nec verum etiam est *ideam, omnes illas perfectiones quas Deo tribuimus repraesentantem, non habere plus realitatis objectivae quam habeant res finitae*"[64]).

L'inscrizione di Dio all'interno della dimensione della *realitas* era, come si è visto, essenziale all'interno del progetto delle *Meditationes*; è però importante chiarire, ora, oltre alla funzione teorica di siffatta inscrizione, il suo significato intrinseco. In effetti, posta l'identità, espressamente istituita in *Meditatio III*, fra *realitas* e *perfectio*, la caratterizzazione di Dio come *perfectus* non esprime altro che l'appartenenza di Dio alla dimensione della *realitas*.

La prima volta che, nelle *Meditationes*, Descartes va a qualificare Dio con l'attributo della perfezione è in risposta alle obiezioni contro il punto di partenza della prima prova dell'esistenza di Dio: l'idea della sostanza infinita. Replicando, in primo luogo, all'obiezione che questa idea potrebbe non essere una *vera idea*, Descartes parla di *ens perfectior* (AT VII 46, l. 2); replicando, in secondo luogo, all'obiezione che essa potrebbe non essere un'*idea vera*, Descartes parla di *ens summe perfectum & infinitum* (AT VII 46, ll. 11-12).

A questo livello dell'opera, Descartes ha già fornito, poco prima, nel corso della medesima *Meditatio III*, un'esplicita definizione del *perfectum* in quanto tale, all'interno dell'assioma causale che, come si è visto, postula quella espressa identità tra *realitas* e *perfectio*: "…id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet" (AT VII 40, l. 27 – 41, l. 1).

Così, allorché il lettore delle *Meditationes* si trova, per la prima volta, di fronte all'attribuzione, a Dio, dell'aggettivo *perfectus*, egli ne conosce già il significato: egli sa, allora, che la definizione di Dio secondo la perfezione esprime l'inscrizione di Dio all'interno della nozione di *realitas*.

Ora, se l'appartenza di Dio alla dimensione della *realitas* è, come si è visto, essenziale alla prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio III*, si deve concludere, data l'equivalenza, esplicitamente asserita da Descartes, fra *realitas* e *perfectio*, che, rispetto a quella medesima prova, la caratterizzazione di Dio come *ens perfectum* risulta altrettanto fondamentale. Se, cioè, l'inscrizione di Dio all'interno del dominio della *realitas* fonda, nel modo che si è visto, sia per ciò che concerne la *realitas objectiva*, sia per ciò che concerne la *realitas formalis*, il progetto filosofico annunciato all'inizio di *Meditatio III* (esaminare se esista un Dio, per poi vedere se esso mi inganna), si deve concludere, data l'equivalenza tra *realitas* e *perfectio* che l'attributo della perfezione, lungi dall'essere assente in *Meditatio III* è, al contrario, tanto presente da esprimere l'inscrizione di Dio all'interno della nozione di realtà presupposta - sul piano dell'*ordo cognoscendi* (per ciò che concerne il *modus essendi objectivus*) e sul piano dell'*ordo essendi* (per ciò che concerne il *modus essendi formalis*) - alla prima prova

---

dicendum est non esse in te illius ideam, aut si est aliqua, illam esse imperfectissimam summeque confusam" (AT VII 285, ll. 19-27).

[58] *Objectiones Quintae*, AT VII , 285, ll. 28 - 286, l. 11.

[59] *Quintae Responsiones*, AT VII 364, ll. 4-5.

[60] *Quintae Responsiones*, AT VII 364, ll. 12-14.

[61] P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica…*, Instantia in Medit. III, Dubit. IV, art. 3 (pp. 249-251, corsivo mio).

[62] *Ibid.*: "Ego Intellectu percipi non nego...At contendo imaginatione quoque simul percipi, seu imaginatrix sit facultas distincta, quae cum intellectu concurrat" (p. 247).

[63] *Quintae Responsiones*, AT VII 364, ll. 16-18.

[64] *Quintae Responsiones*, AT VII 365, ll. 9-11.

dell'esistenza di Dio[65]. Così, la centralità della nozione di Dio come ente perfettissimo, lungi dal caratterizzare esclusivamente *Meditatio V*[66], è operante già in *Meditatio III*, dove si compie l'inscrizione di Dio nella categoria della *realitas*, a sua volta definita attraverso la perfezione[67]. Per conseguenza, non è lecito contrapporre rigidamente *Meditatio III* a *Meditatio V* in corrispondenza ai due, differenti, nomi con cui, in quei luoghi, si designa Dio: *infinitus* e, rispettivamente, *perfectus*[68].

Già lo spoglio delle occorrenze in *Meditatio III* evidenzia una rilevante presenza della famiglia dei termini *perfectio, perfectior, perfectius, perfectus, perfectissimum* applicati a Dio[69]. Alla luce dell'analisi concettuale che si è fin qui avanzata risulta, poi, che questa ridondanza lessicale è espressione di una centralità teorica: l'inscrizione di Dio nella categoria della *realitas*, dunque della *perfectio*, struttura, come sua condizione di possibilità, la prima prova dell'esistenza di Dio. Così, una volta riconosciuta la centralità dell'attributo della perfezione all'interno di *Meditatio III*, la polarità problematica diviene non - o, almeno, non immediatamente - quella fra *Meditatio III* e *Meditatio V*, ma quella interna a *Meditatio III*. In quest'ottica, il problema fondamentale consiste nella determinazione del rapporto, all'interno di *Meditatio III*, fra l'infinito ed il perfetto.

§ 2. Dio come *ens summe perfectum*

Questa determinazione deve, tuttavia, essere preceduta da un'indagine preliminare sulla nozione di Dio come *perfectus*, il cui significato Descartes si sforza di chiarire, in *Meditatio III*, attraverso un rigoroso procedimento di progressiva chiarificazione concettuale.

Si è di recente individuato come costitutivo dell'esposizione analitica delle *Meditationes* un processo di slittamento semantico che conduce alcune nozioni chiave (fra cui, appunto, l'idea di Dio), da una minore ad una maggiore chiarezza e distinzione[70]. L'esame dell'idea di Dio come *perfectus* conferma pienamente la validità di una tale proposta ermeneutica.

Infatti, in *Meditatio III*, nell'arco di due pagine esatte (AT VII 45, l. 23 - 47, l. 23), si hanno, nell'ordine:

1) L'attribuzione a Dio del comparativo *perfectior*[71];
2) L'attribuzione a Dio del superlativo *summe perfectus*. Quest'ultima nozione viene, poi, ulteriormente determinata, in due tempi:
   - 2a) In primo luogo per mezzo dell'attribuzione a Dio di *innumerae perfectiones*[72];
   - 2b) In secondo per mezzo della caratterizzazione di Dio come tale che *nihil ejus perfectioni addi possit*[73].

Questi tre momenti non si susseguono rapsodicamente, ma scandiscono le tappe di una rigorosa sequenza consistente nella progressiva chiarificazione della nozione di Dio come *ens perfectum*. La sequenza è ternaria o, più precisamente, binaria complessa:

---

[65] Raggiungo così, per altra via, le conclusioni di M. GUEROULT sulla centralità della nozione di perfezione all'interno della prima prova *a posteriori* di Descartes (*Descartes*..., I, pp. 207 ss.).

[66] Cfr. *Meditatio V*: "Certe ejus ideam, *nempe entis summe perfecti*..." (AT VII 65, l. 21, corsivo mio). Sull'equivalenza, nella prova *a priori*, di "Deus" con "ens summe perfectum" ha insistito particolarmente W. DONEY, *The Geometrical Presentation*..., pp. 8-9; *Did Caterus Misunderstand*... p. 346; *On Descartes' Reply*... p. 422. Che la definizione del Dio cartesiano fosse quella di ente perfetissimo, osserverà, come noto, J. NORRIS, *Treatises Upon Several Subjects*..., Reason and Religion..., Contemplation I, n. 4, che accomunerà Descartes e More: "Now as to the general Idea or first Conception of God, this has been Universally understood to be, that he is a *Being absolutely perfect*. This I say has been made the general Notion of God in all the *Metaphysics* and *Divinity* that I have yet seen. And particularly it has been imbraced by two Authors of extraordinary Speculation, *Cartesius* and Dr. *More*, whose Authority in this matter claims a peculiar deference, because they are Men that Philosophize with a free and *unaddicted* Genius, and write not as they *read*, but as they *think*" (p. 8); contro di essa, Norris vorrà restaurare la concezione tradizionale di Dio come essere (Ibid., n. 5; pp. 8-9), secondo la nominazione nel frattempo riportata in auge da Malebranche (nel quadro di un'opposizione alla pretesa conoscenza dell'esistenza di Dio per dimostrazione, ora delineato da E. SCRIBANO, *La conoscenza di Dio*..., pp. 452-454).

[67] Una forte impostazione di carattere platonico, dunque, si evidenzia, nelle *Meditationes*, ben prima che nella quinta: la prova causale, infatti, "is one of the most strikingly Platonic elements" del pensiero cartesiano, come osservava, di passaggio, H. G. FRANKFURT, *Demons, Dreamers*..., p. 174.

[68] Come, invece, sostenuto da J.-L. MARION, *Sur le prisme*..., p. 264, ma "ne se développe pleinement que dans la *Meditatio V*" (p. 265). *Contra* (sulla base, però, non di un'analisi della nozione di *realitas*, ma dell'equivalenza tra *summe* e *summe perfectus*), K. P. WINKLER, *Descartes and the Names*..., p. 457, nota 19.

[69] Cfr. la tavola delle occorrenze delle forme nell'Appendice I.

[70] Cfr., naturalmente, E. CURLEY, *Analysis in the* Meditations..., pp. 165-171). La tesi di Curley sullo slittamento semantico è accettata, fra gli altri, da S. DI BELLA, *Meditazioni metafisiche*..., p. 26 (forse il primo commento alle *Meditationes* condotto alla luce di questo approccio ermeneutico). Anche J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil*..., pp. 144-156, applicando alle *Meditationes* le conclusioni di W. DONEY su *Les preuves*..., passim, ha messo in luce il processo di progressiva costituzione, in termini di esplicitazione (su cui cfr. *infra*, Parte II, Cap. 3), dell'idea di Dio.

[71] *Meditatio III*, AT VII 46, l. 2.

[72] *Meditatio III*, AT VII 46, ll. 23-28.

[73] *Meditatio III*, AT VII 47, ll. 19-20.

1) Non potrei intendere di dubitare, dice Descartes, se non avessi, in me, l'idea di un ente più perfetto (*ens perfectior*). Infatti, solo avendo l'idea di questo ente più perfetto posso conoscere i miei limiti (*defectus*):

Quâ enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem ?[74]

Così, la prima volta che la *perfectio* interviene a caratterizzare Dio non è al superlativo (assoluto o relativo che sia), ma al comparativo[75], a definirlo, cioè, non come sommamente perfetto, ma come più perfetto in rapporto all'*ego*. E la ragione di questo attenuato intervento è ovvia: il fatto di essere più perfetto è sufficiente, da sé, a scongiurare il pericolo che quella di Dio non sia una *vera idea*[76].

2a) Successivamente (anzi: *solo* successivamente), compare l'espressione di *ens summe*[77] *perfectum*. Compare, come noto, all'interno del sintagma *ens summe perfectum & infinitum*[78], in risposta all'obiezione che quella di Dio sia, certamente, una *vera idea*, ma non una *idea vera*, bensì falsa (materialmente, s'intende)[79]. Descartes risponde, infatti, che l'idea di Dio è la più chiara e distinta perché in essa è incluso tutto ciò che percepisco con chiarezza e distinzione essere reale, vero, ed avere avere una qualche *perfectio*:

Est etiam maxime clara & distincta; nam quicquid clare & distincte percipio, quod est reale & verum, & quod perfectionem aliquam importat, totum in eâ continetur[80].

Viene qui fornita la prima esplicitazione della nozione di *ens summe perfectum*: Dio è ente sommamente perfetto in quanto contiene tutto ciò che concepisco avere qualche *perfectio*.

Si noti non solo il passaggio di registro dal concreto *perfectus* all'astratto *perfectio*[81], ma anche il modo in cui la *perfectio* interviene a costituire la nozione di ente sommamente perfetto: Dio è ente sommamente perfetto in quanto contiene tutto ciò (*quicquid*) che include perfezione, dunque in quanto contiene la massima *pluralità* di perfezioni pensabili in modo chiaro e distinto.

---

[74] *Meditatio III*, AT VII 45, l. 30 – 46, l. 4.

[75] Cfr. J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première*..., p. 311, nota 7; *Descartes au fil*..., p. 149.

[76] Ché appunto in risposta all'obiezione che quella dell'infinito non fosse una *vera idea* (*Meditatio III*, AT VII 45, ll. 23-26) entra in gioco il comparativo *perfectior*.

[77] Su questo avverbio, *summe*, applicato a "potentem", già nella figura del genio maligno di *Meditatio I* (AT VII 22, l. 25), aveva fatto leva R. KENNINGTON, *The Finitude*..., passim, denunciandone l'ambiguità (potendosi esso intendere tanto di un ente massimamente potente, quanto di un ente molto potente); ed a Kennington va il merito di avere liquidato l'indebita omologazione, sino ad allora di prassi tra i commentatori, tra genio maligno e dio ingannatore, ancorché nel quadro di un'interpretazione del dubbio sulle matematiche assai discutibile e, di fatto, subito discussa, nel medesimo "Journal of the History of Ideas" XXXIV (1973), in polemica con H. CATON, *Kennington on Descartes*..., passim e *Rejoinder*..., passim, quest'ultimo in risposta alla *Reply*..., passim, del medesimo R. KENNINGTON (sulla questione, di H. CATON, cfr. anche *The Origin of Subjectivity*..., p. 121, nota). Ma la rettifica (su cui insisteva R. KENNINGTON, *The Finitude*..., p. 443) di quel *summè* nella traduzione francese ("non moins rusé & trompeur que puissant", AT IX 17), lungi dal denunciare l'ambiguità dell'avverbio in questione, testimonia solo l'inadeguatezza della sua applicazione ad un ente che, come il genio maligno, non è effettivamente onnipotente, ma finito. Del resto il luogo della versione francese relativo all'onnipotenza di Dio che Kennington opponeva, in quanto caratterizzata come *souueraine* (AT IX 28), a quello relativo al genio maligno traduce null'altro che il latino *summa* (AT VII 36, l. 9). Analogamente, *souuerainement* (AT IX 36) rimpiazza *summe* nell'occorrenza, che conosciamo (AT VII 46. 12), di questo avverbio davanti a *perfectum*; donde la correttezza dell'interpretazione di *summe perfectum* nei termini di un superlativo assoluto.

[78] Sul piano lessicale, si osserverà come Descartes tenda a restringere l'applicazione dell'avverbio *summè*, nelle Meditationes, a Dio soltanto: questo è quel che emerge da un'analisi delle 15 occorrenze di questo avverbio (in K. MURAKAMI, M. SASAKI, T. NISHIMURA, *Concordance to Descartes'*..., p. 301), tranne che in AT VII 54, l. 15. Nei *Principia Philsoophiae*, poi, le 10 occorrenze del medesimo avverbio saranno *sempre* relative agli attributi di Dio, come rileva F. A. MESCHINI, *Indice dei* Principia Philosophiae..., p. XVII. Nessuna occorrenza di *summè*, invece, ne *La Recherche*, come si può vedere, ora, in E. Lojacono (a cura di), *La Recherche de la vérité*..., d'altro canto, non compare neppure "Deus", a fronte di una sola occorrenza di "Dieu" (p. 104).

[79] *Meditatio III* (AT VII 46, ll. 5-8).

[80] *Meditatio III* (AT VII 46, ll. 15-18).

[81] La distinzione tradizionale fra nomi concreti ed astratti è richiamata da Descartes in *Tertiae Responsiones* (AT VII 174, ll. 14-24). Per un'esposizione scolastica cfr., ad esempio, P. FONSECA, *Institutionum Dialecticarum*..., Lib. I, c. 23: "Nomen concretum est, quod compositum habet significandi modum: ut Candidum, Homo. Nam Candidum significat candorem quasi adiacentem alicui rei subiectae, sicque rem etiam subiectam quodammodo significat: & homo significat habens humanitatem: in qua significatione modus etiam quidam compositionis cernitur. Nomen abstractum est, quod simplicem habet modum significandi: ut Candor, Humanitas. Nam candor significat solùm candorem quasi per se subsistentem extra subiectum: & Humanitas significat solam humanitatem quasi per se cohaerentem extra hominem. Illa dicuntur concreta, quasi composita, haec Abstracta, quasi à compositione libera: utrumque autem in modo significandi spectatur. Atque Abstracta dicuntur principalia, sive primaria, quòd ab aliis non deducantur, sed ipsa sint quasi capita & fontes aliorum, si non Grammatica consideratione, certè rationali, & petita ex natura rerum. Concreta verò dicuntur minus principalia, quoniam ab illis derivantur, sive proximè, ut Candidum à candoris nomine, sive remotè, ut Candidatum, quod cùm proximè à Candido deducitur" (pp. 32-33).

È su questa pluralità che Descartes si appoggia per dimostrare la tesi della massima chiarezza e distinzione. Poche righe sotto, Descartes ripeterà l'operazione: la contenenza della massima pluralità pensabile di perfezioni fornisce ancora la premessa per concludere che l'idea di Dio è massimamente chiara e distinta (ma, stavolta, Descartes si appoggia su di essa per dimostrare anche la massima verità dell'idea di Dio). Basta intendere che l'infinito è incomprensibile e, *inoltre*, giudicare che in Dio è presente, formalmente o eminentemente, tutto ciò che percepisco chiaramente e che so includere una qualche perfezione e, forse, anche moltissime (*innumera*) altre che ignoro, perché l'*idea Dei* risulti essere massimamente vera (e, ripete Descartes, massimamente chiara e distinta):

Sufficit hoc ipsum [l'incomprensibilità dell'infinito] intelligere, ac judicare, illa omnia quae clare percipio, & perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quae in me sunt maxime vera, & maxime clara & distincta[82].

In tal modo, la contenenza della massima pluralità di perfezioni, prima determinazione della nozione di *ens summe perfectum*, costituisce il fondamento della tesi della massima chiarezza e distinzione dell'idea di Dio.

2b) Tuttavia, la contenenza della massima pluralità di perfezioni non esaurisce, secondo Descartes, il contenuto della nozione di ente sommamente perfetto; e neppure ne costituisce l'elemento fondante. Una tale caratterizzazione, in effetti, è soggetta ad un'obiezione ulteriore, fondata sull'ipotesi che tutte quelle perfezioni che attribuisco a Dio siano in me in potenza: "Omnes illae perfectiones quas Deo tribuo potentiâ quodammodo in me sunt, etiamsi nondum sese exerant, neque ad actum reducantur"[83].

Nel tentativo, dunque, di tenere ferma l'irriducibilità fra Dio e l'*ego* Descartes è obbligato a chiarificare ulteriormente la nozione di ente sommamente perfetto attraverso due tesi: in primo luogo, a differenza delle perfezioni di Dio, le perfezioni dell'io sono infinite in atto, non in potenza[84]; in secondo luogo, l'infinità che caratterizza Dio è tale da non avere addizioni. Dio, cioè, per Descartes è perfetto nel senso che nulla può essere ulteriormente aggiunto alla sua perfezione:

Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit[85].

L'invarianza lessicale nel registro astratto della *perfectio*, quale elemento chiarificatore della nozione di *ens summe perfectum*, si accompagna, sul piano concettuale, ad una svolta decisiva, nel passaggio dalla *perfectio* considerata come singola perfezione alla *perfectio* intesa nel suo *grado intensivo*. Codesto passaggio, apparentemente tacito, in *Meditatio III*, reso visibile com'è solo indirettamente, dall'esplicitazione del convergente slittamento semantico della nozione dell'*ens* cui la *perfectio* stessa compete, e cioè l'*ens summe perfectum* (prima caratterizzato dalla contenenza della massima pluralità di perfezioni, ora definito dal possesso del grado massimo di perfezione) costituisce anche la chiarificazione di quella concezione quantitativa della realtà avanzata da Descartes là dove egli aveva formulato il principio di causalità (insieme all'identità fra realtà e perfezione). Il *magis perfectum*, infatti, veniva esplicitato come ciò che possiede *plus realitatis*, dove il partitivo "realitatis", pur nella sua singolarità, lasciava indeterminato se il comparativo dovesse essere inteso in senso estensivo, direttamente proporzionale al numero delle perfezioni o in senso intensivo, direttamente proporzionale al grado della perfezione contenuta; lasciava indeterminato, cioè, se il più perfetto fosse tale perché contenente più (numericamente) realtà, o perché avente più (nel grado) realtà. Con ciò, la disposizione gerarchica della *realitas* che si è vista operante sin da subito, in *Meditatio III*, si specificava ulteriormente come fondata su un'idea di perfezione intensiva: ciò che è reale si dispone gerarchicamente (si dispone, cioè, in modo scalare: la sostanza infinita è al di sopra di quella finita e la sostanza finita completa al di sopra della sostanza finita incompleta) *in quanto* la sostanza infinita ha un grado intensivo di perfezione (o realtà) superiore a quella finita e, in questa, le sostanze complete hanno un grado intensivo di perfezione (o realtà) superiore a quelle incomplete.

Di Dio, ripeterà Descartes nel corso della seconda prova *a posteriori*, non si può pensare non solo nulla di più perfetto, ma neppure nulla di altrettanto perfetto:

Nihil enim ipso perfectius, nec etiam aeque perfectum, cogitari aut fingi potest[86].

Secondo siffatta caratterizzazione, Dio è sommamente perfetto nel senso che non è suscettibile di

---

[82] *Meditatio III*, AT VII 46, ll. 23-28.

[83] *Meditatio III*: "Sed forte majus aliquid sum quàm ipse intelligam, omnesque illae perfectiones quas Deo tribuo, potentiâ quodammodo in me sunt, etiamsi nondum sese exerant, neque ad actum reducantur. Experior enim jam cognitionem meam paulatim augeri; nec video quid obstet quo minus ita magis & magis augeatur in infinitum, nec etiam cur, cognitione sic auctâ, non possim ejus ope reliquas omnes Dei perfectiones adipisci; nec denique cur potentia ad istas perfectiones, si jam in me est, non sufficiat ad illarum producendam" (AT VII 46, l. 29 – 47, l. 8).

[84] *Meditatio III*, AT VII 47, ll. 9-13.

[85] *Meditatio III*, AT VII 47, ll. 19-20.

[86] *Meditatio III*, AT VII 48, ll. 5-6.

alcuna addizione[87]. In tal modo, però, Dio è ente sommamente perfetto non solo e non tanto perché contenente la massima pluralità di perfezioni intelligibili in modo chiaro e distinto, ma anche, e soprattutto, perché codeste perfezioni non possono avere addizioni nel loro grado intensivo. Ad una prima caratterizzazione della somma perfezione (la si può chiamare estensiva), in cui Dio è sommamente perfetto in quanto contiene il massimo numero di perfezioni (dato che in esso si dà tutto ciò che concepisco avere qualche perfezione), si affianca, come suo fondamento, una seconda caratterizzazione (la si può chiamare intensiva), in cui Dio è sommamente perfetto nel grado, in quanto nulla può essere aggiunto alla sua perfezione.

Così, la determinazione dell'ente sommamente perfetto come contenente una *pluralità* di perfezioni, ancorché possa rientrare nella nostra rappresentazione di Dio[88], non ne costituisce l'elemento più profondo, inadeguata com'è, in se stessa, ad esprimere la somma perfezione di Dio e tale da potere essere assegnata anche all'*ego* finché Dio (e, con lui, le single perfezioni) non venga ulteriormente caratterizzato come *infinito in atto*, ossia, dal punto di vista di Descartes, come tale da non poter aver addizioni nel grado di perfezione.

Le singole perfezioni, precisa Descartes in *Meditatio III*, in se stesse, possono essere imperfette: "Hoc ipsum, gradatim augeri, certissimum est *imperfectionis* argumentum"[89]; applicazione della nozione di *imperfectio* alla *perfectio* (che tale è appunto la *cognitio*[90]); tensione solo apparente, che si dissolve nella distinzione tra un duplice senso di perfezione, intesa numericamente e nel suo grado intensivo.

Nel dispiegarsi di questo duplice senso di *perfectio*, che Descartes formulerà esplicitamente nel colloquio con Burman[91], la nozione di ente sommamente perfetto va, così, incontro ad un processo di slittamento semantico che è, insieme, un processo di fondazione: la perfezione somma intesa come massimo numero di perfezioni intelligibili trova la sua condizione di possibilità, sottraendosi alla propria perenzione immediata[92], nella perfezione somma intesa come massimo grado di perfezione intellegibile[93].

Si affaccia così una concezione intensiva della perfezione che sta a fondamento della concezione estensiva della perfezione, la quale ancora viene conservata nella caratterizzazione dell'ente sommamente perfetto, ma in quanto fondata dall'altra.

A ratificare questa concezione della perfezione sarà *Meditatio IV*, attraverso la chiarificazione della nozione di *defectus*: lemma, quest'ultimo, che nelle *Meditationes* registra cinque occorrenze, di cui tre nella terza (AT VII 46 l. 3; 52 l. 6; 52, l. 8) e due nella quarta (AT VII 54, l. 26; 58, l. 9)[94]; e non è non è un caso, forse, che la quarta, appunto, sia anche l'unica meditazione in cui si trova, esplicitamente, l'espressione *gradus* (in riferimento alla libertà), che poi, restrospettivamente, le *Responsiones* applicheranno alla realtà ed alla perfezione.

Il grado infimo della libertà, nell'uomo, consiste in un *defectus* nella conoscenza:

---

[87] Cfr., inoltre, *Secundae Responsiones*: "Contendo ex hoc solo quòd quòd attingam quomodolibet cogitatione sive intellectu perfectionem aliquam quae supra me est, puta ex eo solo quòd advertam inter numerandum me non posse ad maximum omnium numerorum devenire, atque inde agnoscam esse aliquid in ratione numerandi quod vires meas excedit, necessario concludi…me istam vim concipiendi *maiorem numerum esse cogitabilem quàm a me unquam possit cogitari*, non a meipso, sed ab aliquo alio ente me perfectiore accepisse" (AT VII 139, ll. 11-22, corsivo mio).

[88] Cfr. *Meditatio III* (AT VII 52, ll. 2-6). Cfr., inoltre, *Principia Philosophiae*, I, § 18: "Quia Dei sive entis summi ideam habemus in nobis, jure possumus examinare à quânam causâ illam habeamus; tantamque in eâ immensitatem inveniemus, ut planè ex eo simus certi, non posse illam nobis fuisse inditam, nisi à re in quâ sit revera omnium perfectionum complementum, hoc est, nisi à Deo realiter existente" (AT VII 11, ll. 23-29); *Notae in programma quoddam*: "Non enim vis mei argumenti desumitur ab ideâ in genere sumpta, sed à peculiari ejus proprietate, quæ in ideâ, quam habemus de Deo, evidentissima est, atque in nullis aliarum rerum conceptibus potest reperiri: nempe ab existentiæ necessitate, quæ requiritur ad *cumulum perfectionum*, sine quo Deum intelligere non possumus" (AT VIII-2 362, ll. 7-13).

[89] *Meditatio III*, AT VII, 47, ll. 13-14, corsivo mio.

[90] *Meditatio III*: Nec video…cur, cognitione sic auctâ, non possim ejus ope *reliquas* omnes Dei perfectiones adipisci" (AT VII 47, ll. 2; risp., 4-6, corsivo mio).

[91] Il contesto problematico, imposto dalla richiesta dell'altro, era quello angeleologico: "Hoc tamen non impedit quo minus angelus multo *plures* habeat perfectiones quàm mens nostra, vel in maiori *gradu*" (*Descartes et Burman*, AT V 157, corsivo mio).

[92] *Immediata*, dico, perché lo svolgimento di *Meditatio III* mostra come l'istanza della pluralità delle perfezioni sia, ancorché necessaria, non costitutiva dell'idea sommamente chiara e distinta di Dio, che richiede il pensiero dell'indistinzione delle perfezioni: ma, su ciò, cfr., *infra,* Parte II, Cap. 3.

[93] Segnalano queste due accezioni della nozione di perfezione (un'accezione al singolare, appunto, in cui la perfezione è identica alla realtà, ed una al plurale, in cui Descartes parla di molteplici perfezioni), A. KENNY, *Descartes*…, p. 134; E. CURLEY, *Descartes against*…, pp. 129-130; C. ROVANE, *God without cause*... p. 95 (dove l'A. distingue addirittura quattro sensi di perfezione). Sottolinea, nel caso di Dio, la corrispondente, duplice determinazione di ente sommamente perfetto in senso estensivo e intensivo A. ROBINET, *La lumière naturelle*…, p. 203. Tutti questi interpreti si limitano, però, a giustapporre queste due nozioni, laddove la trattazione della nozione di perfezione si sviluppa, in *Meditatio III*, secondo un rigoroso slittamento semantico, applicato all'idea di Dio, consistente nel *passaggio* dall'una all'altra.

[94] Nessuna occorrenza, invece, in tutte le *Meditationes*, di "limitatio", bensì solo tre forme del lemma "limito", in AT VII 55, l. 20; 84, l. 6; 84, l. 6 (cfr. in K. MURAKAMI, M. SASAKI, T. NISHIMURA, *Concordance to Descartes'*..., p. 147).

Indifferentia…est infimus gradus libertatis, & nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam testatur[95].

È questa l'ultima occorrenza in assoluto, nelle sei meditazioni, di *defectus*, ossia di quella nozione che le *Secundae Responsiones* caratterizzeranno come *limitatio perfectionis*[96]. Ora, in cosa consistesse questo limite Descartes aveva spiegato, ed assai chiaramente, poco prima della tematizzazione della libertà di indifferenza, là dove aveva contrapposto la *voluntas* alle altre facoltà umane: questa, diceva dunque Descartes "sane nullis limitibus circumscribi experior"[97]; delle altre facoltà, invece, osservava Descartes, insistendo sull'importanza del punto ("quod valde notandum mihi videtur"), nessun'altra è *tam perfecta aut tanta, quin intelligam perfectiora sive majora*[98]. Ad esempio, se considero la facoltà di conoscere, la riconosco "perexiguam & valde finitam", di modo che "simulque alterius cujsdam *multo majoris, imò maximae* atquae infinitae, ideam formo"[99], e cioè quella dell'intelligenza di Dio[100]; e lo stesso vale per le facoltà di ricordare e di immaginare, ognuna delle quali è, in me, "tenuem & circuscriptam"[101], in Dio immensa. Fa eccezione la sola volontà: "Sola est voluntas"[102]; essa infatti "*tantam* in me experior, ut *nullius majoris ideam* apprehendam"[103].

Così, il registro concettuale che specifica, in *Meditatio IV* , la nozione cartesiana di limite è esattamente lo stesso in cui culminava *Meditatio III* a proposito della determinazione dell'*ens summe perfectum*: il *gradus* intensivo.

Tenuta presente, allora, la stretta equivalenza, istituita da Descartes, tra limite e *defectus*, quest'ultimo risulta essere l'esatto opposto della perfezione somma nel grado[104]: l'assenza di un grado intensivo di perfezione (e non, meramente, l'assenza, di una singola perfezione). Ciò, in modo pienamente conforme all'utilizzazione, in *Meditatio III*, della forma verbale *deficere* nella determinazione dell'inferiorità della realtà obiettiva dell'idea rispetto a quella formale, dove il contesto è senz'altro quello del grado intensivo di perfezione: "Adeo ut lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse veluti quasdam imagines, quæ possunt quidem facile deficere a perfectione rerum a quibus sunt desumptæ, non autem quicquam majus aut perfectius continere"[105].

In questa luce, in cui il *defectus* si rivela essere un limite nella perfezione, diviene chiaro come, nelle *Secundae Responsiones*, definendo Dio, Descartes possa specificare il *definiendum*, e cioè la sostanza *summè perfecta*, osservando che, in essa, "nihil plane concipimus quo aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat"[106].

Naturalmente, in Descartes il termine *defectus*, sta ad indicare anche la singola imperfezione[107] (esattamente come il termine *limitatio*[108]). Ciò accade anche in riferimento a Dio, come ad esempio in quella

---

[95] *Meditatio IV* , AT VII 56, AT VII 58, ll. 5; risp. 7-10.

[96] *Secundae Responsiones*: "...Defectum sive perfectionis limitationem" (AT VII 162, ll. 6).

[97] *Meditatio IV* , AT VII 56, ll. 29-30.

[98] *Meditatio IV* , AT VII 56, l. 30 – 71, l. 2

[99] *Meditatio IV* , AT VII 57, ll. 5-6 (corsivo mio).

[100] *Meditatio IV* , AT VII 57, l. 4.

[101] *Meditatio IV* , AT VII 57, lll. 10-11.

[102] *Meditatio IV* , AT VII 57, ll. 1-12.

[103] *Meditatio IV* , AT VII 57, l. 13, corsivo mio.

[104] Già J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première*..., pp. 274, nota 7; 290, nota 4 aveva visto questo stretto rapporto, antinomico, fra *defectus* e perfezione, senza sottolineare, però, il senso anzitutto intensivo della nozione di *defectus*; il che, forse, spiega come, anche secondo questo interprete (che pure mette in luce, nelle *Meditationes*, lo slittamento semantico dal comparativo *perfectior* all'assoluto del comparativo, *infinitus*), la nozione di ente sommamente perfetto nel grado venga trattata in modo equivalente alla nozione di ente sommamente perfetto nel numero delle perfezioni (p. 311, nota 6).

[105] *Meditatio III* (AT VII 42, ll. 11-15).

[106] *Secundae Responsiones*, AT VII 162, ll. 5-7.

[107] Nella sua prima occorrenza, in *Meditatio III*, *defectus* è senz'altro sinonimo di imperfezione singola: "…ex cujus comparatione defectus meos agnoscere…" (AT VII 46, ll. 3-4). Va, però, osservato che ci si trova, qui, ben prima dell'introduzione della nozione di perfezione intensiva (AT VII 47, ll. 19-20), in prossimità dell'esplicitazione della nozione di perfezione intesa come pluralità di perfezioni (AT VII 46, ll. 5-28).

[108] Un'accezione di limite numerico (senz'altro, come vedremo, imposta dal contesto, ossia l'obiezione dell'interlocutore) si trova, ad esempio, in *Principia Philosophiae*, I, § 23: "Nam sanè multa sunt, in quibus etsi nonnihil perfectionis agnoscamus, aliquid tamen etiam imperfectionis sive limitationis deprehendimus; ac proinde competere Deo non possunt. Ita in naturâ corporeâ, quia simul cum locali extensione divisibilitas includitur, estque imperfectio esse divisibilem, certum est, Deum non esse corpus" (AT VIII-1 13, ll. 24-30). Su quel *imperfectio sive limitatio* porrà l'attenzione A. GEULINCX, *Annotata latiora in Principia Philosophiae Renati Descartes*, in I, § 23: "Haec enim prorsus sunt eadem" (*Opera Philosophica*…, III, p. 383). Ma, nello stesso luogo, a Geulincx non sfuggirà il legame strettissimo fra la limitazione numerica e quella nel grado intensivo: "Nec aliud est imperfectum esse, quam limitatum esse. Hoc ipso enim quo res aliqua non excurrit in omnem essentiam totamque naturam, hoc ipso deest ei aliqud de natura (nam integra natura sola absolute natura est, sicut integra domus sola absolute domus est); hoc ipso autem quo deest aliqud in natura, hoc ipso imperfecta natura intelligitur" (*Ibid.*). Tornando al *corpus* cartesiano, in contrapposizione a questa accezione numerica, quale esemplificazione di una concezione intensiva del limite, si potrà citare un brano delle *Quintae Responsiones*, dove il male è definito, sempre come negazione, ma non di un'ulteriore, bensì di una *maggiore* perfezione: "Hic ubique assumis

che è, in *Meditatio III*, l'ultima occorrenza strettamente tecnica[109] del lemma *Deus* e, insieme, l'ultima caratterizzazione della perfezione divina:

…Deus, inquam, ille idem cujus idea in me, hoc est, habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocunque modo attingere cogitatione possum, & nullis plane *defectibus* obnoxius[110].

In questo passo, Descartes, per definire Dio, non si appoggia solo sulla nozione numerica di perfezione, ma utilizza anche una nozione di *defectus* chiaramente sinonima non di limite nel grado intensivo, ma di singola imperfezione; in quest'ottica, Dio è concepito come tale da includere ogni perfezione intelligibile ed incomprensibile e da escludere ogni imperfezione.

Ed occorre dare ragione dell'operazione compiuta qui da Descartes, onde non vedere, in questo passaggio (AT VII 52), che segue persino la seconda dimostrazione dell'esistenza di Dio, un regresso alla prima caratterizzazione di *ens summe perfectum*, secondo la pluralità numerica delle perfezioni (AT VII 46), nel frattempo superata, e fondata, dalla caratterizzazione secondo il grado intensivo (AT VII 47).

Per farlo, basterà contestualizzare il luogo in cui siffatta definizione si trova. Descartes deve, alla fine di *Meditatio III*, confrontarsi con l'obiezione del Dio ingannatore e, così, condurre a termine il programma annunciato all'inizio di *Meditatio III*: vedere se c'è un Dio e se possa ingannarci. Si tratta, allora, di escludere da Dio quella *particolare* imperfezione che è l'inganno: "Omnem enim fraudem & deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est"[111]; esclusione che Descartes conduce, quasi analiticamente, a partire da una definizione di Dio come ente che include ogni singola perfezione intellegibile *ed* esclude ogni singola imperfezione, quale, appunto l'inganno.

Tuttavia, il riapparire di una definizione dell'ente sommamente perfetto in termini numerici esprime un ulteriore arricchimento teorico. In effetti, quella nota che solo ora compare, e cioè l'esclusione delle singole imperfezioni, non è analiticamente deducibile dalla definizione dell'ente sommamente perfetto secondo l'inclusione delle singole perfezioni: si pensino tutte le perfezioni che si vogliano in un ente sommamente perfetto, non si è ancora autorizzati ad escludere da esso le singole imperfezioni, a meno che la somma perfezione di Dio non venga pensata secondo il grado intensivo. In effetti, solo concependo Dio come tale da non aver possibili aggiunte al suo grado di perfezione, e, dunque, le singole perfezioni come somme nel grado, si può escludere da esso ogni imperfezione, ossia tutto ciò che, se presente, ne contraddirebbe la stessa definizione (ammettendo la possibilità di un ente più perfetto, quell'ente, cioè, che esclude quelle imperfezioni che, invece, esso ammette). In tal modo, come la nozione di perfezione somma nel grado fondava, come si è visto, la nozione (che nell'esposizione letteraria la precedeva) di pluraltà numerica delle perfezioni, così, essa fonda l'esclusione (che nell'esposizione letteraria la segue) numerica delle singole imperfezioni.

Resta, per la verità, una possibilità per escludere le singole imperfezioni da Dio fondandosi (apparentemente) sulla sola contenenza della pluralità delle perfezioni: pensando, per ogni singola imperfezione, la corrispettiva negazione in Dio; in questo modo, la nozione di ente sommamente perfetto secondo la pluralità di perfezioni è in grado di garantire l'esclusione delle singole imperfezioni, dato che fra le perfezioni costitutive di siffatta pluralità rientrano tutte le negazioni delle singole, corrispettive, imperfezioni. Questa strategia è stata effettivamente seguita da Descartes, nella discussione della nozione di corpo perfettissimo nelle *Secundae Responsiones*, dove l'accezione di ente perfettissimo in cui si incornicia la discussione è, effettivamente, quella della contenenza della pluralità delle perfezioni[112].

Occorre anzitutto, però, ancora contestualizzare: la comparsa di tale accezione è certo guidata dalla logica dell'obiezione dell'interlocutore, che aveva rivendicato la possibilità di pensare l'idea di Dio come originata dalla *rerum corporalium inspectio*[113], ché il mondo corporeo "*perfectionem omnimodam* a te cogitabile complectatur"[114]. Descartes, così, si mantiene all'interno di questa concezione della perfezione intesa nel senso della pluralità delle perfezioni non determinata secondo il grado intensivo e, a partire da essa, esclude le singole imperfezioni perché tale è il contesto problematico imposto dall'obiettore; una spia importante, del resto, del fatto che Descartes si muova nell'universo concettuale propostogli dall'obiettore è il ricorso alla

---

male pro positivâ imperfectione…cùm tamen sit tantùm (praesertim respectu Dei) *majoris* perfectionis in creaturis negatio" (AT VII 376, ll. 1-4, corsivo mio).

[109] L'ultima occorrenza in assoluto, quella del paragrafo conclusivo, si trova all'interno del sintagma *Dei contemplatione*, in un contesto teoreticamente ormai eccentrico, data soprattutto la chiarificazione di questa *contemplatio* secondo il problematico (dal punto di vista cartesiano, nella sua applicazione teologica) registro lessicale dell' *intueri, admirari, adorare* (AT VII 52, ll. 15-16).

[110] *Meditatio III* (AT VII 52, ll. 2-6).

[111] *Meditatio III* (AT VII 52, ll. 7-9). Sull'esclusione dell'inganno in quanto particolare imperfezione cfr., anche, *Descartes aux Curateurs de l'Université de Leyde*, 4 mai 1647: "Si per impossibile talis potentissimus deceptor daretur, illum tamen non fore bonum Deum, quoniam in eo esset *defectus* quem deceptio involvit, sed tantummodo habendum fore pro maligno aliquo genio" (AT V 8, l. 28 – 9, l. 1, corsivo mio).

[112] Cfr. *Secundae Responsiones* (AT VII 138, ll. 11-26). Sulla contemplazione in Descartes cfr. D. LEDUC-FAYETTE, *Descartes et la contemplation*..., passim.

[113] *Secundae Objectiones* (AT VII 124, l. 13).

[114] *Ibid.* (ll. 15-16).

teologia negativa, in lui così poco consueto.

In secondo luogo occorre seguire lo svolgimento dell'argomentazione di Descartes, costruita su una fondazione dell'esclusione delle singole imperfezioni che, se non si radica sull'idea di ente perfettissimo inteso nel senso della perfezione intensiva, presuppone comunque una nozione intensiva di perfezione. Infatti: la nozione di corpo include, quella particolare imperfezione che è la divisibilità[115]; ora, non essere divisibile è perfezione *maggiore* che essere divisibile; dunque, la divisibilità deve essere esclusa da Dio. Scrive Descartes:

Ipsa natura corporis imperfectiones multas involvit, ut quòd corpus sit divisibile in partes, quòd unaquaeque ejus pars non si alia & similes; est enim per se notum, majorem perfectionem esse non dividi quàm dividi, &c[116].

In tal modo, la somma perfezione intesa nel senso della pluralità delle perfezioni - senso con cui Descartes caratterizza qui il concetto di *perfectissimum* preso *absolutè* -può espletare la propria funzione di esclusione delle singole imperfezioni solo a condizione che si pensi una perfezione come maggiore di un'altra: solo pensando, cioè, la nozione di perfezione in senso intensivo. Nel novero della pluralità delle perfezioni può rientrare anche quella particolare perfezione (non essere divisibile) che consiste nella negazione della corrispettiva imperfezione (essere divisibile) solo una volta che al concetto numerico di perfezione si aggiunga quello intensivo: infatti, è solo all'interno di una concezione intensiva della perfezione che si può pensare la negazione di una singola perfezione come una perfezione maggiore dell'affermazione di quella determinata perfezione.

Così, la nozione di ente sommamente perfetto, intesa come contenenza della totalità delle perfezioni possibili è, in se stessa, incapace di giustificare l'esclusione delle singole imperfezioni senza l'introduzione di una nozione intensiva di perfezione.

Nella determinazione della perfezione di Dio, però, le idee di Descartes si sono chiarite lentamente: la nozione di ente perfettissimo, interpretata nel senso del grado di perfezione e non, semplicemente, nel senso della contenenza della pluralità delle perfezioni, compare, nelle opere del filosofo francese, relativamente tardi.

Nella prima esposizione pubblica della sua metafisica, la quarta parte del *Discours de la Méthode*, in cui pure è centrale, a scapito dell'attributo dell'infinità[117], la caratterizzazione di Dio come *Estre parfait*[118], accanto ad una ridondanza lessicale dell'equivalente di quel comparativo, *perfectior*[119], che si è visto apparire abbastanza timidamente in tutta *Meditatio III* ("quelque chose de plus parfait"; "quelque nature qui fust en effet plus parfaite"; "un estre plus parfait"; "une nature qui fust veritablement plus parfaite", "quelque autre plus parfait"[120]), invano si cercherebbe l'idea di un'ente sommamente perfetto in senso intensivo[121]. E non sarà forse senza significato il fatto che, nel *Discours*, non compaia proprio la nozione di ente sommamente perfetto, neppure nella formulazione dell'argomento *a priori* (che considera Dio solo come *parfait*[122]). La perfezione divina resta sempre espressa dalla contenenza delle perfezioni:

Il restoit qu'elle eust esté mise en moy par une nature qui fust veraitablement plus parfaite que ie n'estois, & mesme qui eust en soy toutes les perfections dont ie pouuois auoir quelque idée, c'est à dire, pour m'expliquer en un mot, qui fust Dieu[123].

Non è, dunque, che nel *Discours*, la caratterizzazione di Dio come infinito sia offuscata dalla caratterizzazione di Dio secondo la perfezione suprema[124]; è, vero, piuttosto, che la caratterizzazione di Dio secondo la perfezione suprema (che, come vedremo, Descartes farà coincidere con l'infinito[125]) è offuscata

---

[115] Sulla divisibilità del corpo nelle *Meditationes* cfr. *Synopsis* (AT VII 13, l. 20); *Meditatio V I* (AT VII 85, ll. 29-30).

[116] *Secundae Responsiones* (AT VII 138, ll. 21-25).

[117] Come notato da J.-L. MARION, *Questions cartésiennes…*, pp. 50-51. Cfr. P.-A. CAHNÉ, *Index du Discours…*, p. 31, che registra 3 occorrenze di *infini*, nelle forme "infini" (AT VI 35, l. 4; 39, l. 5) e "infinies" (43, l. 7) e 4 di infinité (62, l. 9; 62, l. 27; 64, l. 18; 75, l. 13).

[118] Cfr., ad esempio, *Discours de la méthode*, IV, AT VI 35, l. 2.

[119] Su questo comparativo poneva l'attenzione W. DONEY, *Les preuves de l'existence de Dieu...*, p. 326 s.

[120] *Discours de la méthode*, IV (AT VI, rispettivamente : 33, ll. 30-31; 34, l. 1 ; 34, l. 13; 34, ll. 20-21; 34, ll. 28-29).

[121] Difficile, dunque, accettare quanto sostiene P. BAGLEY, *Descartes, triangles…*, p. 21, n. 17, e cioè il passaggio da "more perfect" a "perfect simply" sia indimostrato. In effetti, il "più perfetto" include per definizione il "perfetto"; a meno che con quel "simply" non si voglia, invece, indicare la somma perfezione, ma in modo illecito rispetto al *Discours*, in cui tale concetto, come detto, non si trova. Semmai, l'obiezione può valere per le *Meditationes*: la muoverà Gassendi (su ciò, cfr. *infra*).

[122] Cfr. *Discours de la méthode*, IV, AT VI 36, l. 23; 36, l. 30. Sul piano lessicale, nessuna occorrenza di *souvrainement*.

[123] *Discours de la méthode*, IV, AT VI 34, ll. 19-24.

[124] Come invece sostenuto da J.-L. MARION, *Questions cartésiennes…*, pp. 50-51.

[125] Nessuna indicazione, invece, in questo senso, nel *Discours*. Vero è che, ad un certo punto, vi si trova la differenziazione fra "infini" e "toutes les perfections"; il che ha fatto concludere che, già in quest'opera, Descartes avesse elaborato la distinzione fra un'accezione intensiva della perfezione, rappresentata appunto dall'infinito, ed una quantitativa

dalla caratterizzazione di Dio secondo il numero delle perfezioni. Certamente il concetto di perfezione non si rivelerà sufficiente, per Descartes, nell'elaborazione di una metafisica speciale[126], ma il motivo di questa insufficienza risiede nella mancata elaborazione di una concezione intensiva della perfezione che, come vedremo, è il contributo specifico delle *Meditationes*.[127]

Del resto, le altre esposizioni pubbliche della metafisica cartesiana, e cioè le "Rationes More Geometrico Dispositae" ed i *Principia*, registrano senz'altro l'orientamento che guida la determinazione dell'ente *summè perfectum* in *Meditatio III*.

La definizione delle *Secundae Responsiones*, elimina addirittura l'elemento - che pure si è visto mantenersi, subordinato, nell'evoluzione del pensiero cartesiano - della pluralità delle perfezioni, concentrandosi esclusivamente sul grado:

Substantia, quam summe perfectam esse intelligimus, & in quâ nihil plane concipimus quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat, *Deus* vocatur[128].

Naturalmente, l'espressione di *ens summe perfectum* ritorna anche nei *Principia*[129] e, con essa, la sua determinazione secondo la contenenza della pluralità delle perfezioni ("omnium perfectionum complementum"; "omnes ejus perfectiones reipsâ continens", "omnes illas perfectiones"[130]). Ma, ciò che era assente nel *Discours*, e che invece attesta il progresso segnato dalle *Meditationes*, è l'ulteriore caratterizzazione di queste perfezioni come *somme* ("summas illas perfectiones"; "summas ejus perfectiones"; "summarum Dei perfectionum ideam"[131]) o *infinite* nel senso di essere limitate da alcuna imperfezione nel grado (aliquam perfectionem infinitam, *sive* nulla imperfectione terminatam"[132]).

Quest'ultimo passaggio dei *Principia* esplicita, attraverso quel *sive*, una notevole equivalenza fra infinità e, appunto, assenza di ogni imperfezione su cui, centrale com'è all'interno delle *Meditationes*, occorrerà fra breve soffermarsi in modo più analitico; essa va tenuta presente, però, sin d'ora, nel quadro dell'ipotesi ermeneutica, che ho avanzato, circa un'evoluzione del pensiero di Descartes, successivamente al 1637, nel modo di intendere la perfezione divina. Tale ipotesi, infatti, viene in qualche modo confortata dalla traduzione, rivista ed approvata da Descartes[133], che, nel 1644, Étienne de Courcelles farà di quell'unico luogo del *Discours* in cui l'infinità era accostata alla pluralità delle perfezioni; un luogo, anzitutto, eccentrico rispetto alla trattazione specificamente metafisica, e cioè la parte quinta; un luogo, soprattutto, assai ambiguo, ché nell'espressione che ci interessa, "les perfections infinies de Dieu"[134], restava indeterminato se quell'infinità fosse da riferirsi al numero delle perfezioni o al grado, secondo quello che sarà il pensiero delle *Meditationes* e, appunto, quello degli *Specimina*. Qui, in effetti, la traduzione è nei termini di *infinita perfectio*[135], dove la singolarità restringe la pluralità delle perfezioni senz'altro al grado, secondo il medesimo sintagma che, nel

---

(A. ROBINET, *La lumière naturelle*…, p. 207); ma nessun testo autorizza ad identificare quel "infini" alla nozione di somma perfezione, della quale è, oltretutto, assente ogni corrispettiva occorrenza, come visto. Quanto al luogo in cui l'autore (p. 206) vede implicate le due nozioni, intensiva e numerica di perfezione, una lettura integrale suggerisce che il comparativo "plus parfait" resta definito proprio dal possesso di un numero maggiore di perfezioni, indipendentemente dal grado: "A quoy i'adioustay que, puique ie connoissois quelques perfections que ie n'auois point, ie n'estois pas le seul esre qui existast (i'vseray, s'il vous plaist icy librement des mots de l'Eschole), mais qu'il falloit, de necessité, qu'il y en eust quelque autre plus parfait, duquel ie dependisse, & duquel i'eusse acquis tout ce que i'auois" (AT VI 34, ll. 24-30); è che si deve distinguere fra la nozione di quantità di perfezione e la sua determinazione specifica, da cui quella dipende, che può essere sia secondo il numero delle perfezioni, sia secondo il grado.

[126] Cfr. J.-L. MARION, *Questions cartésiennes*…, pp. 50-51 che giustamente prende posizione contro la tesi per cui la quarta parte del *Discours* conterrebbe una metafisica perfettamente elaborata in ciò che concerne le prove dell'*esistenza* di Dio (F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique*…, 147).

[127] Nella misura in cui questa mancata elaborazione è, insieme, una mancata elaborazione della nozione di infinito, data la coincidenza che si vedrà teorizzata in *Meditatio III*, non si può considerare la sottodeterminazione dell'attributo dell'infinito nel *Discours* come dettata esclusivamente da motivi di esposizione letteraria per un pubblico non specialistico, come invece sosteneva, contro Marion, G. RODIS-LEWIS, *L'état*…, p. 112.

[128] *Secundae Responsiones*, AT VII 162, ll. 4-7.

[129] *Principia Philosophiae*, I, § 14 (AT VIII-1 10, ll. 5-6; ll. 16-17; l. 18); I, § 15 (AT VIII-1 10, l. 22); I, § 16 (AT VIII-1, l. 1); I, § 54 (AT VIII-1 26, ll. 7-8).

[130] Cfr. *Principia Philosophiae*, rispettivamente I, § 18 (AT VIII-1 11, ll. 27-28; 12, l. 4); I, § 20 (AT VIII-1 12, l. 30).

[131] Cfr. *Principia Philosophiae*, rispettivamente I, § 18 (AT VIII-1 12, l. 5); I, § 19 (AT VIII-1 12, l. 11); I, § 20 (AT VIII-1 12, l. 25).

[132] Cfr. *Principia Philosophiae*, I, § 22 (AT VIII-1 13, ll. 21-22, corsivo mio)

[133] Secondo l'avvertimento di Descartes medesimo, posto, negli *Specimina*, subito dopo l'indice: "Haec specimina Gallice a me scripta, & ante septem annos vulgata, paullo post ab amico in linguam Latinam versa fuere, ac versio, mihi tradita, ut quicquid in ea minus placeret, pro meo jure mutarem: Quod variis in locis feci". Per una breve introduzione alla problematica cfr. J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO, "Premessa"…, passim.

[134] *Discours de la méthode*, V (AT VI 43, ll. 7-8).

[135] *Dissertatio de methodo*, V: "Praeterea quaenam essent naturae leges ostendi; nulloque alio assumpto principio quo rationes meas stabilirem praeter infinitam Dei perfectionem, illas omnes demonstrare studui" (AT VI 564).

colloquio con Burman, esemplificherà la priorità dell'idea dell'infinito su quella del finito[136]: quasi una palinodia, criptica, rispetto al *Discours*, ma in piena conformità, sul piano dei contenuti, con le tesi delle *Meditationes*.

D'altro canto, a confermare il dato di un'assenza, prima delle *Meditationes*, di una determinazione dell'ente sommamente perfetto nel senso del grado intensivo della perfezione, sta un'altra, complementare, assenza: quella dell'utilizzazione della nozione di *defectus* per caratterizzare, per esclusione, la perfezione di Dio.

Non è che manchi in assoluto, nel *Discours*, un'accezione di *défaut* intesa nei termini di imperfezione intensiva: anzi, delle due sole occorrenze di questo lemma nella quarta parte del *Discours*, la prima è proprio nel senso di limitazione *nella perfezione*[137]. Mai, tuttavia, una tale nozione è utilizzata da Descartes nella determinazione della perfezione divina. Non solo, ma allorché, nel *Discours*, la caratterizzazione positiva di Dio secondo la pluralità delle perfezioni viene completata dal procedimento, tipico della teologia negativa, di rimozione, ciò che è escluso da Dio non è l'imperfezione nel grado, ma sono le singole imperfezioni:

Car, suiuant les raisonnemens que ie viens de faire, pour connoistre la nature de Dieu, autant que la miene en estoit capable, ie n'auois qu'a considérer de toutes les choses dont ie trouuois en moy quelque idée, si c'estois perfection, ou non, de les posseder, & j'estois assuré qu'aucune de celles *qui marquoient quelque imperfection*, n'estoit en luy, mais que toutes les autres y estoient[138].

La si trova bene, questa concezione nella versione francese delle *Meditationes*, con un calco esatto del testo del *Discours*:

...Ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces hautes perfections, dont notre esprit peut bien avoir quelque idée sans pourtant les comprendre toutes, qui n'est sujet à aucun défaut, et qui n'a rien de toutes les choses *qui marquent quelque imperfection*[139].

La si trova, appunto; ma proprio nel medesimo luogo in cui abbiamo visto essere reintrodotta, da parte di Descartes, la nozione estensiva di perfezione: un luogo, come si è visto, che, nelle *Meditationes*, segue la subordinazione, ormai avvenuta di questa stessa nozione a quella intensiva e che, quindi, va letto con tutto ciò che precede.

§ 3. Infinito e perfetto

È solo a questo punto, evidenziata la polivocità semantica dell'attributo della perfezione, che è possibile tentare una ricostruzione del pensiero cartesiano a proposito del rapporto dell'infinito col perfetto.

Un dato preliminare è, qui, da registrare, anzitutto: ciò che caratterizza in proprio *Meditatio III* è la presenza dell'attributo dell'infinito che, invece, rimpiazzato dal perfetto, scompare, sul piano lessicale, nella prova *a priori* dell'esistenza di *Meditatio V* [140].

La centralità dell'infinito è, per *Meditatio III*, fuori discussione. Per sottolinearla, basterà notare come la prima prova dell'esistenza di Dio si strutturi mediante un'operazione di *isolamento*. Descartes comincia con l'osservare che è la considerazione di *tutti* gli attributi di Dio che conduce alla sua esistenza[141] ma, immediatamente dopo, è al solo attributo dell'infinito che viene applicato il principio di causalità su cui ruota la dimostrazione:

Nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quòd sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cùm sit finitus, nisi ab aliquâ substantiâ, quae revera esset infinita, procederet[142].

La consistente presenza lessicale del termine si accompagna[143], come nel caso di *perfectus*, alla sua centralità teorica. In questo senso, *Meditatio III* si caratterizza per una *compresenza* dell'attributo del perfetto e dell'infinito; il che impone l'interrogativo sulla natura del loro rapporto.

---

[136] *Descartes et Burman* (AT V 153).

[137] *Discours de la métode*, IV : "Pour ce qui est des pensées que i'auois de plusieurs autres choses hors de moy, comme du ciel, de la terre, de la lumiere, de la chaleur, & de mille autres, je n'estois point tant en peine de sçauoir d'où elles venoient, a cause que, ne remarquant rien en elles qui me semblast les rendre superieures à moy, ie pouuois croyre que, si elles estoient vrayes, c'estoient des dependances de ma nature, en tant qu'elle auoit quelque perfection; & si elles ne l'estoient pas, que ie les tenois du neant, c'est-à-dire, qu'elles estoient en moy, pourceque i'auois du defaut" (AT VI 34, ll. 1-12). La seconda occorrenza, invece, è chiaramente sinonima di imperfezione singola: "La dependance est manifestement un defaut" (*Discours de la méthode*, IV, AT VI 35, l. 26).

[138] *Discours de la méthode*, VI (AT VI 35, ll. 7-14, corsivo mio).

[139] *Méditations*, III (AT IX 41, corsivo mio).

[140] Cfr. J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première...*, p. 311 ; J.-L. MARION, *Sur le prisme...*, p. 270.

[141] *Meditatio III*: "Quae sane omnia talia sunt ut, quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videtur" (AT VII 45, ll. 14-16).

[142] *Meditatio III*, AT VII 45, ll. 19-22.

[143] Cfr., *infra*, Appendice II.

Per cominciare, tuttavia, occorrerà osservare come l'attributo della perfezione goda, rispetto a quello dell'infinito, almeno di un privilegio, che si evidenzia nel modo in cui l'attributo dell'infinito entra in gioco, in *Meditatio III*: le sue prime occorrenze (nelle due definizioni di Dio che Descartes dà, nel corso della prima dimostrazione dell'esistenza di Dio, a distanza di poche pagine[144]) non sono preparate da alcuna definizione preliminare. Ci si trova, con ciò, sul piano testuale, di fronte ad una situazione asimmetrica: Descartes, mentre caratterizza Dio come perfetto dopo aver definito la *perfectio* in generale, lo afferma come infinito senza averne fornito alcuna definizione preliminare dell'infinità. La prima prova dell'esistenza di Dio si regge, così, su un attributo che viene utilizzato senza, almeno apparentemente, essere stato definito.

Si tratta di un dato che, almeno in prima istanza, potrebbe essere pacificamente ricondotto alla stessa *ratio demonstrandi* delle *Meditationes* che, come Descartes spiegherà nelle *Secundae Responsiones*, è *per synthesim* e, in quanto tale, non richiede un corpo preliminare di definizioni, appunto, oltre che di assiomi, teoremi e così via; che è ciò che caratterizza, invece, l'esposizione *per analysim*[145].

Ma c'è anche un'altra lettura possibile, in cui si mostri come tale asimmetria, senz'altro non pacifica, se effettivamente presente, sia, invece, solo apparente. Una tale lettura può, più in particolare, configurarsi secondo la seguente ipotesi ermeneutica: ciò che caratterizza in proprio *Meditatio III* è l'affermazione di un'identità tra perfetto ed infinito, alla cui luce l'assenza di una definizione preliminare di infinito si giustifica con un'effettiva, precedente, determinazione del suo equivalente, e cioè il perfetto. Il problema, però, sta tutto, nel mostrare che in *Meditatio III* si dia effettivamente una tale identità.

Il seguito immediato del testo, in cui si è visto Descartes isolare l'attributo dell'infinito (si tratta della risposta ad una duplice obiezione che, in realtà, costituisce una fondazione concettualmente preliminare, anche se topologicamente successiva, dell'idea di Dio), fornisce già, in questo senso, un'indicazione precisa. Esso è scandito da una duplice operazione.

1) C'è, anzitutto, l'applicazione della nozione di *realitas* alla sostanza infinita:

Manifeste intelligo plus realitatis esse in substantiâ infinitâ quàm in finitâ[146].

Si noti: non si ha, qui, semplicemente, l'inscrizione di Dio all'interno della dimensione della realtà; si ha l'inscrizione di Dio *in quanto infinito* all'interno di siffatta dimensione. Certamente, con l'iscrizione dell'infinito nell'orizzonte della *realitas* e, per conseguenza, dell'*entitas* (ciò che permette di pensarlo come *res*[147] e, appunto, come *ens*[148], oltre che come *esse*[149]), non è posta, anche, l'identificazione dell'infinito con la realtà (col grado massimo di realtà) e con la perfezione (al grado massimo); e, tuttavia, se è proprio *in quanto alla sostanza infinita applico la nozione di realtà* (dunque di *perfezione*) che io posso dimostrare che essa non proviene dall'*ego*, devo concludere l'*appartenenza* dell'infinità alla dimensione della *realitas*. Questa appartenenza, in se stessa solo implicita, emerge in controluce ad una procedura argomentativa che è centrale, in *Meditatio III*, ed adottata sistematicamente sino alla conclusione della prima prova dell'esistenza di Dio: a partire dall'esplicitazione di proprietà dell'infinito in quanto *ideato* il meditante dimostra proprietà dell'infinito in quanto *idea*[150]; nel caso specifico, il meditante dimostra che l'idea dell'infinito non proviene dall'*ego* (proprietà che, dunque, riguarda l'infinito in quanto idea) attraverso la proprietà (contenuta nell'infinito in quanto ideato) della (somma) perfezione o realtà. È così che, già a partire da AT VII 45, l. 26 ("manifeste intelligo…"), la perfezione, ancorché non identificata formalmente all'infinito[151], entra a costituirne il contenuto obiettivo.

2) C'è, in secondo luogo, poco dopo questo "manifeste intelligo", la comparsa del sintagma *summe perfectus & infinitus* (AT VII 46, ll. 11-12), dove l'assimilazione dei due attributi, seppur ancora giustapposti, esprime l'inscrizione dell'infinito all'interno della dimensione della *realitas*: se, infatti, si applica all'infinito la categoria della *realitas*, ad esso potrà essere attribuita anche quella di *perfectio* poiché è proprio dalla *realitas* che quest'ultima resta definita; ed è in questo senso, nel senso cioè di un'appartenenza dell'infinito alla dimensione

---

[144] Cfr. *Meditatio III*, AT VII 40, l. 17; rispettivamente, p. 45, ll. 11-12.

[145] *Secundae Responsiones*, AT VII 155, l. 21 – 156, l. 16.

[146] *Meditatio III* (AT VII 45, ll. 26-27).

[147] Cfr., inoltre, *Tertiae Responsiones*: "Si detur substantia infinita & independens, est magis res quàm finita & dependens" (AT VII 185, ll. 25-27).

[148] Cfr. *Meditatio III* (AT VII 46, ll. 11-12); *Quintae Responsiones* (AT VII 46, ll. 11-12). Secondo A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis…*, p. 171, nonostante questa inscrizione di Dio nella dimensione dell'ente, il concetto di ente non garantirebbe, per Descartes, l'accesso alla dottrina di Dio.

[149] Cfr. *Descartes a Clerselier*, 23 avril 1649: "De cela seul que je conçois l'*estre* ou *ce qui est*, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'*estre* infini que je conçois" (AT V 356, ll. 9-10) ; " ...l'idée de l'infini, comprenant tout l'estre... " (l. 17). Sull'identificazione di Dio con l'essere cfr., naturamente, *Quintae Responsiones*: "Deus est suum esse" (AT VII 383, ll. 13-15) e, poi, in risposta alle obiezioni dell'Hyperaspistes, che aveva chiesto spiegazioni su quel "suum" (*X à Descartes*, juillet 1641, AT VII 410, ll. 14-17), cfr. *Descartes à X* ***, août 1641 (AT VII 433, ll. 9-13).

[150] La terminologia *idea/ ideato* non è affatto nuova fra gli interpreti cartesiani: in questo senso la usa J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil…*, p. 144.

[151] Come riconosciuto, giustamente, anche da chi insiste particolarmente sulla quantità di evidenza testuale a favore dell'identità fra infinito e perfetto, come A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis…*: "Eine ausdrückliche *Ableitung* der Vollkommenheit aus der Unendllichkeit liegt hier augenscheinlich nicth vor"(p. 236).

della *perfectio*, che va intesa l'introduzione del sintagma *summe perfectus & infinitus*, in cui l'assimilazione dei due attributi, lungi dall'essere ingiustificata è, al contrario, rigorosamente preparata dalle pagine che la precedono e la rendono intelligibile.

Così, il lettore delle *Meditationes*, al momento della comparsa del sintagma suddetto, ha in mano tutti gli strumenti per leggervi un'effettiva assimilazione, il cui senso è ancora da chiarire, lasciato, qui, ancora indeterminato, al di sotto della giustapposizione dei due attributi, ma che, nondimeno, è tale da poter essere inquadrata senza ambiguità, una volta posta alla convergenza dei due elementi in precedenza enuncleati: da un alto, la definizione del perfetto nei termini della realtà; dall'altro lato, l'inscrizione dell'infinito nella dimensione della *realitas*.

La chiarificazione del senso di questa inscrizione, dunque del rapporto che lega, nel pensiero cartesiano, l'infinito al perfetto, è una delle funzioni principali delle riflessioni che vanno, in AT VII, da 45, l. 23 a 47, l. 23.

All'ermeneutica di queste pagine si impone, anzitutto, la considerazione di un dato già acquisito: la polivocità della nozione di *perfezione* divina, quale si dispiega, in *Meditatio III*, attraverso una rigorosa sequenza di progressiva chiarificazione semantica. In quest'ottica, il problema del rapporto tra infinito e perfetto si specifica come il problema del rapporto tra la nozione di infinito e le tre caratterizzazioni entro cui si articola, come si è visto, la nozione di perfezione.

Qui, un altro dato, ancora da verificare, si impone: al processo costitutito dalla determinazione, in tre tappe, della nozione di *ens perfectum* si affianca, nella prima prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio III*, un altro processo: la determinazione, anch'essa in tre tappe, della nozione di *ens infinitum*. L'idea dell'infinito, in effetti, viene successivamente caratterizzata come:

1) *Vera idea*, ossia non ricavata per negazione a partire dal finito (AT VII 45, l. 23 – 46, l. 4);
2) *Idea vera*, ossia non materialmente falsa (AT VII 46, ll. 5-28);
3) *Idea vera* e non fattizia, ossia non prodotta da me (AT VII 46, l. 29 – 47, l. 23);

Si tratta di due processi che si collocano, comunque, su un piano differente. Infatti, mentre la determinazione dell'idea del *perfectus* è scandita dall'individuazione di proprietà[152] che ne costituiscono la realtà obiettiva, la determinazione dell'idea di *ens nfinitum*, per quanto legata alla dimensione della realtà obiettiva dell'idea (ché è appunto questa la prospettiva che *Meditatio III* ha ormai instaurato[153]), considera questa stesso contenuto oggettivo nella sua relazione con l'atto percettivo (realtà formale dell'idea). Così, mentre nel primo caso vengono individuate proprietà che costituiscono la realtà obiettiva dell'idea (di perfezione), nel secondo caso vengono individuate proprietà dotate di uno statuto epistemico complesso che competono, sì, alla realtà obiettiva dell'idea di infinito, ma non la costituiscono. Quando, cioè, il meditante dice che l'idea dell'infinito è: 1) una *vera idea*, ossia non ricavata per negazione, 2) un'*idea vera*, ossia non materialmente, falsa, 3) un'idea non fattizia; quando dice ciò, appunto, egli individua delle proprietà che *sono godute* dalla realtà obiettiva di tale idea, ma non sono a loro volta costitutive di questo contenuto obiettivo e, quindi, *hanno* in se stesse una realtà formale.

Così, i due gruppi di proprietà individuate dai due processi in *Meditatio III* competono entrambi alla realtà obiettiva dell'idea: però, mentre nel primo caso tali proprietà hanno esse stesse un *modus essendi objectivus*, in quanto in qualche modo costitutive del contenuto rappresentativo dell'idea, nel secondo caso esse hanno un *modus essendi formalis*, che non costituisce quel contenuto, pur essendone inseparabile[154]. Caratterizzerò questi due gruppi di proprietà, secondo il lessico, sopra introdotto, come proprietà dell'*ideato* e proprietà

---

[152] "Proprietà" non è sinonimo, qui, di attributo, ma è in qualche modo sinomimo di "caratterizzazione"; caratterizzazione a partire dalla quale possono essere esplicitati differenti attributi; ad esempio, a partire dalla definizione di Dio come *ens summe perfectum* secondo la pluralità delle perfezioni può essere esplicitato l'attributo dell'esistenza, secondo il procedimento che Descartes teorizzerà con Gassendi, (*Quintae Responsiones*, AT VII 371, ll. 8-26; su cui cfr., infra, Parte II, Cap. 3), accuratamente da distinguere, dunque, da quello che definisco in termini di "individuazione di proprietà". Quel che complica le cose, però, è che, come si vedrà, il procedimento descritto da Descartes a Gassendi si attua già in *Meditatio III*, e proprio all'interno della seconda delle tre proprietà individuate da Descartes come caratterizzante il *perfectum*; ossia, appunto, la nozione di Dio come *ens summe perfectum* secondo la pluralità delle perfezioni.

[153] Con l'abbandono della via dell'origine delle idee (AT VII 40, ll. 5 ss.). Naturalmente, non è che Descartes lasci cadere, successivamente, questa tripartizione, ma è che, una volta introdotta la nozione di realtà obiettiva, il problema dell'origine è inseparabile da quello del valore obiettivo dell'idea: cfr. M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre…*, I, pp. 173 ss.

[154] Quanto alla proprietà della falsità materiale, va peraltro registrata, nelle *Quartae Responsiones*, una palinodia, da parte di Descartes, rispetto alle *Meditationes*: mentre, infatti, in *Meditatio III* la falsità materiale riguarda la realtà obiettiva dell'idea (*Meditatio III*, AT VII 43, ll. 24-30), nelle *Quartae Responsiones* (AT VII 232, ll. 8-12), la falsità materiale passerà dal lato del contenuto rappresentativo, a quello dell'atto del pensiero, come mostrato da E. SCRIBANO, *Descartes et les fausses…*, pp. 266-267. Nel caso di cui qui è questione, comunque, la palinodia relativa alla falsità materiale lascia intatta l'opposizione fra un gruppo di proprietà che costituisce il contenuto obiettivo dell'idea ed un gruppo di proprietà che, invece, non lo costituisce; si tratterà solo di distinguere ulteriormente, all'interno di questo gruppo, tra proprietà che, pur avendo un *modus essendi formalis*, sono comunque godute dalla realtà obiettiva (come, appunto, la falsità materiale in *Meditatio III*) e proprietà, invece, che si risolvono interamente sul piano della *realitas formalis* (come, appunto, la falsità materiale in *Meditatio IV*).

dell'*idea*[155], indicandole, rispettivamente, con p^1 e p^2.

Ora, fra i due processi, quello della chiarificazione delle p^1 della nozione di perfezione, e quello della chiarificazione delle p^2 della nozione di infinito, emerge una precisa corrispondenza topologica:

A. La determinazione di Dio come *ens perfectior* è data in corrispondenza della risposta all'obiezione per cui l'idea dell'infinito non è una *vera idea*: "Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam…" (AT VII 45, l. 23-25);

B. La determinazione di Dio come *ens summe perfectum* in quanto contenente la massima pluralità di perfezioni pensabile in modo chiaro e distinto è data in corrispondenza della risposta all'obiezione per cui l'idea dell'infinito non è un'*idea vera*: "Nec dici potest hanc fortem ideam Dei materialiter falsam esse" (AT VII 46, ll. 5-6);

C. La determinazione di Dio come *ens summe perfectum* in quanto contenente il grado massimo di perfezione è data in corrispondenza all'obiezione che l'idea di Dio, per quanto vera, sia prodotta dall'*ego*, dunque fattizia (AT VII 46, l. 29 – 47, l. 23).

Si assiste così, in *Meditatio III*, ad un rigoroso parallelismo topologico tra due processi di slittamento semantico concettualmente eterogenei: l'individuazione delle tre p^1 della nozione di perfezione e l'esplicitazione delle tre p^2 della nozione di infinito.

Il parallelismo topologico rivela, al di sotto dell'eterogeneità concettuale, una precisa convergenza teorica. In effetti, per dimostrare le tre p^2 dell'idea dell'infinito, Descartes deve esplicitare, e di fatto esplicita, tre p^1 dell'infinito stesso; è, infatti, facendo leva su queste ultime che egli può rispondere alle tre obiezioni suddette e, con ciò, individuare le p^1 dell'infinito. Descartes, cioè, si appoggia sulle proprietà dell'infinito in quanto ideato per determinare delle proprietà dell'infinito in quanto idea; così, le tre p^2 dell'infinito sono dimostrate a partire dall'esplicitazione, da parte di Descartes delle tre p^1 dell'infinito. Ossia: *l'articolazione semantica dell'infinito in quanto ideato fonda l'articolazione semantica dell'infinito in quanto idea.*

Ma, come dovrò mostrare subito, le proprietà che esplicitano, nel procedimento seguito da Descartes, il contenuto obiettivo dell'infinito sono esattamente le tre proprietà entro cui si articola lo slittamento semantico, che si è visto, della nozione di perfezione. Ossia: *le p^2 dell'idea di infinito sono esplicitate, da Descartes, attraverso una chiarificazione del suo contenuto obiettivo nei termini delle tre determinazioni entro cui si sviluppa, in* Meditatio III, *la nozione di perfezione.*

Si tratta, allora, di analizzare i singoli momenti entro cui questa chiarificazione si attua, al fine di verificare codesta ipotesi e di mostrare in che misura il contenuto della perfezione coincida con quello dell'infinito.

A) AT VII 45, l. 23 – 46, l. 4

La prima obiezione cui Descartes sottopone l'idea dell'infinito è che non sia una *vera idea*. *Vera idea* è l'espressione con cui Descartes designa una percezione non ottenuta per negazione. Nell'ottica dell'obiezione che il meditante muove a se stesso, l'infinito non sarebbe, appunto, una *vera idea* perché percepito per negazione dal finito; è in questo modo, e cioè attraverso una negazione, nel caso specifico quella del moto e della luce, che sono percepite la quiete e, rispettivamente, le tenebre. A questa obiezione Descartes risponde che l'infinito è percepito attraverso una vera idea perché io percepisco più realtà che nella sostanza infinita che in quella finita, ragion per cui la percezione dell'infinito, cioè di Dio, precede la percezione di me stesso:

> Nec putare debeo me non percipere *infinitum* per veram ideam, sed tantùm per negationem finiti, ut percipio quietem & tenebras per negationem motûs & lucis; nam contrà manifeste intelligo plus *realitatis* esse in substantiâ infinitâ quàm in finitâ[156].

In questo modo, una certa proprietà dell'infinito in quanto idea (la proprietà per cui la percezione dell'infinito è una *vera* idea, ossia non ricavata per negazione) è dimostrata attraverso un'altra proprietà dell'infinito in quanto ideato; questa proprietà è la maggior quantità di realtà (*plus realitatis*); per conseguenza, la realtà e, con essa, la perfezione, entra a costituire il *contenuto obiettivo* dell'idea di infinito come condizione di possibilità di una sua p^1.

Questa appartenenza, già rilevata, dell'infinito alla dimensione della perfezione e della realtà viene ribadita da Descartes, subito di seguito, a fondamento della tesi della priorità dell'idea dell'infinito. Si tratta,

---

[155] Contro l'attribuzione, a Descartes, di una tale distinzione di proprietà si può obiettare, fra l'altro, che essa presuppone la risoluzione di un problema interpretativo indecidibile sulla base dell'evidenza testuale, e cioè quello relativo alla realtà obiettiva delle idee materialmente false; problema che, dopo Malebranche, ancora trova fra loro discordi gli interpreti, divisi fra chi riconosca una realtà obiettiva ad ogni idea (cfr., dopo, M. GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre…*, I, pp. 216-221, L. ALANEN, *Une certaine fausseté…*, p. 214, M. BEYSSADE, *Réponse a Lilli Alanen…*, p. 243) e chi, invece, la neghi alle idee materialmente false (cfr., dopo M. WILSON, *Descartes…*, p. 111, C. NORMORE, *Meaning and Objective Being…*, p. 230). Neanche tale indecidibilità, comunque, mi sembra intaccare l'interpretazione da me qui proposta, in cui la distinzione fra p^1 e p^2 è introdotta solo per quel che riguarda una specifica idea, quella di Dio. Peraltro, nel frattempo, va registrata la palinodia della stessa M. WILSON, *Descartes on the Representationality of Sensation*, ora in *Ideas and Mechanism…*, pp. 69-83.

[156] *Meditatio III*, AT VII 45, ll. 23-27 (corsivo mio).

ancora una volta, della dimostrazione di una proprietà dell'infinito in quanto idea, ossia di una p^2; si tratta, più precisamente, di una specificazione della p^2 sopra individuata, e cioè la proprietà, posseduta dall'infinito, di essere una *vera idea* e, dunque, di non essere formata a partire dal finito. Questa proprietà, come si diceva, viene ora specificata dalla nota di *precedere* addirittura l'idea del finito: la percezione dell'infinito non solo è una vera idea, ma antecede l'idea del finito. E anche questa nota ulteriore è dimostrata attraverso l'esplicitazione di quel particolare contenuto obiettivo dell'idea di infinito che è la *realitas*, come suggerisce quel *ac proinde* (AT VII 45, l. 27-28) che sancisce la continuità tematica con quanto sostenuto sopra. Intendo, aveva appunto detto Descartes, più realtà nell'infinito che nel finito; e quindi, egli conclude,

Priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quàm finiti, hoc est Dei quàm me ipsius[157].

Così, subito dopo aver aplicato, come visto, la nozione di realtà a Dio e, su di essa, affermato l'idea di Dio come *vera idea*, Descartes compie un passo ulteriore: non solo quella di Dio è una *vera idea*, e cioè non ricavata per negazione da quella del finito; ma, addirittura, in qualche modo, l'idea dell'infinito *precede* quella del finito[158]. Descartes, dunque, fonda quell'ulteriore p^2 dell'infinito che è la priorità sul finito attraverso l'esplicitazione del suo contenuto obiettivo nei termini di *realitas*: col che è ribadita l'appartenenza dell'infinito alla dimensione della *realitas*.

Con essa, è ribadita anche l'appartenenza dell'infinito alla dimensione della *perfectio*. Il seguito del testo, in cui Descartes esplicita la sua argomentazione a fondamento della priorità dell'idea dell'infinito è, in effetti, un'*esemplificazione* della priorità della *realitas* nei termini di una priorità della *perfectio*; esplicitazione che Descartes non ha neppur bisogno di giustificare, data l'identità, già stabilita, fra realtà e perfezione. Dice Descartes, dunque, che io non potrei intendere di dubitare o di desiderare, ossia non potrei intendere che a me manca qualcosa, se non avessi l'idea di un ente più perfetto di me:

Quâ enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem ?[159]

Così, la priorità formale dell'idea dell'infinito sul finito diviene, sul piano del contenuto obiettivo, la priorità del più perfetto sul meno perfetto. Il contenuto obiettivo dell'idea dell'infinito può giustificare la p^2 di cui qui è questione solo specificandosi secondo la dimensione della *perfectio*; e, per questo, la *perfectio* diviene costitutiva dell'infinito in quanto ideato a titolo di condizione di possibilità dell'infinito in quanto idea (e sarà ulteriormente indicativo, in questo contesto, inistere su quel sostantivo, *defectus*, che nel corso delle *Meditationes* Descartes definisce sempre nei termini di una limitazione nella perfezione[160]).

È importante, però, precisare che, con ciò, non si è ancora in presenza di una identificazione *formale* dell'infinito al perfetto. Descartes non sta affermando che la percezione dell'infinito precede quella del finito perché l'infinito *coincide* col sommamente perfetto (o più perfetto, come Descartes si limita a dire qui). Per trarre una tale conseguenza non è necessario che l'infinito coincida col perfetto, ma è sufficiente che esso faccia parte del suo contenuto obiettivo.

Quel che, sinora, Descartes ha dimostrato è solo l'appartenenza dell'infinito alla dimensione della *realitas* e del *perfectum*. Del resto neppure si è di fronte ad una caratterizzazione definitiva del perfetto stesso, ancora fermo alla determinazione provvisoria di *perfectius*. Su questo aspetto puntò Gassendi, nella *Disquisitio*, per smontare il ragionamento con cui Descartes avrebbe dimostrato di possedere l'idea di un ente infinito: "Hoc modo videbaris ratiocinatus: *Si sit in me Idea entis perfectioris, ex cujus comparatione defectus meos intelligam, est in me Idea Entis infiniti*…Quasi inter te, ac Ens infinitum nulli essent gradii intermedii, essesque uno minor Jove"[161]. Descartes, che su questo punto, già toccato da Gassendi nelle *Objectiones*[162], aveva lasciato senza risposta l'interlocutore, tornato alla carica[163], nell'edizione francese delle *Méditations*, osserverà che, sì, la sua

---

[157] *Meditatio III*, AT VII 45, ll. 28-29. Presupposto dell'argomentazione di Descartes, in questo passaggio dalla priorità obiettiva alla priorità formale dell'idea di Dio è la tesi dell'accessibilità, all'ego, del *modus essendi objectivus* di Dio (ma, su ciò, cfr., *infra*, cap. 3). Fa problema, invece, il passaggio dalla tesi per cui io formo l'idea del finito *attraverso* l'idea dell'infinito alla tesi per cui l'idea dell'infinito *precede* quella del finito: è sufficiente, si è infatti sostenuto, che essa sia simultanea (obiezione, proposta, fra gli interpreti moderni, da A. KENNY, *Descartes*…, p. 136 e, in altri termini, da J.-L. CHEDIN, *La relation du fini* …, pp. 354-355).

[158] In questo modo, è l'idea del finito ad essere negativa, ossia conosciuta per limitazione del finito, come sottolineato da J. LAPORTE, *Le rationalisme*…, p. 121, che si richiamava, giustamente, alla lettera di *Descartes à Clerselier*, 23 avril 1649: "Afin que je puisse concevoir un estre *fini*, il faut que je retranche quelque chose de cette notion generale de l'estre, laquelle par consequent doit preceder" (AT V 356, ll. 12-14). Sulla negatività del finito cfr., *infra*, Cap. 3.

[159] *Meditatio III*, AT VII 45, l. 30 – 46, l. 4.

[160] Cfr., ad esempio, *Secundae Responsiones*: "…Defectum sive perfectionis limitationem…" (AT VII 162, l. 6).

[161] P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica*, Contra Med. III, Dubium VIII, Instantia I, p. 325.

[162] *Objectiones Quintae* (AT VII 297, l. 25 – 298, l. 26).

[163] P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica*, Contra Med. III, Dubium VIII, Instantia I: "Quam subtiliter etiam consequenter elaberis, dissimulasque vim argumenti, seu modum illum, quo objeci esse in te posse Ideam Entis infiniti"

dimostrazione dell'esistenza di Dio si costituiva in base ad una deduzione da quella premessa, ma non senza che ad essa fosse stata aggiunta anche *quelque autre chose*:

Quand ils disent *que, de ce que ie reconnois en moy quelque imperfection, il n'ensuit pas que Dieu soit*, ils ne prouvent rien ; car ie ne l'ay pas immediatement déduit de cela seul, & ilsm me font seulement souuenir de l'artifice de cét Auteur, qui a coustume de tronquer mes raisons & n'en raporter que quelque parties, pour les faire paroistre imparfaites[164].

B) AT VII 46, ll. 5-28

La seconda obiezione cui il meditante sottopone l'idea dell'infinito è che essa non sia un'*idea vera*. Ed è qui che entra in gioco la nozione di Dio come *ens summe perfectum*: entra in gioco, è noto, nel sintagma *ens summe perfectum & infinitum*. Lungi dall'essere materialmente falsa, l'idea di Dio, in quanto sommamente chiara e distinta e contenente più realtà obiettiva di ogni altra, è la più vera:

Nec dici potest hanc forte ideam Dei materialiter falsam esse, ideoque a nihilo esse posse, ut paulo ante de ideis caloris, & frigoris, & similium, animadverti; nam contrà, cùm maxime clara & distincta sit, & plus realitatis objectivae quàm ulla alia contineat, nulla est per se magis vera, nec in quâ minor falsitatis suspicio reperiatur.[165].

Il motivo per cui l'idea di Dio è materialmente vera è che non si può fingere che non rappresenti nulla di reale (Descartes, naturalmente, presuppone qui la definizione della falsità materiale come quella che compete all'idea che rappresenta una *non rem tanquam rem*[166]):

Est, inquam, haec idea entis summe perfecti & infiniti maxime vera; nam quamvis forte fingi possit tale ens non existere, non tamen fingi potest ejus ideam nihil reale mihi exhibere, ut de ideâ frigoris ante dixi[167].

A rigore, Descartes avrebbe dovuto giustificare la propria asserzione, e cioè che l'idea di Dio è massimamente vera, facendo leva non, semplicemente, sul fatto che essa esibisce qualcosa di reale, ma sul fatto che essa esibisce *tutto* ciò che percepisco come reale.

Ma ciò è quello che, in certa misura, egli fa subito dopo, a giustificare, stavolta, l'asserzione che l'idea di Dio, ossia della sostanza infinita, è la più chiara e distinta. L'idea di Dio è la più chiara e distinta perché in essa è contenuto tutto ciò che percepisco come reale e vero e tale da includere perfezione:

Est etiam maxime clara & distincta; nam quicquid clare & distincte percipio, quod est reale & verum, & quod perfectionem aliquam importat, totum in eâ continetur[168].

Il fatto che l'idea di Dio sia quella che mi rappresenta tutto ciò che è reale e vero ed include perfezione fonda la sua massima chiarezza perché un'idea è tanto più evidente quanti più attributi sono percepiti in essa in modo chiaro e distinto[169]; il fatto che, in un'idea, la quantità di realtà fondi anche la sua massima distinzione è dedotto senz'altro dal fatto che più cose vi percepisco, più essa si distingue dalle altre[170].

Quello su cui è necessario soffermarsi ora, comunque, è il motivo per cui, secondo Descartes, l'idea di Dio, ossia della sostanza infinita, è quella che mi rappresenta più realtà: ed il motivo è che essa mi rappresenta tutto ciò che percepisco chiaramente come reale e tale da includere qualche perfezione. Ciò che Descartes ripeterà subito dopo:

Sufficit hoc ipsum [*sc.*, l'incomprensibilità dell'infinito] intelligere, ac judicare, illa omnia quae clare percipio, & perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quae in me sunt maxime vera, & maxime clara & distincta[171].

Dunque, in questo passaggio, una medesima tesi, quella dell'idea di Dio come ente sommamente perfetto in quanto include il massimo numero di perfezioni possibili fonda le altre due tesi, evidentemente equipollenti, della somma verità e della somma chiarezza e distinzione dell'idea di Dio: la somma perfezione di Dio, nella sua accezione estensiva, fonda la tesi della chiarezza e distinzione e la tesi della verità materiale

---

(p. 325). Ma l'obiezione di Gassendi procedeva per esempi, ed a questi soltanto si era limitato a rispondere Descartes (AT VII 369, ll. 2-5).

[164] *Sur le Cinquiémes Objections* (AT IX 211, ll. 7-14).

[165] *Meditatio III*, AT VII 46, ll. 5-11.

[166] *Meditatio III* (AT VII 43, ll. 28-30).

[167] *Meditatio III*, AT VII 46, ll. 11-15.

[168] *Meditatio III*, AT VII 46, ll. 15-18.

[169] Come Descartes chiarirà nelle *Quintae Responsiones*: "Quo plura alicujus substantiae attributa cognoscamus, eo perfectius ejus naturam intelligamus" (AT VII 360, ll. 5-6). Sulla questione, comunque, cfr., *infra*, Parte II, Cap. 3.

[170] Seguo qui l'interpretazione di A. GEWIRTH, *Clearness and Distinctness*…, p. 193.

[171] *Meditatio III* (AT VII 46, ll. 23-28).

dell'idea dell'infinito.

Così, ancora, una volta, una determinata p^2 dell'infinito (in questo caso la verità materiale) è dimostrata attraverso la determinazione di una sua p^1, ossia attraverso una proprietà costitutiva del suo contenuto obiettivo; e questo contenuto risulta, ancora, esprimibile nei termini della *perfectio*, nel caso specifico la contenenza di *innumera perfectiones*.

E, ancora una volta, non si è di fronte ad un'identificazione *formale* dell'infinito al perfetto: la contenenza della pluralità di perfezioni (che è lo stadio cui ora il meditante è giunto, nella chiarificazione della nozione dell'*ens perfectum*) fonda la verità dell'idea dell'infinito in quanto entra, sì, a costituirne il contenuto; tuttavia, qui, è ancora lasciato *indeterminato* il modo in cui essa si rapporta alla totalità di questo contenuto; l'ipotesi che essa ne costituisca il fondamento ultimo non viene neppure percorsa, né può esserlo, ché la pluralità delle perfezioni è posta a fondamento dell'infinito in quanto idea, ma non dell'infinito in quanto ideato. D'altro canto, ancora, siffatta pluralità non costituisce, come si è veduto, neppure la determinazione ultima della nozione di ente sommamente perfetto.

C) AT VII 46, l. 29 – 47, l. 23

La risposta alla terza obiezione mossa contro l'idea dell'infinito evidenzia un'ulteriore, definitiva, caratterizzazione della nozione di *ens perfectum*, una caratterizzazione in cui la pluralità numerica delle *perfectiones* è fondata sul grado intensivo della *perfectio*.

Descartes ha dimostrato non solo che l'idea dell'infinito è una *vera idea*, ma anche che essa è un'*idea vera*, ossia non materialmente falsa; eppure, è ancora possibile che, seppur materialmente vera, essa sia tuttavia fattizia, nel senso di essere prodotta dall'*ego*.

Si tratta di un punto essenziale, perché la tesi che tale idea non fosse prodotta dall'*ego* costituiva uno dei passaggi centrali, dal punto di vista argomentativo, della prova dell'esistenza di Dio[172]. A differenza delle due obiezioni precedenti, che di codesta prova mettono in questione il *dato* che ne costituisce il punto di partenza, l'idea di Dio (riducendola ad una negazione o dichiarandone la falsità materiale), questa terza obiezione colpisce esclusivamente l'*inferenza* da quel dato (la cui consistenza è stata ora, retrospettivamente, guadagnata dimostrando che quella di Dio è una *vera idea* ed è un'*idea vera*) ad una causa altra dall'*ego*.

La liceità di questo passaggio argomentativo è minacciata dall'emergente instabilità del principio su cui Descartes lo aveva fondato: che io, che sono una sostanza finita, non possa produrre l'idea di una sostanza infinita. Instabilità emergente non nel principio in se stesso, ma nella sua applicazione, poiché quel che si mette in questione è l'effettiva finitezza dell'*ego*. Si obietta, dunque, che è certamente vero che io sono in atto finito; resta, tuttavia, possibile che io sia, comunque, qualche cosa di più di ciò che intendo essere; è possibile, cioè, che in me esistano, in potenza, tutte le perfezioni che io attribuisco a Dio. Ad incoraggiare una tale ipotesi sta, da un lato, un'esperienza concreta[173], quella per cui la mia conoscenza aumenta progressivamente e, dall'altro lato, l'assenza di una ragione che induca a pensare che tale incremento non possa giungere all'infinito. Ora, se in me è possibile una conoscenza infinita, è anche possibile che, per mezzo di essa, io acquisisca anche le altre perfezioni di Dio, tanto più che sono già in potenza rispetto ad esse[174]. La logica dell'obiezione presuppone la validità della definizione dell'infinità secondo la pluralità delle perfezioni: l'infinità dell'*ego* coincide, qui, con l'acquisizione, ottenuta *per mezzo* di un'estensione della *cogitatio* "in infinitum", di tutte le altre perfezioni di Dio (*reliquae omnes perfectiones*). L'*ego*, cioè, sembra potersi appropriare della definizione di infinità avanzata in AT VII 46, ll. 5-28; donde la necessità, che subito si evidenzia nella risposta di Descartes, di un superamento di questa inadeguata nozione di infinità, in sé tale da *poter* non essere esclusiva di Dio.

Perché è appunto questo superamento che costituisce il contributo più significativo, per ciò che concerne la determinazione della natura di Dio, della risposta di Descartes. Questa si conclude senz'altro col riconoscimento dell'impossibilità della situazione teorica disegnata dall'obiezione: l'ente in potenza è, propriamente, nulla e, dunque, non può produrre nulla[175]; col che si esclude la pensabilità stessa di un ente

---

[172] *Meditatio III* (AT VII 45, ll. 19-22).

[173] Che è poi l'esperienza stessa del meditante. Più di un passaggio delle *Meditationes* si caratterizza come un prodotto della riflessione sulla propria meditazione: caso emblematico sarà, in *Meditatio IV* , la discussione della nozione di libertà, "autointerpretazione del metodo delle *Meditazioni*" (S. DI BELLA, *Meditazioni metafisiche…*, p. 130).

[174] *Meditatio III*: "Sed forte majus aliquid sum quàm ipse intelligam, omnesque illae perfectiones quas Deo tribuo, potentiâ quodammodo in me sunt, etiamsi nondum sese exerant, neque ad actum reducantur. Experior enim jam cognitionem meam paulatim augeri; nec video quid obstet quo minus ita magis & magis augeatur in infinitum, nec etiam cur, cognitione sic auctâ, non possim ejus ope reliquas omnes Dei perfectiones adipisci; nec denique cur potentia ad istas perfectiones, si jam in me est, non sufficiat ad illarum producendam" (AT VII 46, l. 29 – 47, l. 8).

[175] *Meditatio III*: "Ac denique percipio esse obiectivum ideae non a solo esse potentiali, quod proprie loquendo nihil est, sed tantummodo ab actuali sive formali posse produci" (AT VII 47, ll. 20-23). Che l'ente in potenza fosse, a rigore, non ente, era tesi tradizionale. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 2, ad 1um: "Quod enim secundum quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, idest actu"; *In Metaphysicorum*, Lib. V, lect. 9, n. 889: "Ens in potentia, est ens secundum quid tantum et imperfectum" (p. 238 col. 2). È forse un po' da sfumare, dunque, la rigida contrapposizione, su questo punto, fra il pensiero cartesiano e quello scolastico, sostenuta da H. GOUHIER, *La pensée métaphysique…*, p. 129; V. CARRAUD, *Descartes appartient-il…*, p. 157; Idem, *L'ontologie peut-elle…*, nota 69, pp. 33-34. Dopo

finito che possa acquisire quelle perfezioni che non possiede in atto. Ma, anche ammesso che una tale possibilità si realizzi, l'*ego* capace di aquisire tutte le perfezioni che competono a Dio non sarebbe, comunque, infinito; in questo senso, è la natura stessa di Dio, correttamente intesa, ad escludere una tale possibilità.

Descartes procede, in effetti, ad evidenziare la differenza che c'è fra questa eventuale infinità di cui, secondo la logica dell'obiezione, si approprierebbe l'*ego*, e l'infinità di Dio. Due sono le note proprie che caratterizzano quest'ultima: l'essere un'infinità in atto (ll. 10-14) e, inoltre, tale da non poter avere aggiunte alla sua perfezione (ll. 15-20).

In primo luogo, infatti, questo progressivo aumento della mia conoscenza implica la presenza, in me, di qualcosa che non è ancora in atto, ma in potenza e, dunque, è imperfetto. Invece, nell'idea di Dio non è contenuto alcunché di potenziale:

Ut verum sit cognitionem meam gradatim augeri, & multa in me esse potentiâ quae actu nondum sunt, nihil tamen horum ad ideam Dei pertinet, in quâ nempe nihil omnino est potentiale; namque hoc ipsum, gradatim augeri, certissimum est imperfectione argumentum[176].

Se sia la *cognitio*, considerata *rispetto* al termine cui il suo ipotizzato incremento può condurre, sia le altre perfezioni contenute nell'*ego*, sono in potenza, esse devono essere escluse da Dio, che è in atto. Pur prescindendo, comunque, dalla commistione con la potenza che la definisce in partenza, l'essere in atto che costituisce la *cognitio* umana nulla ha a che fare con l'atto che costituisce l'infinità di Dio: anche considerata nel suo termine finale, incrementata dalle perfezioni acquisite rispetto alle quali essa era in potenza, la *cognitio* umana resta afflitta dalla potenza, quella in cui essa si trova rispetto ad un atto ulteriore. Dio, invece, lo giudico come infinito in atto in modo che nulla può essere aggiunto alla sua perfezione:

Praeterea, etiamsi cognitio mea semper magis & magis augeatur, nihilominus intelligo nunquam illam idcirco fore actu infinitam, quia nunquam eo devenietur, ut majoris adhuc incrementi non sit capax; Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit[177].

Deus autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit (ll. 19-20). Affinché questa affermazione che Descartes ripeterà, più o meno negli stessi termini, a Gassendi – "[Deus] intelligitur…esse infinitus, atque infinito nihil majus esse potest" [178] - possa emergere in tutta la sua portata, occorre considerare unitariamente gli elementi che la compongono. Più volte la letteratura critica ha insistito su questo passaggio di *Meditatio III*, ma con approcci assai differenti e non sempre soddisfacenti: lo si è utilizzato spesso in modo unilaterale, per mettere in risalto, alternativamente, o l'attributo dell'infinità di Dio[179] o quello della perfezione divina[180]; e, anche nei rari casi in cui si è insistito, invece, sull'unità che esso afferma fra i due attributi[181], mai, a mio avviso, lo si è collocato alla convergenza del duplice processo di slittamento semantico che coinvolge, in *Meditatio III*, da un lato il contenuto dell'idea di perfezione e, dall'altro, il contenuto dell'idea di infinito.

La rilevanza di questo passaggio è triplice:

1) *Rilevanza topologica.* Esso si trova nell'ultima parte in assoluto della prima prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio III*; il passaggio alla seconda prova, in effetti, avverrà appena sei righe sotto (l. 26);

Tommaso, anche Suárez, in un passaggio cruciale, aveva sostenuto che l'ente in potenza è, in realtà, un nulla: "Quod addo, ut tollatur aequivocatio de entitate in potentia, quae *revera non est entitas, sed nihil*" (F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXXI, sect. 6, n. 13; *Opera Omnia* XXVI, p. 246 col.- 1, corsivo mio); "Esse in pura potentia in rigore significat privationem actualis existentiae; unde solum dicitur de eo, quod actu *nihil* est" (*Metaphysyicae Disputationes*, Disp. XIII, sect. 5, n. 12; p. 417 col. 2, corsivo mio). Non, dunque, sul piano *ontico*, nella riduzione dell'essere *in* potenza al non essere, ma sul piano della *funzione teorica*, nella complessiva inoperatività teorica delle nozioni di atto e potenza all'interno del *corpus* tutto cartesiano si dovrà collocare, su questo punto, il distacco di Descartes dalla tradizione scolastica. In questo senso, non andranno sovrastimati quei rari luoghi del *corpus* cartesiano in cui compare la terminologia tradizionale "atto-potenza". Questo vale, naturalmente, in primo luogo, sul piano della fisica: cfr., ora, D. DESCHENE, *Natural Philosophy*…, pp. 21-52; e, per l'irriducibilità della nozione cartesiana di tendenza al movimento alla nozione scolastica di potenza, T. L. PRENDERGAST, *Motion, Action*…, pp. 459-460. Ma vale anche per il piano metafisico, a partire da questo passaggio di *Meditatio III* (AT VII 46, l. 29 – 47, l. 8), contro cui metteva in guardia già L. LABERTHONNIÈRE, *Études sur Descartes*…, I, p. 201.

[176] *Meditatio III* (AT VII 47, ll. 9-14).

[177] *Meditatio III* (AT VII 47, ll. 15-20).

[178] *Quintae Responsiones* (AT VII 365, ll. 20-21).

[179] È il caso di J.-L. MARION, *Sur le prisme*…, p. 240 che, per sottolineare l'emergenza dell'attributo dell'infinito, che "définit Dieu comme tel", si richiama a questa asserzione di *Meditatio III* limitandosi a riportarne solo la prima parte, "...Deum autem judico esse actu infinitu", troncando la citazione alla l. 19, senza riportare il seguito, "...ut nihil ejus perfectioni addi possit" (ll. 19-20), che è quello dove Descartes lega l'infinito alla perfezione.

[180] È il caso di quegli interpreti che insistono sulla parentela tra Descartes ed Anselmo: cfr., fra gli altri, A. GALONNIER, *Descartes et Saint Anselme*…, p. 299; R. LAUTH, *Descartes' Konzeption*…, p. 84. Neppure accenna a questo passaggio, invece, J. E. GRACIA, *'A Supremely Great*…, passim, tutto concentrato com'è (ma non senza ragione) sulla contrapposizione tra la nozione anselmiana di ente di cui non se ne può pensare uno maggiore e la nozione cartesiana di ente sommamente perfetto.

[181] Cfr. K. P. WINKLER, *Descartes and the Names*..., p. 455; A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis*..., p. 236.

2) *Rilevanza lessicale.* Il passaggio contiene le ultime occorrenze, prima appunto del passaggio alla seconda prova, dei tre lemmi *Deus*, *infinitus*, *perfectio*: tre occorrenze, appunto, che, in due sole linee, si raccolgono insieme. L'impressione è che Descartes voglia ritornare un'ultima volta su di essi, tenendoli assieme per definirne i rapporti; e, così, all'indagine che, sinora, si era tutta mantenuta sul piano dell'*idea*[182], si sostituisce, ora, l'enfatizzazione della dimensione dell'atto giudicativo entro cui codesti rapporti si instaurano ("Deum …judico"[183]). E questi rapporti sembrano configurarsi nel senso dell'inseparabilità: alla mera giustapposizione presentata dall'espressione *summe perfectus & infinitus* si sostituisce, ora, il nesso espresso dalla correlativa "ita…ut".

3) *Rilevanza concettuale.* La pluralità delle perfezioni che, sino ad ora, aveva caratterizzato l'infinità divina, risulta tale da poter definire anche il finito se non ulteriormente determinata; donde la necessità di un ripensamento della nozione di infinito che lo svincoli dal piano della contenenza della pluralità delle perfezioni: Dio diviene infinito non solo in quanto codesta infinità contiene una pluralità; né solo in quanto codesta pluralità è una pluralità di perfezioni in atto; essa è infinita nel senso che nulla può essere aggiunto al suo grado di perfezione.

In tal modo, l'infinito come ideato in tanto esclude che l'infinito come idea possa essere fattizio in quanto si caratterizza come sommamente perfetto nel grado intensivo. Ancora una volta, una proprietà dell'infinito in quanto idea (p^2) viene dimostrata a partire da una proprietà dell'infinito in quanto ideato (p^1), in conformità alla procedura argomentativa applicata a partire da AT VII 45, l. 23. Ma, adesso, codesta procedura si sviluppa lungo coordinate più complesse: quella che è stata, sinora, la sua configurazione tipica (dimostrazione di p^2 a partire da p^1) si innesta, a sua volta, su una preliminare chiarificazione dell'infinito in quanto ideato. Il passaggio contiene, infatti, un elemento cui occorre dare la massima importanza: io non posso giudicare Dio come infinito *se non lo determino* come sommamente perfetto nel grado; infatti, senza determinare il contenuto obiettivo dell'idea dell'infinito secondo la perfezione somma nel grado, quell'idea non è più l'idea dell'infinito; e per questa ragione essa potrebbe essere fattizia; in altri termini, senza essere caratterizzato come sommamente perfetto, Dio non sarebbe veramente infinito. Ossia: *la perfezione diviene condizione di possibilità non più soltanto dell'infinito in quanto idea, ma anche dell'infinito in quanto ideato.* Col che si compie un passo avanti rispetto a quanto sostenuto prima: mentre finora, infatti, la perfezione (nelle due accezioni inadeguate che si è visto, intesa prima al comparativo *perfectior*, poi, al superlativo, *summe perfectus*, nel senso della contenenza della pluralità delle perfezioni) fondava, a titolo di proprietà dell'infinito in quanto ideato, le proprietà dell'infinito in quanto idea, ora essa (nell'accezione adeguata che si è visto, e cioè intensiva) continua sì a fondare le proprietà dell'infinito in quanto idea, ma attraverso la fondazione preliminare dell'infinito in quanto ideato. Ossia, la perfezione in tanto garantisce che l'idea di Dio non è fattizia in quanto garantisce che il suo contenuto obiettivo sia effettivamente infinito.

Anche prima di AT VII 47, ll. 19-20, naturalmente, la perfezione fa parte dell'infinito in quanto ideato: è in tal modo che Descartes può fondare le proprietà dell'infinito in quanto idea; in questa fondazione, tuttavia, sono lasciate *indeterminate* le modalità specifiche con cui la *perfectio* entra a costituire il contenuto obiettivo dell'idea dell'infinito; AT VII 47, ll. 19-20, invece, determina codeste modalità, dichiarando la perfezione come condizione di possibilità dell'infinito in quanto ideato. Certamente, cioè, già a partire da AT VII 45, l. 23 – 46, l. 4, per fondare le proprietà dell'infinito in quanto idea, il perfetto doveva far parte del contenuto dell'infinito in quanto ideato; ma restavano non chiariti, lì, i termini di tale inclusione; in questo senso, la giustapposizione emergente dall'espressione *summe perfectus et infinitus* denuncia l'indeterminazione del nesso interno fra i due attributi in questione; ora, invece, in AT VII 47, ll. 19-20, Descartes fa entrare il perfetto direttamente come condizione di possibilità dell'infinito in quanto ideato.

In questo modo, la perfezione non entra più, semplicemente, a far parte del contenuto dell'infinito, ma va a caratterizzarne il *costitutivo ultimo*: identificazione dell'infinito al perfetto.

Ora, la perfezione in tanto può espletare tale funzione in quanto è stata caratterizzata come perfezione somma nel grado: perché solo la perfezione come somma nel grado può garantire che le perfezioni divine siano veramente infinite. Ma, allora, è la somma perfezione a divenire il costitutivo ultimo dell'infinità in atto: identificazione dell'infinito alla somma perfezione.

---

[182] *Meditatio III*: "& sufficit me hoc ipsum intelligere, ac *judicare*, illa omnia quae clare percipio, & perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae *ignoro*, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quae in me sunt maxime vera, & maxime clara & distincta" (AT VII 46, ll. 23-28).

[183] Sul giudizio come attività che compone il semplice cfr. *Regulae ad directionem ingenii*, XII (AT X 418, ll. 12-13). Naturalmente, per Descartes, l'atto giudicativo rientra comunque fra le idee: certo, la classificazione delle "cogitationes" di *Meditatio III* riserva il nome di *idea*, propriamente, a quei pensieri che sono in me come delle immagini (dove il termine *imago* non è da intendersi alla lettera, ma sta ad indicare, appunto, il carattere puramente atomico di tali pensieri), in contrapposizione a quei pensieri in cui a questo contenuto si uniscono forme ulteriori, e cioè atti mentali come il volere, il temere, o, appunto, il giudicare, e cioè l'affermare o il negare quanto esibito dall'idea; ma, appunto, quell'avverbio, *proprie*, già lascia intendere che il giudizio è comunque incluso fra le idee; ed è proprio questo senso largo di "idea" a prendere sempre più spazio nelle *Responsiones* (*Tertiae Responsiones*, AT VII 181, ll. 5-10). Ciò detto, si ricorderà (ma, su ciò, cfr., *infra*, Parte II, Cap. 3) che, per Descartes, il pensiero della pluralità può darsi anche prima dell'atto giudicativo, nell'apprensione. Sull'importanza del giudizio in Descartes cfr. F. P. VAN DEN PITTE, *Intuition and Judgment*…, passim.

Con questa caratterizzazione di Dio come ente sommamente perfetto, nel senso che nulla alla sua perfezione può aggiungersi, Descartes andava a fondare, si ricorderà, la stessa possibilità di caratterizzare Dio come ente contenente una pluralità di perfezioni: codesta pluralità, ancorché possa rientrare nella nostra rappresentazione di Dio[184], non ne rappresenta l'elemento più profondo e fondante, in se stessa, inadeguata, ad esprimere la somma perfezione di Dio; queste perfezioni (e, con ciò, l'idea di Dio), debbono essere caratterizzate come tali da non poter ricevere aggiunte. Ma, per far ciò, la nozione di ente che è sommamente perfetto secondo la massima (numericamente) *pluralità* di perfezioni si radicava nella concezione di ente che è sommamente perfetto secondo il massimo (intensivamente) *grado* di perfezione; l'ente sommamente perfetto si trasformava, da ente sommamente perfetto in quanto contiene il numero massimo di perfezioni, ad ente sommamente perfetto in quanto contiene il massimo numero delle perfezioni in grado massimo; concezione intensiva della perfezione, non più quantitativa, per così dire[185].

Ma, appunto, codesta caratterizzazione riemerge ora in un nuova funzione fondativa, quella che essa opera rispetto all'infinità di Dio: io non posso pensare Dio come infinito senza pensarlo come sommamente perfetto; dunque, la perfezione somma nel grado costituisce il fondamento dell'infinità.

Accade così che, nelle *Meditationes*, il momento più alto della determinazione del contenuto obiettivo della nozione di perfezione (ossia la sua determinazione secondo il grado intensivo), coincida con la determinazione del fondamento del contenuto della realtà obiettiva dell'infinito (oltre che dell'esclusione della possibilità che essa sia un'idea fattizia)[186].

Ciò spiega, per quanto sta ai rapporti tra infinità e perfezione, come, nella *Synopsis*, facendo riferimento alla dimostrazione dell'esistenza di Dio di *Meditatio III*, Descartes si limiti a parlare dell'idea dell'ente sommamente perfetto, senza fare alcun accenno all'ente infinito:

In tertia Meditatione, meum praecipuum argumentum ad probandam Dei existentiam satis fusè, ut mihi videtur, explicui. Verumtamen, quia, ut Lectorum animos quàm maximè a sensibus abducerem, nullis ibi comparationibus a rebus corporeis petitis volui uti, multae fortasse obscuritates remanserunt, sed quae, ut spero, postea in responsionibus ad objectiones plane tollentur; ut, inter caeteras, quomodo idea entis summe perfecti, quae in nobis est, tantum habeat realitatis objectivae, ut non possit non esse a causâ summe perfectâ[187].

Ciò spiega, per quanto sta ai rapporti tra Dio e perfezione, come Descartes, dovendosi trovare, nell'esposizione geometrica delle *Meditationes*, a dover scegliere una definizione anche per Dio, abbia utilizzato, come definiente, appunto la nozione di perfezione: "Substantia, quam summe perfectam esse intelligimus, & in quâ nihil plane concipimus quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat, *Deus* vocatur"[188].

La corrispondenza conferma senz'altro la persistenza diacronica, successivamente alla redazione delle *Meditationes*, di questa riduzione dell'infinità divina alla perfezione nel grado.

Prima ancora di consegnare il manoscritto delle *Meditationes* a Mersenne, Descartes aveva raccolto

---

[184] Cfr., *supra*.

[185] Dio non è semplicemente un essere in cui si trovano riunite tutte le perfezioni, bensì un essere in cui si trovano riunite tutte le perfezioni in grado infinito, come rileva M. PICLIN, *Descartes et la première…*, p. 34. In AT VII 47, ll. 19-20, dunque, si va, per usare le parole di J.-L. MARION, *Sur le prisme…*: "Des perfections en nombre infini à l'infini des perfections" (p. 255); salvo che Descartes non ha mai esplicitamente asserito, almeno nelle *Meditationes*, come infinite nel numero le perfezioni di Dio (su cui cfr. *infra*). In ogni caso, codesta asserzione di Marion sembra potersi conciliare con l'opposizione, da egli teorizzata, come vedremo, tra l'attributo dell'infinito e quello del perfetto (pp. 276 ss.), solo sostenendo che, una volta attuatosi il passaggio dalle perfezioni infinite all'infinità delle perfezioni si è, di fatto, al di fuori dell'attributo della somma perfezione, anche perché codesto processo si attua secondo un'operazione che "rendra incompréhensibles" codeste perfezioni (p. 254).

[186] Naturalmente, la mia interpretazione suppone che l'idea di Dio abbia un contenuto rappresentativo, come sostenuto, a suo tempo, da M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre…*, I, p. 161; *contra*, allora, F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique…*, p. 220 e, negli ultimi anni, come noto, J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche…*, , pp. 404-406 (cfr., soprattutto, nota 12 di p. 405). In realtà, Descartes ha caratterizzato l'idea di Dio secondo il registro lessicale della rappresentazione tanto retrospettivamente, nelle *Quintae Responsiones*, in riferimento all'infinito (AT VII 368, ll. 5-8), quanto nella stessa *Meditatio III*, in riferimento, più genericamente, all'*idea Dei* (AT 43, ll. 1-4). Non è un caso che, successivamente, lo stesso Marion assumerà una posizione molto più sfumata, sostenendo, sulla base appunto di AT VII 368, che la deduzione dell'incomprensibilità dall'infinito non impedisce a Descartes di parlare di una rappresentazione dell'infinito (*Sur le prisme..*, p. 263, nota 65 di p. 262). Ingiustamente, del resto, egli poneva (*Sur la théologie blanche…*, p. 405, nota 12) tra i partigiani della propria interpretazione J. LAPORTE, il quale, invece, mai ha sostenuto che l'idea dell'infinito non ha realtà obiettiva, ma solo che essa è ricavata dalla coscienza della mia libertà infinita (*Le rationalsime…*, pp. 121-123); piuttosto, questa era la conseguenza inevitabile che, se fosse stato vero quanto sostenuto da Laporte, sarebbe conseguita, secondo M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre…*, I, p. 161. Ciò detto, però, non ritengo che il contenuto rappresentativo dell'idea dell'ente sommamente perfetto sia percepito tutto esplicitamente; ma, su cio, cfr., *infra*, Parte II, Cap. 3.

[187] *Meditationes*, Synopsis (AT VII 14, ll. 18-27). Si richiama, giustamente, a questo passo A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis …*, p. 236, nota 31.

[188] *Secundae Responsiones* (AT VII 162, ll. 4-7).

possibili obiezioni al manoscritto delle *Meditationes* fra i suoi amici olandesi Aemilius e Regius. Già nella lettera di risposta a quest'ultimo, datata 24 maggio 1640, che costituisce di fatto "la prima" delle *Responsiones*[189], ricompare, come costitutiva della definizione della perfezione di Dio, questa concezione intensiva, sotto gli stessi termini in cui essa si era presentata in *Meditatio III*. Descartes aveva concesso *in toto* a Regius ciò che questi aveva obiettato, e cioè che l'idea degli attributi di Dio, nella loro infinità o indefinitezza, potesse essere formata dall'io attraverso un'estensione delle proprie perfezioni[190]; anzi, aveva aggiunto, "planè mihi persuadeo non esse aliam in nobis ideam Dei, quàm quae hoc pacto formatur[191]. Questo punto non è essenziale all'argomento, dice Descartes, perché quel che non si piega, in base al solo *ego*, è la capacità stessa, che esso ha, di estendere all'infinito queste perfezioni:

Tota vis mei argumenti est, quòd contendam me non posse esse talis naturae ut illas perfectiones, quae minutae in me sunt, possim cogitando in infinitum extendere, nisi originem nostram haberemus ex Ente, in quo actu reperiantur infinitae[192].

Dove c'è tutta la specificità dell'innatismo cartesiano, che riguarda le facoltà, non i contenuti, ma anche un'espressione identica, qui nella forma plurale (*actu infinitae*), a quella che abbiamo trovato in *Meditatio III*, *actu infinitus*, a significare, appunto, il grado massimo della perfezione in relazione, secondo la logica dell'obiezione, alle singole perfezioni (AT VII 46, l. 30; AT VII 47, l. 6; AT VII 47, l. 15), esattamente come qui (AT III 64, l. 14). In tal modo, la lettera a Regius ribadiva la fondazione, già operante in *Meditatio III*, della pluralità numerica delle perfezioni sulla somma perfezione nel grado, ragione ultima dell'infinito *actu*.

La definizione fornita alcuni anni dopo, nella lettera a Clerselier del 23 aprile 1649, riproduce il medesimo schema, integrando nella definizione di Dio la nota della pluralità numerica delle *perfectiones* e fondandola sul loro essere *infinitae actu*, e cioè, secondo l'equivalenza che abbiamo visto operante in *Meditatio III*, sul grado sommo della perfezione:

Per infinitam substantiam, intelligo substantiam perfectiones veras & reales *actu infinitas* & immensas habentem[193].

Così, la persistenza diacronica, successivamente al '40, di questo lemma, *infinitus actu*, ancorché nella sua forma plurale (*infinitae actu*) sembra attestare, a un tempo, la persistenza diacronica della concezione che esso designava in *Meditatio III*: la definizione dell'infinito attraverso la (somma) perfezione.

§ 4. Descartes e Suárez

Un lettore al corrente delle contemporanee discussioni scolastiche avrebbe potuto vedere, in *Meditatio III*, una convergenza teorica con l'insegnamento di Suárez che, prima nelle *Metaphysicae Disputationes*, poi nel trattato *De Divina Substantia*, aveva ricondotto l'infinità di Dio alla perfezione. Sulla natura di codesta convergenza occorre, però, intendersi; e, prima ancora che sui suoi limiti[194], sul suo significato.

Ora, proprio da parte di chi, a ragione, ha individuato in Suárez l'antecedente storico immediato, e specifico, della concezione cartesiana[195], si è voluto ricondurre l'identificazione, operata da Descartes, dell'infinito al perfetto, all'esigenza di distinguere l'infinità di Dio da quella del mondo[196].

In effetti, si rileva una consistente evidenza testuale, nel *corpus* cartesiano, che attesta lo sforzo di riservare a Dio l'infinità opponendola all'indefinitezza del mondo[197]. Da questo punto di vista, alcuni testi sono particolarmente significativi, come ad esempio il carteggio con Henry More dove, a motivo dell'aperto riconoscimento, forse mai così netto altrove, della contraddittorietà di un mondo finito[198], Descartes si vede

---

[189] Così l'ha definita E. GARIN, *Vita e opere…*, p. 154.

[190] *Descartes à Regius*, 24 mai 1640 (AT III 64, ll. 5-10).

[191] *Descartes à Regius*, 24 mai 1640 (AT III 64, ll. 10-12).

[192] *Descartes à Regius*, 24 mai 1640 (AT III 64, ll. 12-16).

[193] *Descartes à Clerselier*, 23 avril 1649 (AT V 355, 22-24, corsivo mio).

[194] Su cui cfr., *infra*, Cap. 3.

[195] Da parte A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis...*, pp. 238-239.

[196] A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis...*, p. 237. Semmai, anzi, l'operazione di Descartes va in senso opposto: si nega l'infinità al mondo perché Dio è infinito nella perfezione, come già rilevarono i contemporanei, soprattutto Newton (cfr. A KOYRÉ, *Newtonian Studies…*, tr. It., p. 98).

[197] Con ciò, come noto, Descartes prendeva le distanze da chi – a suo avviso – aveva asserito il mondo infinito, e cioè Cusano : *Descartes à Chanut*, 6 Juin 1647 (AT V 51, ll. 18-31). Su Descartes e Cusano cfr., ora, K. HARRIES, *Problems of the Infinite…*; É. MEHL, *Descartes en Allemagne…*, pp. 164-184.

[198] *Descartes à More*, 15 avril 1649: " Repugnat meo conceptui ut mondo aliquem terminum tribuat " (AT V 344, ll. 6-7). "Indefinitam tuam mundi extensionem non intelligo. Extensio enim illa indefinita, vel simpliciter infinita est vel tantùm quoad nos", aveva obiettato More (*More à Descartes*, 11 décembre 1648, AT VII 242, ll. 7-9). Descartes non si era scomposto affatto: "An sint simpliciter infinita necne, profiteor me nescire; sciò tantùm me in illis nullum finem

costretto, per definire l'infinità di Dio differenziandola dall'indefinitezza del mondo, a subordinare il criterio "epistemologico", già presente ne *Le Monde*, della *conoscenza* (positiva) dell'assenza di limite[199] al criterio "metafisico"[200] della caratterizzazione di tale assenza di limiti in termini di perfezione, *in contrapposizione all'estensione*. Questo è il passo deciso da Descartes nella lettera del 15 aprile 1649, là dove dichiara che Dio è infinito, a differenza del mondo, indefinito, perché maggiore di esso non nell'estensione, ma nella perfezione:

Dico idcircò mundum esse indeterminatum vel indefinitum, quia nullos in eo terminos agnosco; sed non ausim vocare infinitum, quia percipio Deum esse mundo maiorem, non ratione extensionis, quam, ut saepè dixi, nullam propriam in Deo intelligo, sed ratione perfectionis[201].

Con ciò, Descartes andava oltre anche quei luoghi, come ad esempio le *Primae Responsiones*, in cui pure egli aveva esplicitato una contrapposizione metafisica tra Dio ed il mondo, ma in termini differenti: *sub aliqua ratione* (dunque, *non omni ex parte*) soltanto, lì, all'indefinito non venivano riconosciuti limiti; *ex nulla parte*, invece, si diceva, si trovano, in Dio, limiti[202]. Con More, invece, la contrapposizione è un po' differente: il mondo è ancora caratterizzato come indefinito in quanto non ha limiti sotto un certo aspetto; questo aspetto, però, viene ulteriormente specificato secondo la *ratio extensionis*; l'infinità di Dio viene, di contro, qualificata secondo la *ratio perfectionis*.

È facile, comunque, cogliere la logica della transizione operata da Descartes rispetto al '41: con Caterus la contrapposizione era in termini del tutto generici, e cioè tra l'infinità di Dio e l'indefinito in generale; però, come chiariva il medesimo luogo delle *Primae Responsiones*, l'indefinito è di vari tipi: l'estensione degli spazi immaginari, la molteplicità dei numeri, la divisibilità delle parti della quantità. Con More, appunto, la discussione riguarda un determinato tipo di indefinito: l'estensione del mondo; per questo, si tratta di contrapporre l'infinità di Dio ad una particolare *ratio* del limite, quella della quantità.

In ogni modo, nessuno di questi testi consente, neppure quello del carteggio con More, di attribuire a Descartes la tesi di un'identità formale fra infinito e perfetto: tutto ciò che essi indicano è la necessità di caratterizzare l'infinità divina come un'infinità nella perfezione in opposizione all'infinità nell'estensione; il problema, specificatamente teologico, della determinazione della natura di questa infinità nella perfezione non vi è neppure sfiorato. Opponendo l'infinità di Dio a quella del mondo caratterizzandola, in opposizione all'indefinitezza (che è *ratione extensionis*), come *ratione perfectionis*, non si è ancora posta l'identità formale di Dio con la perfezione, ma solo l'appartenenza ad una medesima dimensione; quella, appunto, che esclude che l'infinità di Dio sia un'infinità quantitativa.

Del resto, la contrapposizione, tra un'infinità nella perfezione ed un'infinità quantitativa e, insieme, l'affermazione dell'*identità reale* fra infinito e perfetto esprimeva una posizione del tutto tradizionale, senz'altro condivisa anche da quegli autori, come, ad esempio, quelli di orientamento tomista, che contestavano la *definizione* dell'infinità attraverso la perfezione; giustappunto tale definizione, invece, è ciò che caratterizza in proprio la posizione di Suárez e di Descartes.

Già Tommaso d'Aquino, in effetti, distingueva, nella *Summa Theologiae* fra infinito *secundum*

---

agnoscere, atque idcircò respectu meî dico esse indefinita" *Descartes à More*, 5 février 1649 (AT V 274, ll. 10-13). More, allora, era tornato alla carica, ponendo un'alternativa, ristretta a due soli casi realmente possibili, su cui il suo interlocutore sarà obbligato a scegliere: "Haud tamen latere te potest, quin sint vel simpliciter infinita, vel reverâ finita, quamvis utrum horum sint, tàm facile statuere non possis" (*More à Descartes*, 5 mars 1649, AT V 304, ll. 3-5). La prima affermazione in assoluto della contraddittorietà di un mondo finito, comunque, si trova in un testo di poco precedente, e cioè nella lettera di *Descartes pour Arnauld*, 29 juillet 1649 (AT VII 224 ll. 5-12).

[199] Su cui cfr., ad esempio, *Principia Philosophiae*, I, § 27 (AT VIII-1 18-25); *Descartes a Chanut*, 6 juin 1647 (AT V 51, ll. 26-31); *Le Monde*, VI (AT XI 32, l. 12 – 33, l. 3).

[200] Secondo la terminologia di M. WILSON, *Can I be the Cause of My Idea of the World (Descartes on the Infinite and Indefinite)*, ora in Idem, *Ideas and Mechanism*…, pp. 108-125, dove giustamente si osserva pure (nota 6) come i due criteri, già individuati da J. LAPORTE, non siano, come questi pretendeva (*Le rationalisme*…, p. 261) perfettamente sovrapponibili fra loro.

[201] *Descartes à More*, 15 avril 1649 (AT VII 344, ll. 9-14). Il solo criterio epistemologico non poteva più funzionare: ora che la rappresentazione di un mondo finito è asserita esplicitamente come contraddittoria, quel *non agnoscere* limite alcuno nel mondo significa senz'altro conoscere oggettivamente (in ordine alla verità della cosa) che esso non ne ha. Come Descartes aveva in effetti esplicitamente riconosciuto, almeno a partire dalla lettera a Guillame Gibieuf del 9 gennaio 1642, la tesi, sviluppata nelle *Meditationes*, dell'impossibilità dell'inganno di Dio, impone di affermare come assolutamente impossibile ciò che "ripugna" alla mia percezione: "Nous deuons penser que tout ce qui repugne à ces idées est absolument impossibile, & implique contradiction...Car autrement Dieu seroit trompeur, & nous n'aurions aucune regle pur nous assurer de la verité" (*Descartes à Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT III 476, ll. 12-14; risp., 478, ll. 10-12). Sull'importanza di questa lettera, nel contesto del riassestamento della teoria della creazione delle verità eterne in seguito all'entrata in scena della veracità di Dio, S. LANDUCCI, *La teodicea*…, p. 185.

[202] *Primae Responsiones*: "Et quidem hîc distinguo inter *indefinitum* & *infinitum*, illùdque tantùm proprie *infinitum* appello, in quo nullâ ex parte limites inveniuntur : quo sensu solus Deus est infinitus ; illa autem, in quibus sub aliquâ tantùm ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginarii, multitudo numerorum, divisibilitas partium quantitatis, & similia, *indefinita* quidem appello, non autem *infinita*, quia non omni ex parte fine carent" (AT VII 113, ll. 1-8).

magnitudinem (o infinito *secundum quantitatem*) ed infinito *secundum essentiam*[203]: il primo compete alla materia e non ha *ratio perfecti*, mentre il secondo, che compete alla forma, ha *ratio perfecti*. Dio, in questo senso, è *infinitus et perfectus*, come visto, perché massimamente formale[204]. Una divisione analoga si ritrova nella *Summa contra Gentiles*: l'infinito segue la *quantitas*; ma la quantità può essere sia *numerica*, *continua*, sia *spiritualis*; ed è solo questa che conviene a Dio, che è unico ed incorporeo; in questo senso, Dio potrà dunque essere definito infinito "quia nullus est perfectionis suae terminus sive finis, sed est summe perfectus"[205].

Cajetano e Ferrarese canonizzeranno questa distinzione, utilizzando entrambi, esplicitamente, il sintagma *infinitas perfectionis*:

Sicut est duplex quantitas, scilicet et molis et molis et perfectionis, ita duplici sunt termini, et duplex est finitas et infinitas. Hic autem, cum exclusa iam sit quantitas molis a Deo, oportet intelligi de infinitate perfectionis[206].

Cum ergo dicitur Deum esse infinitum, non loquimur de infinitate quantitatis corporalis, quia non est infinitus secundum multitudinem, cum sit unus, nec secundum quantitatem continuam, cum non sit corpus: sed de infinitate quantitatis spiritualis, sive perfectionis[207].

In tal modo, si specificava che l'infinità di Dio, in contrapposizione a quella della forma era da intendersi come un'infinità nella perfezione (che compete anche agli angeli, *secundum quid*); la perfezione, però, non entrava, con ciò, a *definire* l'infinità *secundum perfectionem*, il cui costitutivo risiede nell'assenza di composizione tra essenza ed esistenza.

La distinzione fra un'infinità quantitativa ed un'infinità spirituale sarà, poi, espressamente asserita dagli autori che Descartes ricorda di avere studiato a scuola, e cioè Rubio ed i Conimbricenses[208] o da altri che egli deve comunque aver letto[209]; del resto, essa costituiva davvero un luogo comune, nel Seicento[210].

Ma la riconduzione della ragione formale dell'infinità di Dio alla perfezione costituisce, sul piano teorico, un problema teorico ulteriore rispetto alla separazione fra il piano dell'infinità quantitativa da quello dell'infinità intensiva; e la trattazione riservata al problema dell'attributo dell'infinito dagli autori della Scolastica moderna lo mostra senza ambiguità.

---

[203] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 7, a. 3: "Respondeo dicendum quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem" (p. 33 col. 1). Cfr. anche la risposta alla seconda obiezione nell'articolo primo della medesima questione: "Infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiae: et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est" (I, q. 7, a. 1, ad 2um; p. 32 col. 1).

[204] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 7, a. 1, c. (p. 32 col. 1).

[205] THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* I, c. 43: "Cum autem *infinitum quantitatem sequatur*, ut philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis: cum ostensum sit solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium invenire. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest: cum ostensum sit eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an secundum spiritualis magnitudinem esse infinitum ei conveniat" (p. 53 col. 1).

[206] THOMAS DE VIO CAJATENUS, *In Summam Theologiae*, I, q. 7, a. 1, n. 1 (p. 73 col. 1).

[207] FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *In Summam contra Gentiles*, I, Cap. 43, n. 1 (p. 126 col. 1).

[208] Cfr. A. RUVIUS, *Commentarii in de Physico Auditu…*, Lib. III, trct. 2, q. 4 : " Non procedit quaestio de infinito per essentiam…Quaestio ergo procedit de aliis infinitis accidentalibus secundum maginitudinem, multitudinem; vel intensionem, an unum sit maius altero" (p. 430); Collegium Conimbricensis, *Commentaria in Octo Libros Physicorum…*, Lib. III, c. 7, q. 5, a. 1 (p. 534, dove si oppone l'*Infinitum perfectione* all'*Infinitum extensione & multitudine*).

[209] Cfr. P. FONSECA, *Commentariorum In Libros Metaphysicorum…*, Lib. II, c. 2, q. 2, sect. 1 "Duplex est infinitum, unum intensivè, ut dici solet, alterum extensivè" (I, p. 457). S. DUPLEIX distingue sette generi di infinità: cfr. *La Physique...*, Livre IV, Chap. 10 (pp. 278-281); *La Métaphysique...*, Livre X, Chap. 6 (p. 789).

[210] Accettata com'era un po' da tutte le scuole, se si ritrova, solo per limitarci ad alcuni esempi, in gesuiti come Becano, Granado e Lessius, come anche in scotisti quali Poncius e Bovyn. Cfr., rispettivamente, M. BECANUS, *Summa Theologiae…*, Tractatus I, Caput 5 (p. 35); I. GRANADUS, *Commentaria in Summam Theologicam…*, Tomus I, Tract. 3, disp. 2: "Solum ergo hoc loco expendendum est, an Dei natura vere, & propriè infinita sit, non quoad extensionem, aut molem, cum sit omnino spiritualis, sed quoad perfectionem, ratione cuius infinite superat quacumque creatam, aut possibilem perfectionem" (I, p. 104); L. LESSIUS, *De Perfectionibus Moribusque Divinis...*, Lib. II, c. 1: "Dupliciter potest aliquid dici *infinitum*: primo, in ratione entis; secundo, in certo genere" (p. 1); Ioannes PONCIUS, *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer…*, Pars III, disp. 14, q. 1: "De triplici infinito communiter quaeri solet an sit possibile; de infinito quo ad numerum, ut an possit dari numerus infinitus hominum: de infinito quoad extensionem, ut an possit dari quantitas, verbi gratia lineae infinitae protensa: & de infinito quoad intensionem, ut an possit dari qualitas infinitae intensionis" (p. 351 col. 2); G. BOVYN, *Theologia Quadripartita Scoti…*, Pars I, Tract. 1, c. 2, disp. 1, q. 1: "Ista duo vocabula, Finitum & Infinitum, attribuuntur quantitati, sive sit molis, sive perfectionis. Hîc non quaerimus, an Deus dicatur Infinitus quantitate molis…Quaestio intelligitur, an Deus sit Infinitus quantitate perfectionis, vel potiùs in perfectione" (I, p. 8 col. 1). Qualche esempio nella scolastica riformata : F. BURGERSDICUS, *Institutionum Metaphysicarum....*, Lib. II, c. 3, th. 6: "Finitudo & infinitudo non spectant hoc loco quantitatem, sed essentiae perfectionem, in qua necesse est latitudinem quandam concipiamus, per modum quantitatis" (p. 244); I. H. ALSTED, *Theologia Naturalis...*, , Pars I, c. 7, theorema 1: "Deus itaque infinitus est secundum substantiam, quia simplicissimus & perfectissimus. At non secundum quantitatem ; quia non est quantus, utpote non corpus, sed spiritus nullo modo compositus ; & quia est numero unus" (p. 80).

L'infinità nella perfezione di Dio, secondo Gregorio di Valencia, "facillimè potest inde explicari, quòd huius infinitatis divinae quasi fundamentum est quaedam potiùs plenitudo & copia perfectionum omnium, quae continentur in latitudine totius entis"[211]. "Sed – egli aggiunge - D. Thomas *alia ratione* id ostendit, quae est huiusmodi: infinitas, quae convenit formae quatenus non intelligitur determinata per materiam, habet rationem perfecti. Ergo multò magis infinitas ipsius Esse non limitati per aliquod receptivum, quod est Esse Deus[212].

Il *De Divina Substantia* di Suárez, già dalla posizione della questione sull'infinità di Dio, separerà con ancor più nettezza i due piani: "Quaestio est de infinitate perfectionis in essendo; nam infinitas molis in Deo locum non habet"[213]. La concezione tomista, quella di Vázquez e, infine, quella di coloro che pongono l'infinità di Dio nella contenenza nell'assenza di limite numerico delle perfezioni si collocano tutte *all'interno* di questo orizzonte concettuale, specificandosi come differenti caratterizzazioni dell'*infinitas perfectionis in essendi*[214]; esattamente come vi si colloca la soluzione di Suárez, che consiste nella determinazione della ragione formale di tale infinità attraverso la perfezione[215].

Con la posizione di una distinzione fra infinità intensiva ed infinità estensiva, ancora non si giunge, dunque, al punto in cui Suárez, con Scoto, si allontana da Tommaso e che, invece, i teologi seicenteschi avevano ben presente. Lo indica bene, ad esempio, Eustachio di San Paolo allorché, dopo aver distinto (*primò*) fra "*infinitas molis*" ed "*infinitas essentiae*", precisa ulteriormente (*secundò*) che quest'ultima consiste nell'esclusione di termini di perfezione entitativa e questi a loro volta, nella limitazione nel grado di perfezione:

Ubi nota primò quaestionem hîc non institui de infinitudine molis, cùm ex praecedentibus constet Deum esse spiritum, ac omni corpore molis expertem, sed de infinitudine virtutis seu essentialis perfectionis, an videlicet Deus sit secundùm essentiam infinitus. Secundò adverte infinitum secundùm essentiam hîc intelligi, id cuius essentia nullo suae perfectionis termino seu limite finitur; terminus autem entitativae perfectionis in genere, dici potest quilibet entis gradus ab alio quovis entis gradu seu perfectione praecisus: Hoc posito, asserimus Deum esse perfectione seu secundum essentiam infinitum; illudque non tantùm fide constare, sed etiam evidenti ratione probari posse contendimus[216].

Segue la rielaborazione, che conosciamo, in senso strettamente suáreziano, della posizione tomista[217].

Quanto a Descartes, dunque, il problema non è che l'infinità di Dio non sia, in contrapposizione agli altri generi di infinità, un'infinità nella perfezione: questo era un punto su cui difficilmente qualcuno avrebbe potuto dissentire, senza porsi, per questo, al di fuori del pensiero di tutti i filosofi e teologi cristiani; un pensiero in cui l'infinità non si oppone, in quanto imperfetta, alla perfezione, come invece accadeva nel pensiero greco, ma coincide realmente con essa[218]. In questo senso, potranno fornire un esempio assai chiaro le parole di Cajetano nell'opuscolo *De Dei gloriosi infinitate Dei intensiva*, dove il concentrarsi dell'indagine sull'*infinitas pefectionis* – e la conseguente esclusione, dal discorso, dell'*infinitas molis* e dell'*infinitas durationis* – deriva semplicemente dall'incorporeità e dall'immortalità di Dio:

Cum finiti et infiniti ratio quantitati congruat…et quantitas dividatur in successivam et permanentem, et haec in quantitatem molis et perfectionis, supponamusque Deum esse incorporeum et immortalem, etc. consequens est quod nec de quantitate durationis, nec molis quaestio praesens sit: sed de quantitate perfectionis[219].

Il vero problema stava nella definizione di questa infinità: identica, sul piano reale, alla perfezione, essa potrebbe, tuttavia, sul piano formale, radicarsi in un altro attributo; che è quel che sostenevano, e continueranno a sostenere, gli avversari di Suárez, asserendo che tale infinità, lungi dal ridursi alla perfezione va ricondotta alla semplicità entitativa (tomisti) o all'aseità (Vázquez) o all'assenza di un limite numerico nelle nelle perfezioni (Arriaga).

Allorché, in *Meditatio III*, Descartes riconduce la natura dell'infinito alla perfezione, egli è tutto dalla parte di Suárez; ma, di per sé, una tale concezione dell'infinito non è sovrapponibile alla nozione di infinità "ratione perfectionis" che il filosofo francese oppone, nel carteggio con More, all'infinità "ratione extensionis": ché codesta espressione, "ratione perfectionis", non ha la funzione di *identificare*, bensì solo quella di *connettere* l'infinità alla perfezione; che è quel che basta a tenere ferma l'opposizione fra l'indefinitezza del mondo e l'infinità di Dio.

Non si può omologare quell'identificazione a questa connessione senza lasciarsi sfuggire non solo le

---

[211] GREGORIUS DE VALENTIA, *Commentariorum Theologicorum Tomus Primus*, Disp. I, q. 7, punctum 1 (p. 156).
[212] *Ibid.*, p. 156, corsivo mio.
[213] F. SUAREZ, *Tractatus de Divina Substantia* …, Lib. II, c. 1, n. 1 (*Opera Omnia* I, p. 45 col. 2).
[214] *Ibid.*, nn. 2-4 (pp. 45 col. 2 – 47 col. 1).
[215] *Ibid.*, n. 5 (p. 47 col. 1).
[216] EUSTACHIUS A SANCTO PAULO, *Summa Theologiae Tripartita*…, Tract. I, disp. 5 (p. 88).
[217] Cfr. *infra*.
[218] Su cui cfr. É. GILSON, *L'esprit*..., (tr. it., p. 67 ss.).
[219] T. V. CAJETANUS, *De Dei gloriosi*…, Tomus III, Tract. 2 (p. 259 col. 1).

motivazioni di fondo, ma anche il *senso* della definizione cartesiana dell'infinito come perfetto: definizione che non esprime l'attribuzione a Dio di un'infinità nella perfezione, che è ciò che soltanto la distinzione fra infinito e perfetto consente, ma la *definizione* dell'infinità di Dio attraverso la perfezione[220].

Autorizza l'attribuzione di questa concezione a Descartes un'evidenza testuale molto limitata, dal punto di vista quantitativo[221], ma che si situa in un contesto estremamente significativo, dal punto di vista teorico, e cioè la prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio III*. La contrapposizione, istituita da Descartes, dell'infinito all'indefinito sulla base del criterio metafisico che attribuisce a Dio l'infinità nella perfezione, al mondo l'infinità nell'estensione, non è, a un tempo, una posizione della perfezione nel costitutivo della sostanza infinita: tale contrapposizione garantisce che l'infinità di Dio sia un'infinità nella perfezione; ma non stabilisce che la perfezione divina coincida con l'infinità. Una tale coincidenza si trova certamente, in Descartes, ma attestata da un'evidenza testuale assai limitata, nel quadro di un rigoroso controllo lessicale e semantico delle nozioni che egli introduce: la si trova in *Meditatio III*, a costituire il rigoroso processo di slittamento semantico del contenuto obiettivo dell'idea di perfezione, ricondotto ultimamente sul piano del grado intensivo, col processo di progressiva esplicitazione delle proprietà formali dell'idea dell'infinito.

Del resto, anche Descartes aveva parlato, a proposito dell'infinità divina, come di un'infinità *substantiae vel essentiae*, in contrapposizione a quella del mondo, *extensionis*. E lo aveva fatto già prima di confessare apertamente l'infinità del mondo, e cioè nella lettera a More del 5 febrario 1649:

> Sed nihilominus existimo maximam esse differentiam, inter amplitudinem istius corporeae extensionis, & amplitudinem divinae, non dicam extensionis, utpote quae proprie loquendo nulla est, sed *substantiae vel essentiae*; ideoque hanc simpliciter infinitam, illam autem indefinitam appello[222].

Ed è rispetto a questa impostazione – rispetto, cioè, ad una generica contrapposizione fra infinità quantitativa ed infinità nell'essere – che va considerata la lettera del 15 aprile, il cui contributo specifico, rispetto a quella precedente, sta nell'asserire come oggettivamente tale (e non più solo soggettivamente) l'infinità del mondo. Quanto a Dio, infatti, Descartes lo aveva già affermato come oggettivamente (positivè) infinito: "Solus enim Deus est, quem positive intelligo esse infinitum"[223]; infinito nel senso, appunto, dell'*amplitudo substantiae vel essentiae* ossia, secondo la terminologia della lettera del 15 aprile, nel senso dell'*infinitas ratione perfectionis*.

Tale equivalenza mostra con la più evidente nettezza come, nel contrapporre l'infinità di Dio all'infinità del mondo attraverso l'opposizione fra infinità e perfezione, Descartes si mantenga su un piano neutrale rispetto al problema della determinazione dei rapporti costitutitivi fra infinito e perfetto, che era poi il problema specifico della ragione formale dell'infinità divina: Descartes si limita, qui, ad inscrivere l'infinità di Dio all'interno della dimensione della perfezione, senza stabilire un rapporto di identità formale. La specificità di *Meditatio III* sta, invece, nella posizione di questa identità formale.

Non è solo un discorso di pertinenza dei testi, di quantità di evidenza testuale. L'omologazione di testi differenti comporta la confusione di piani teorici allotrii e, con ciò, la perdita del senso di una questione e della sua risposta. Il senso della posizione di Descartes, quale abbiamo visto svilupparsi in *Meditatio III*, consiste nella posizione della perfezione nella definizione stessa dell'infinito; invece, la contrapposizione dell'infinito all'indefinito nei termini della perfezione è contrapposizione generica, in sé compatibile, se non ulteriormente specificata, con la determinazione formale dell'infinità attraverso nozioni distinte dalla perfezione, come la posizione assunta dai tomisti nel dibattito sulla ragione formale dell'infinità di Dio mostra bene.

Il tentativo di individuare il fondamento teorico dell'identità cartesiana fra infinito e perfetto nella necessità di pensare l'infinità come esclusiva di Dio, all'origine indotto dalle discussioni fra cartesiani ed anticartesiani nel Seicento nederlandese[224], conduce, così, alla paradossale situazione di perdere il senso della

---

[220] Invece, proprio questa mi sembra essere l'ambiguità di fondo dell'interpretazione di A. GOUDRIAAN, in cui la convergenza teorica con la posizione di Suárez è in ultima istanza ricondotta alla contrapposizione dell'infinito all'indefinito in termini di perfezione; contrapposizione che, invece, giustifica non un'identificazione formale, ma solo un'identità reale, secondo la generica distinzione fra infinità essenziale ed infinità quantitativa, la cui tradizionalità pure non sfugge all'autore (*Philosophische Gotteserkenntnis*..., p. 238, nota 38). Né concordo pienamente con la ricostruzione della posizione suáreziana, data l'utilizzazione di un medesimo testo, e cioè *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXVIII, sect. 1, n. 19, per attribure a Suárez sia la distinzione (canonica) fra infinità essenziale e quantitativa (p. 238, nota 38), sia la determinazione (specificamente scotista-suáreziana) dell'infinità di Dio attraverso la perfezione (p. 239, nota 39). Il proprio della soluzione suáreziana sta nella definizione (*ratio formalis*) dell'infinità di Dio con la *perfectio*, e forse non è casuale, nel libro di Goudriaan, tutto centrato, sotto l'influenza di Honnefelder, sulla filiazione scotista della concezione suáreziana (pp. 43-44), la mancata contestualizzazione delle posizioni del *De Divina Substantia*, di cui pure si fa largo uso, all'interno del luogo in cui storicamente si collocano, e cioè il dibattito sulla ragione formale dell'infinità di Dio.

[221] *Contra*, A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis*..., che parla di una una "textuelle bestand" (p. 237), ma sovrapponendo luoghi caratterizzati da due problematiche a mio avviso eterogenee.

[222] *Descartes à More*, 5 février 1649 (AT V 275, ll. 7-12, corsivo mio).

[223] *Descartes à More*, 5 février 1649 (AT V 274, ll. 7-8).

[224] Su ciò cfr., *infra*, Appendice IV.

specificità suáreziana dell'operazione di Descartes; e non è un caso che il medesimo fondamento sia stato individuato da parte di chi, erroneamente, ha ricondotto la posizione cartesiana alla tradizione teologica cristiana nel suo complesso[225], o l'ha, comunque, caratterizzata nel senso di una generica identità fra infinito e perfetto[226].

Il significato della riconduzione dell'infinito al perfetto, tanto in Suárez, quanto in Descartes, sta, dunque, nella posizione della perfezione nella stessa definizione dell'infinito. In questo senso, la concezione di Descartes non potrebbe essere più lontana dall'insegnamento di Tommaso, in cui l'identità reale fra infinito e perfetto si mantiene, ancora, accanto all'*opposizione*, sul piano formale, dei due attributi; invece, ciò che caratterizza il pensiero di Descartes è la *posizione* della perfezione nella definizione dell'infinito; e per questo stesso motivo essa non potrebbe essere più lontana da una posizione come quella di Vázquez.

L'assonanza fra la concezione cartesiana e quella suáreziana è, anzitutto, la convergenza *teorica* con una posizione che storicamente si era definita, ed affermata, all'interno di un dibattito all'interno della cultura scolastica, sulla ragione formale dell'infinità di Dio: è in questo dibattito che la posizione suáreziana si costituisce concretamente.

Ma, restituita la concezione suáreziana all'interno di tale contesto diviene, forse, possibile ipotizzare, al di sotto di questa convergenza teorica, il prodursi di una filiazione storica: perché nel pensiero cartesiano sono presenti gli stessi elementi che avevano condotto, all'interno di quel dibattito, all'affermazione della concezione di Suárez, a scapito tanto della soluzione di Tommaso, quanto della soluzione di Vázquez. Più in particolare, si può avanzare l'ipotesi ermeneutica che segue: *la concezione dei rapporti fra infinito e perfetto, quale Descartes sviluppa in* Meditatio III *costituisce una presa di posizione a favore della concezione avanzata da Suárez nel dibattito della scolastica cinque-seicentesco sulla "ratio formalis" dell'infinità di Dio favorita dall'accettazione delle ragioni che avevano storicamente condotto al successo della posizione di Suárez contro quella degli altri partiti in gioco.*

La posizione della perfezione nella definizione dell'infinità divina, che è il luogo entro cui si manifesta la convergenza con Suárez, a proposito del problema dell'infinità di Dio, non si configura, infatti, nel complesso della filosofia cartesiana, come un momento concettualmente isolato, ma si inscrive all'interno di un quadro entro cui sono presenti gli elementi che avevano determinato l'affermazione della soluzione di Suárez contro le concezioni alternative dell'infinità di Dio proposte dall'ortodossia tomista da un lato e da Vázquez dall'altro; elementi di estrazione non cartesiana, ma suáreziana, almeno nel senso che è nel pensiero di Suárez che essi avavano trovato, nella Scolastica dell'età moderna, la loro configurazione più salda ed influente.

Questi elementi sono due: la distinzione di ragione fra essenza ed esistenza e la tesi della limitazione formale intrinseca. Che fra di essi e la riconduzione dell'infinità alla somma perfezione, quale si realizza in *Meditatio III*, si dia un nesso effettivo, è quel che qui si suppone, senza poterlo dimostrare, nell'assenza di esplicite dichiarazioni, da parte di Descartes, in questo senso; che è ciò che rende solo ipotetica la proposta ermeneutica di cui sopra; e come tale la avanzo qui. Entro questi limiti, però, tale proposta pretende anche di configurarsi come un filtro attraverso cui fornire una chiarificazione del significato storico della filosofia di Descartes, ossia una determinazione della misura della continuità, o discontinuità, delle sue soluzioni filosofiche rispetto a quelle della teologia a lui contemporanea; col che si afferma in partenza, dato che continuità o discontinuità sono tali rispetto ad una medesima questione, anche la persistenza, sul piano filosofico, nel pensiero cartesiano, della questione, specificamente teologica, della ragione formale dell'infinità di Dio. Ma la persistenza del pensiero cartesiano all'interno di questo orizzonte problematico non è, stavolta, supposta, attestata com'è da una persistenza ulteriore, emergente dai testi stessi: la persistenza delle questioni che avevano costituito il contesto, stavolta prettamente filosofico, entro cui si era svolto il dibattito teologico sulla ragione formale dell'infinità di Dio, ossia, appunto, la questione della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza e la questione della limitazione.

Ciò detto, occorre avvertire, sin d'ora, sulla necessità di una precisazione relativa all'ipotesi ermeneutica qui avanzata.

L'assunzione, sul piano dell'ontologia pura, da parte di Descartes, di quegli elementi teorici, di estrazione suáreziana, che avevano storicamente determinato la crisi della nozione tomista e l'inaccettabilità della concezione vázqueziana dell'infinità *favorisce* il congedo cartesiano da queste soluzioni teoriche, ma non lo giustifica *originariamente*, determinato com'è dal modo peculiare in cui Descartes ha pensato l'identità fra infinità e perfetto.

Nel pensiero di Descartes coesistono ragioni interne ed esterne a spiegare l'esclusione dell'identificazione dell'infinità divina alla sussistenza ed all'aseità; le ragioni esterne, però, espressione di

---

[225] Come si legge in P. CLAYTON, *Descartes and Infinite Perfection*..., pp. 141-142 dove si chiamano in causa Tommaso, Scoto, Enrico di Gand, Ockham e, addirittura, lo Pseudo-Dionigi. In questa generica omologazione, cui fa eccezione solo l'infinito plotiniano (p. 143), è evidente l'indebita sovrapposizione del problema dell'identità formale (quale si realizza in Scoto e in Descartes) con il legame (nulla più del quale si trova in Tommaso ed Ockham, ad esempio) fra infinito e perfetto.

[226] Cfr. J.-M. BEYSSADE, *La philosophie prèmiere*..., p. 312 ; P. CLAYTON, *The Theistic Argument*..., 7.

strutture non specifiche della filosofia prima cartesiana, bensì ereditate dalla metafisica suáreziana, non determinano alla radice codesta esclusione, ma si affiancano a quel che ne è l'unico fondamento teorico e, cioè la concezione propriamente cartesiana dell'infinità divina.

D'altro canto, l'identità fra infinito e perfetto risulta, in Descartes, espressione di un progetto filosofico proprio che la determina in un senso irriducibile anche a quello suáreziano, per Descartes inaccettabile. L'accordo con Suárez, sul piano dell'ontologia pura, a proposito degli elementi che avevano storicamente mostrato l'inadeguatezza delle soluzioni alternative del problema dell'infinità divina lascia certamente la soluzione suáreziana come l'unica plausibile fra quelle emerse all'interno del dibattito sulla ragione formale dell'infinità di Dio; in questo senso, si può sostenere che l'identità fra infinito e perfetto, quale emerge da *Meditatio III*, esprime una presa di posizione a favore di Suárez. Però, le ragioni che muovono Descartes verso la statuizione di siffatta identità esprimono esigenze teoretiche interne ad un progetto filosofico propriamente cartesiano e che, in quanto tali, determinano in modo peculiare, anche rispetto a Suárez, la definizione dell'infinità attraverso la perfezione. Nella filosofia cartesiana, l'infinità divina, ancorché definita, sulla linea suáreziana, ed in opposizione al tomismo ed a Vázquez, dalla perfezione, risulta pensata in modo profondamente originale anche rispetto a Suárez[227].

§ 5. Infinità e Sussistenza: limitazione intrinseca e indistinzione essenza-esistenza

La concezione della limitazione che Suárez poneva a fondamento della propria soluzione del problema della ragione formale dell'infinità divina è senz'altro adottata da Descartes nel corso della sua discussione con Caterus. Anche per questo motivo, le *Primae Responsiones* costituiscono un luogo privilegiato, per l'interprete, ai fini della ricostruzione dei rapporti che Descartes ha stabilito fra l'infinito ed il perfetto: certamente, la concezione della limitazione che Descartes difende con Caterus opera già all'interno delle sei *Meditationes*; ma il modo esplicito ed articolato in cui essa compare nelle *Primae Responsiones*, e cioè attraverso una definizione formale ed un'espressa tematizzazione, rappresenta una sorta di "unicum" all'interno del *corpus* cartesiano.

Tenuto presente, dunque, il fatto che proprio a partire dalla definizione della limitazione i principali teologi dell'epoca, da Suárez e Tanner, passando per Vázquez, muovevano, all'unisono, per determinare la ragione formale dell'infinità di Dio, una riflessione su queste pagine delle *Primae Responsiones* si impone di diritto ad ogni tentativo di un'ermeneutica dei rapporti fra infinito e perfetto nel pensiero cartesiano.

Descartes, dunque, inizia col definire con Caterus la limitazione, *proprie loquendo*, come negazione di una perfezione ulteriore:

> Proprie loquendo, limitatio est tantùm negatio ulterioris perfectionis[228].

Questa definizione è, insieme, una riduzione, bene espressa da quel *tantùm*; e sta qui l'aspetto su cui per primo occorre porre l'attenzione. Asserendo che la limitazione è *soltanto* una negazione (la negazione, appunto, di una perfezione ulteriore), Descartes può fondare la tesi, che egli avanza subito dopo, e cioè che essa non ha bisogno di causa (*quae negatio non est a causâ*[229]), in conformità ad un principio operante in *Meditatio IV*[230].

Non si tratta, peraltro, di una definizione elaborata nel corso delle *Responsiones*, ché Descartes l'aveva senz'altro presupposta già in *Meditatio IV*, dove si trova, alla lettera, *defectus, sive negatio* (AT VII 58, l. 9); *defectus*, appunto, ossia quel che, retrospettivamente, le *Secundae Responsiones*, come si è visto, identificheranno a *limitatio* (*perfectionis*)[231]; e per questo *Meditatio IV* applicava a *defectus* il principio che qui, con Caterus, Descartes estende a *negatio*, e cioè la non indigenza di causa[232]. Questa concezione della limitazione Descartes ribadirà, qualche tempo dopo, nella lettera all'Hyperaspistes: *Limitatio, qua finitum differt ab infinito, est non ens, sive negatio entis*[233], in linea con quanto sostenuto con Gassendi: *Omnis limitatio negationem infiniti contineat*[234].

A quel *propriè*, però, che compare nella risposta a Caterus occorre dare il massimo rilievo, funzionale com'è all'isolamento della *limitatio* in quanto tale, non indigente di causa, da ciò che, invece, una causa esige, e cioè la *res limitata*.

---

[227] Su cui cfr., *infra*, Parte II, Cap. 3.

[228] *Primae Responsiones* (AT VII 111, ll. 23-24).

[229] *Primae Responsiones* (AT VII 111, l. 24).

[230] *Meditatio IV*: "Privatio autem, in qua sola ratio formalis falsitatis, & culpae consistit, nullo Dei concursu indiget, quia non est res, neque ad illum relata ut causam privatio, sed tantummodo negatio dici debet" (AT VII 60, l. 31 – 61, l. 4).

[231] *Secundae Responsiones*: "...Defectum sive perfectionis limitationem" (AT VII 162, ll. 6).

[232] *Meditatio IV*: "Atque ita certe intelligo errorem, quatenus error est, non esse quid reale quod a Deo dependeat, sed tantummodo esse defectum" (AT VII 54, ll. 23-26).

[233] *Descartes à X* ***, août 1641 (AT VII 427, ll. 5-6).

[234] *Quintae Responsiones* (AT VII 365, ll. 7-8).

...Quae negatio non est a causâ, sed ipsa *res limitata*[235].

Nondimeno, per Descartes, che ogni cosa sia limitata da una causa risulta, per quanto vero, non autoevidente[236]. Come lo stesso Caterus suggerisce, infatti, è possibile che una qualsiasi cosa sia limitata non in forza di una causa (è chiaro che qui, per causa, si intende la causa estrinseca, nello specifico l'efficiente), ma in forza dei suoi principi intrinseci, e cioè l'essenza:

Putari potest rem unamquamque hoc vel illo modo esse limitatam, quia hoc attinet ad ejus naturam, ut est de naturâ trianguli quòd non pluribus lineis constet quàm tribus[237].

In tal modo, il discorso di Descartes sulla causa (*quia*) della limitazione è comandato da una determinazione preliminare della sua natura; determinazione che si svolge attraverso l'introduzione di un'importante distinzione.

In senso stretto, ossia *proprie loquendo*, la limitazione è una negazione (AT VII 11, l. 23): si tratta di un'accezione formale della limitazione, in cui quest'ultima è considerata in se stessa, indipendentemente dalla *res* su cui essa poggia; un'accezione che conosceva, nella cultura scolastica, una certa diffusione, quanto meno perché poteva essere ricondotta direttamente ad Aristotele[238].

Dalla limitazione in senso stretto, però, si distingue, secondo Descartes, la *res* che, afflitta da una tale limitazione[239], diviene *limitata* (AT VII 111, l. 25) ma che, nondimeno, è un positivo che richiede una causa.

Una tale distinzione, tradizionalmente caratterizzata dalla coppia "limitazione formale/ limitazione materiale[240], che i cartesiani non mancheranno di tenere ferma[241], è ben illustrata dall'esempio subito evocato da Descartes. Posta una data *res*, ad esempio il triangolo, si dovrà distinguere, dalla *limitatio* in senso stretto, che è una negazione e che, nel caso specifico, consiste nel *non* avere più (*non pluribus lineis*) linee di quante ne ha (AT VII 112, ll. 2-3), la *res limitata* in quanto limitata - ossia nel suo *esse limitata* (AT VII 112, l. 1) - che, nel caso specifico, consiste nell'avere tre linee (*lineis tribus*, AT VII 112, l. 3).

È importante sottolineare come, in entrambe le sue due declinazioni, la nozione cartesiana di limitazione resti definita dalla *perfectio*: come la limitazione intesa propriamente consiste nella negazione di un'ulteriore perfezione (l'avere più linee di tre), così la limitazione in quanto res limitata consiste nell'avere una data perfezione (l'avere tre linee).

Descartes si poneva, così, anche sul problema della limitazione, in linea con Suárez ed in opposizione al tomismo. Per Tommaso, infatti, la limitazione consiste nella composizione dell'atto con la potenza, mentre per Suárez, esattamente come sarà per Descartes, essa è riconducibile alla nozione di *perfectio*: "In creaturis…dicitur aliqua essentia in gradu entis, quia talis est, ut non repugnet illi habere illam *excellentiorem* in grado entis"[242]; "Homo…est…simpliciter finitus, quia potest ab alia *perfectiore specie* excedi"[243].

In tal modo, il pensiero cartesiano denuncia la presenza esplicita di almeno un elemento teorico, di estrazione suáreziana, incompatibile con l'accettazione della definizione tomista dell'infinità di Dio; poiché tale definizione, come si è cercato di mostrare, era pensata a partire da una definizione della limitazione in termini di recezione dell'essere nell'essenza.

La definizione della limitazione in termini di perfezione risulta compatibile con una definizione dell'infinità non in termini di sussistenza ma, appunto, di perfezione; ed appunto a partire da una tale

---

[235] *Primae Responsiones* (AT VII 111, ll. 24-25, corsivo mio).

[236] *Primae Responsiones* (AT VII 111, ll. 25-27).

[237] *Primae Responsiones* (AT VII 111, l. 28 – 112, l. 3).

[238] Cfr., *infra*, Cap. 3. La distinzione fra una limitazione formale ed una materiale non era, comunque, comunissima se non si ritrova nel *De Divina Substantia* di Suárez, come neppure in R. GOCLENIUS, *Lexicon*…, "Limitatio igitur est moderatio seu determinatio restringens" (p. 645 col. 2).

[239] Solo Dio, infatti, esclude ogni limite, non la *res finita*: io, aveva sostenuto Descartes in *Meditatio IV*, "de nihilo, sive de non ente, participo" (AT VII 54, ll. 21-22). La negazione, dunque, poggia per Descartes su un soggetto, secondo la concezione che aveva riproposto, naturalmente, anche F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. LIV, Sectio IV, n. 8: "Negatio…dicit carentiam in subjecto absolute et simpliciter" (*Opera Omnia* XXVI, p. 1028 col. 1).

[240] A tale distinzione, peraltro, corrisponde perfettamente, sul piano dell'infinito, la contrapposizione, avanzata da Descartes poco dopo, nelle *Primae Responsiones*, fra *infinitas*, ossia ragione formale dell'infinito, e *res infinita* (AT VII 113, ll. 9-10).

[241] Allorché Huet osservò come la limitazione non potesse in alcun modo essere ridotta ad una pura negazione - "Nego vero limitationem merum defectum esse, seu meram negationem; est enim mixtum quid ex *positivo*, re nempe ipsa finita; & *negativo*, iis nempe omnibus quae adjici possunt ad rem finitam, neque tamen adjiciuntur; sed ita tamen mixtum, ut in idea limitationis hujus, multo plus *positivi* insit, quam *negativi*" (P. D. HUET, *Censura Philosophiae*…, Caput IV, § 4, p. 113), Regis gli concederà tutto, attribuendo a Descartes proprio la concezione della limitazione difesa dal suo interlocutore: "L'Auteur a raison de dire, que la limitation n'est pas un pur neant. Mr Descartes en tombe d'accord: il n'ignore pas que toute limitation suppose une chose limitée qui est réelle" (P. S. REGIS, *Reponse*…, Chapitre 4, § 4, p. 210). Sulla polemica fra Huet e Regis (ed il successivo intervento di Jean du Hamel), cfr. G. BELGIOIOSO, *La variata immagine*…, pp. 63 ss.; T. M. SCHMALTZ, *Radical cartesianism*…, pp. 215-220 (sul problema delle idee, cfr. anche N. J. WELLS, *Jean du Hamel*…, passim).

[242] F. SUAREZ, *Tractatus de Divina Substantia*, Lib. I, c. 1, n. 5 (*Opera Omnia* I, p. 47 col. 1, corsivo mio).

[243] *Ibid.*, corsivo mio.

concezione della limitazione Suárez aveva costruito la sua nozione di infinità.

Nondimeno, lo specifico della posizione cartesiana consisterà proprio nel non ritenere esplicabile l'infinità, intesa come somma perfezione, a partire da questa concezione della limitazione: Descartes, in effetti, mentre affianca Suárez nella determinazione dell'infinità infinità secondo la medesima nozione che struttura, per Suárez, la limitazione stessa, e cioè la perfezione, si allontana dal punto in cui Suárez convergeva con tutti i teologi dell'epoca, e cioè nel riconoscimento preliminare della necessità di una definizione dell'infinità attraverso la negazione della limitazione. Anche ammesso, quindi, che la definizione della limitazione in termini di *negatio perfectionis*, così come emerge nelle risposte a Caterus, *confermi* la correttezza dell'attribuzione, a Descartes, dell'identità fra infinito e perfetto[244], essa, nondimeno, non giustifica affatto, sul piano teorico, codesta identità, la cui affermazione va ricondotta ad un progetto filosofico proprio di Descartes[245].

L'accettazione, sul piano ontologico, della concezione suáreziana della limitazione spiega senz'altro una certa convergenza di Descartes con Suárez, sul piano teologico, a proposito del problema dell'infinità di Dio; non, però, nella determinazione positiva dell'infinità divina secondo la perfezione, bensì nell'esclusione che tale infinità consista nella sussistenza.

Accanto a questa concezione della limitazione, sta, nel pensiero cartesiano un altro elemento di estrazione suáreziana incompatibile con la concezione tomista dell'infinità divina; tanto incompatibile che è proprio ad esso che si deve principalmente la crisi cui la concezione tomista dell'infinità divina era andata incontro storicamente. Mi riferisco alla tesi della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza.

In illis modis explicandi multa principia sumuntur incerta[246], diceva Suárez, nel *De Divina Substantia*, ad evidenziare la radice metafisica dell'insostenibilità dell'identificazione, compiuta in teologia razionale dal partito tomista, dell'infinito alla sussistenza; e lì, fra quei "principia", Suárez poneva anzitutto la tesi della distinzione reale, nella creatura, fra essenza ed esistenza; una tesi, questa, che anche Descartes, in seguito, avrebbe respinto esplicitamente. Con l'esempio del triangolo egli sosterrà, nella lettera CDXVII, che l'essenza e l'esistenza sono modalmente distinte in quanto sono considerate nella loro realtà intramentale, sia formale, sia obiettiva, ma realmente identiche allorché si consideri il *triangulus extra cogitationem existentem*:

Cum cogito essentiam trianguli, & existentiam eiusdem trianguli, duæ istæ cogitationes, quatenus sunt cogitationes, etiam objectivè sumptæ, modaliter differunt, strictè sumendo nomen modi; sed non idem est de triangulo extra cogitationem existente, in quo manifestum mihi videtur, essentiam et existentiam nullo modo distingui; et idem est de omnibus universalibus; ut, cum dico, Petrus est homo, cogitatio quidem quâ cogito Petrum, differt modaliter ab eâ quâ cogito hominem, sed in ipso Petro nihil aliud est esse hominem quam esse Petrum, &c[247].

La composizione essenza-esistenza, che i tomisti pongono a fondamento della limitazione, è quella che si dà, in effetti, nella cosa esistente al di fuori della mente: a questo livello, Descartes nega, in linea con Suárez, una distinzione reale, eliminando così le condizioni di possibilità della riconduzione della limitazione alla composizione di essenza ed esistenza. Così, anche volendo prescindere dall'esautorazione che, nella filosofia di Descartes, coinvolge le nozioni di atto e potenza[248], non sarebbe comunque possibile ricondurre alla composizione di atto e potenza la composizione di essenza ed esistenza, fra loro razionalmente distinte.

La tesi di una distinzione di ragione fra essenza ed esistenza Descartes ribadirà a Burman, che aveva posto l'attenzione su un'asserzione delle *Primae Responsiones* (calco al plurale di un passaggio di *Meditatio V*): "Sumus…assueti in reliquis omnibus existentiam ab essentia distinguere"[249]. *A nnon recte ?*, chiedeva, dunque Burman, in considerazione del fatto che, diversamente, si dovrebbe ammettere che Dio, creando, produce solo l'esistenza: "An ergo essentia est ante existentiam, et Deus producendo res nihil producit nisi existentiam ?"[250]; e Descartes gli rispondeva, giustappunto, che essenza ed esistenza possono, sì, essere separate, ma solo col pensiero, quando questo concepisce l'essenza senza esistenza attuale. L'esempio, peraltro tradizionale, era stavolta, quello della rosa in inverno:

Recte nos illa duo cogitatione nostrâ separamus, quia concipere possumus <essentiam> sine actuali existentia, ut rosa in hieme[251].

Realmente, tuttavia, essenza ed esistenza sono identiche, dal momento che non si dà essenza antecedentemente all'esistenza, essendo l'esistenza null'altro che l'essenza esistente:

---

[244] Come, a ragione, accenna A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis*…, p. 236, n. 31.

[245] Su cui cfr., *infra*, Cap. 3.

[246] F. SUAREZ, *Tractatus de divina substantia* …, Lib. II, c. 1, n. 4 (*Opera Omnia* I, p. 47 col.1).

[247] *Descartes a****, 1645 ou 1646 (AT IV 350, ll. 4-13).

[248] Cfr. *supra*.

[249] *Primae Responsiones* (AT VII 116, ll. 9-10). Cfr. *Meditatio V* : "Cum enim assuetus sim in omnibus aliis, rebus existentiam ab essentia distinguere..." (AT VII 66, ll. 4-5); *Principia Philosophiae*, I, § 16: "Sed quia sumus assueti reliquis omnibus in rebus essentiam ab existentiâ distinguere..." (AT VIII-1 10, ll. 28-29).

[250] *Descartes et Burman* (AT V 164).

[251] *Descartes et Burman* (AT V 164).

Sed tamen reipsa separari non possunt, ut solent distingui, quia essentia ante existentiam non fuit, cùm existentia nihil sit aliud quàm essentia existens, ut proinde unum altero non prius, nec ab eo diversum aut distinctum [252].

Così, Descartes afferma esplicitamente la tesi che, storicamente, aveva condotto alla crisi della concezione tomista dell'infinità di Dio: la distinzione di ragione fra essenza ed esistenza nell'ente finito[253]. Non stupisce, allora, che, nel pensiero cartesiano, l'infinità divina non venga mai ricondotta all'assenza di composizione tra essenza ed esistenza; perché, asserendo una distinzione di ragione fra essenza ed esistenza nell'ente finito risulta impossibile, sul piano teorico, identificare l'infinità all'irrecettibilità dell'essere divina .

In questo senso si può ipotizzare che, esattamente come in Suárez, in Descartes esista una connessione ben precisa fra la tesi dell'identità, nella creatura, di essenza ed esistenza e il rifiuto di una concezione dell'infinità di Dio in termini di sussistenza. Una tale proposta ermeneutica resta, nondimeno, puramente ipotetica, e come tale qui la si avanza. In Descartes, in effetti, al modo solo latente in cui agisce il rifiuto della posizione tomista, implicito nell'emergenza dell'identificazione dell'infinito al perfetto, si affianca, ulteriormente, l'assenza di un'espressa teorizzazione del nesso suddetto; che è invece uno dei contributi decisivi dati da Suárez allo sviluppo del problema della ragione formale dell'infinità di Dio nell'età moderna.

§ 6. Infinità ed aseità

La presenza, nel pensiero cartesiano, dell'elemento teorico che, storicamente, aveva condotto alla crisi della concezione tomista dell'infinità divina, ossia la tesi della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza, poteva certamente favorire l'adesione, da parte di Descartes, alla posizione suáreziana, ma non legittimarla.

Infatti, in alternativa alla concezione avanzata da Suárez, nella teologia seicentesca era stata elaborata, oltre a quella difesa dai tomisti, un'altra autorevole soluzione al problema della ragione formale dell'infinità di Dio: quella di Vázquez. Ancorché, per i motivi che si è cercato di individuare, una tale proposta non avesse raccolto i consensi guadagnati, invece, da Suárez, gli schieramenti coinvolti nel dibattito, da quello suáreziano, appunto, a quello tomista, non avevano potuto sottrarsi al confronto con essa.

Il commento vázqueziano alla *Summa* di Tommaso evidenziava, come si è cercato di mostrare, una sicura convergenza con Suárez, sia sui presupposti, sia sui contenuti della critica a Tommaso; tuttavia, in opposizione alla soluzione alternativa proposta dal suo confratello, Vázquez aveva posto la ragione formale dell'infinità di Dio nell'aseità. L'assunzione della tesi della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza determina certamente, in negativo, l'inaccettabilità della riconduzione dell'infinità alla sussistenza, ma non, in positivo, l'identificazione della medesima alla perfezione.

La presenza, dunque, nel pensiero cartesiano, della tesi della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza non poteva determinare da sola l'assunzione dell'identità dell'infinito al perfetto. Così, posto che tale assunzione nasce anzitutto, come si diceva, da strutture specifiche del pensiero cartesiano, si tratta di vedere se, quanto alle strutture concettuali ereditate dal pensiero scolastico, si trovi comunque, accanto all'accettazione dell'elemento che aveva condotto all'inaccettabilità della posizione tomista, e cioè la tesi della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza, anche un elemento incompatibile con la posizione di Vázquez. Perché si completi la verifica dell'ipotesi ermeneutica avanzata sopra, nei limiti in cui la si è avanzata, è necessario mostrare se a favorire la scelta cartesiana della posizione suáreziana rispetto a quelle alternative siano stati elementi teorici che impedivano l'assunzione anche della posizione vázqueziana; in effetti, l'elemento che aveva condotto alla crisi della posizione tomista risultava compatibile tanto con la soluzione váqueziana, quanto con quella suáreziana.

Una risposta affermativa a quest'ultima indagine consentirà di individuare, nel pensiero di Descartes, strutture teoriche, ereditate dalla metafisica scolastica, che si rivelino compatibili *solo* con la concezione suáreziana dell'infinità divina, rivelandosi incompatibili con entrambe le concezioni alternative ad essa, quella tomista e quella vázqueziana; fermo restando, come si diceva, che l'accettazione della posizione suáreziana nasce da opzioni specifiche della metafisica cartesiana.

Ora, è un fatto che Descartes abbia, almeno una volta, preso posizione sulla possibilità di ricondurre l'infinità all'aseità; in questo senso, nella determinazione dei rapporti fra la concezione cartesiana e quella vázqueziana, ci si trova in una situazione privilegiata rispetto a quella che si è imposta al tentativo di determinarne i rapporti con quella tomista. In effetti, l'opposizione all'identificazione dell'infinità all'assenza di composizione essenza-esistenza, quale veniva affermata nella scuola domenicana, resta, in Descartes, un elemento latente: sotteso, certo, nella risoluzione dell'infinito nel perfetto che esclude *a fortiori* siffatta identificazione, ma mai esplicitato; un elemento latente, appunto, anche se, come si sa, non presupposto, se è vero che in Descartes sono eplicitamente operanti gli elementi che avevano storicamente condotto, prima di lui, alla crisi della soluzione tomista, e cioè la distinzione di ragione nelle creature fra essenza ed esistenza. A

[252] *Descartes et Burman* (AT V 164).
[253] Per un approfondimento cfr., *infra*, Appendice III.

fronte di questo silenzio sulla concezione dell'infinità come assenza di composizione fra essenza ed esistenza stanno, invece, le dense pagine che, nelle *Primae Responsiones*, Descartes dedica all'analisi del rapporto fra infinità ed aseità.

La sollecitazione, evidentemente, è esterna, come spesso accade, in Descartes, specialmente in materia teologica, quand'anche si tratti di teologia razionale[254]. Ma la risposta è ricca di indicazioni, che vanno ben oltre le richieste di Caterus: il problema posto da questi è la *dimostrabilità* dell'infinità a partire dall'aseità; la replica di Descartes si spinge sino a determinare il ruolo dell'aseità nella determinazione della *natura* dell'infinità.

Si assiste, così, nelle *Primae Responsiones*, ad una vera e propria valutazione della possibilità di determinare la natura stessa dell'infinità secondo l'aseità. Certo, nulla autorizza, a supporre che Descartes conoscesse l'autore cui *storicamente* si doveva, in quegli anni, la teorizzazione di un'identità formale dell'infinità con l'aseità; anzi, è un fatto che, nel *corpus* cartesiano, Vázquez non venga mai citato[255]. È un fatto, tuttavia, che, in difesa contro le obiezioni di Caterus sulla seconda prova dell'esistenza di Dio, una posizione *teoricamente* coincidente con quella vázqueziana venga esplicitamente considerata, e respinta, da Descartes.

Il che rende lecito supporre che l'assunzione, da parte di Descartes, della concezione suáreziana dell'infinità di Dio si giustifichi in base all'esclusione non solo della posizione di Tommaso, ma anche a quella delle altre soluzioni alternative emerse nella scolastica dell'età moderna; ed in primo luogo quella di Vázquez, che poneva la ragione formale dell'infinità di Dio nell'aseità.

L'obiezione che Caterus aveva mosso alla prova cartesiana è nota: essa dimostra solo l'esistenza di un ente a sé, del quale, però, non sembra possibile dimostrare l'infinità, data come inaudita[256] ed impensabile[257] quell'accezione positiva dell'aseità che sola potrebbe implicarla. Il problema di Caterus, come lo stesso contesto rende, dunque, evidente, è quello della *dimostrazione* dell'infinità dell'ente a sé; Caterus, cioè, non tocca la questione del costitutivo formale dell'infinità di Dio, concentrando la sua attenzione solo sul mezzo attraverso cui provarla. Nondimeno, l'argomentazione sulla base della quale Caterus costruisce la sua obiezione contiene un principio che implica una presa di posizione anche in relazione al problema della natura dell'infinità di Dio. Descartes, nel rispondere, concederà a Caterus codesto principio; in questo senso, le *Primae Responsiones* costituisce un documento importante per l'intelligibilità non solo della soluzione cartesiana al problema dell'esistenza di Dio, ma anche a quello della sua natura; due problemi, del resto, di cui il filosofo francese ha, proprio con Caterus, asserito l'inseparabilità[258].

Caterus fa esplicito riferimento all'argomento di chi ritenga possibile dimostrare l'infinità di Dio attraverso l'aseità: ogni limitazione proviene da una causa; dunque, l'ente a sé è infinito, non dandosi per definizione, nel suo caso, alcun principio della sua limitazione. L'autorità è illustre, perché si tratta di Suárez:

Scio me aliquando ita Suarem audivisse: omnis limitatio est a causâ: ideo enim limitata finitaque res est, vel quia causa majus perfectiusque dare nihil potuit, aut quia non voluit; si ergo aliquid a se est, & non a causâ, profecto illimitatum est & infinitum[259].

Caterus attacca la premessa maggiore dell'argomento; e lo fa in forza di una teoria puramente formalistica della limitazione. Causa della limitazione sono i costitutivi intrinseci della cosa limitata e, in particolare, quelli formali, e cioè l'essenza e la forma:

Ego verò non omnino acquiesco. Quid, si enim limitatio sit ab intrinsecis principiis constituentibus, hoc est ab ipsâ formâ & essentiâ, quam tamen nondum infinitam esse probasti, quantumvis a se sit, hoc est non ab alio ?[260]

Esemplifica codesta teoria il caso del caldo che, anche se non fosse da altro ciò che è, resterebbe comunque quello che è - e cioè caldo, e non freddo - in forza dei suoi principi intrinseci:

Sane, calidum si supponas calidum esse, ex intrinsecis principiis constituentibus calidum erit, & non

---

[254] Il che spiega come, talvolta, si sia definita la trattazione teologica cartesiana come "polemica", in opposizione a "sistematica" (R. CRIPPA, *Studi sulla coscienza…*, p. 15).

[255] Come già osservava T. J. CRONIN, *Objective Being…*, p. 226. Cfr., *infra*, Parte II, Cap. 2.

[256] *Primae Responsiones*: "Hoc modo [*sc.*, in modo negativo], quantum memini, *ab omnibus accipitur* [sc., l'aseità]" (AT VII 95, l. 8, corsivo mio).

[257] *Primae Responsiones*: "Nec enim a se est ut a causâ, nec sibi praevium fuit, ut ante deligeret quod esset postmodum" (AT VII 95, ll. 12-13).

[258] *Primae Responsiones*: "Iuxta leges verae Logicae, de nullâ unquam re quaeri debet *an sit*, nisi prius *quid sit* intelligatur" (AT VII 107, l. 26 – 108, l. 1). Come noto, il testo originale aveva " meae Logicae ", poi emendato secondo le richieste della lettera di *Descartes à Mersenne*, 31 dicembre 1640 (AT VII 272, l. 25 – 273, l. 23).

[259] *Primae Responsiones* (AT VII 95, ll. 13-18). Come chiarito da J.-R. ARMOGATHE, la corretta traduzione di quel *audivisse* comporta non che Caterus abbia ascoltato direttamente Suárez, quale suo studente, ma che ne abbia ascoltato l'opinione, anche a lezione (*Caterus'Objections…*, p. 38).

[260] *Primae Objectiones* (AT VII 95, ll. 19-22).

frigidum, licet imagineris a nullo esse istud ipsum quod est[261].

Ma, se la limitazione non è legata alla dipendenza causale, non si può dimostrare l'infinità di Dio a partire dell'aseità:

Ego verò non omnino acquiesco. Quid, si enim limitatio sit ab intrinsecis principiis constituentibus, hoc est ab ipsâ formâ & essentiâ, quam tamen nondum infinitam esse probasti, quantumvis a se sit, hoc est non ab alio? Sane, calidum si supponas calidum esse, ex intrinsecis principiis constituentibus calidum erit, & non frigidum, licet imagineris a nullo esse istud ipsum quod est[262] .

Descartes è così chiamato alla soluzione di un problema che a Caterus pare lasciato senza risposta dallo stesso Suárez: "Non dubito D. Cartesio rationes non deesse, quibus substituat illud quod alii fortassis non satis clare praestiterunt"[263].

Certamente, Caterus non si aspettava che Descartes avrebbe risolto la questione proprio percorrendo una delle due strade che lui, l'obiettore, aveva disegnato, ma dichiarandola preventivamente, e scontatamente, come impossibile: quella, cioè, dell'aseità intesa *positive* (avverbio che è Caterus ad introdurre nelle *Meditationes*).

In certa misura, Descartes condivide la linea argomentativa del suo interlocutore, anche se la ridimensiona, a cominciare appunto da quel principio che Caterus aveva ricondotto a Suárez: *omnis limitatio est a causa*. Descartes, pur sottolineando la necessità di rigorizzarne la formulazione (perché, a parlar propriamente, la limitazione, che consiste solo in una negazione di un'ulteriore perfezione, non ha una causa) lo afferma come vero:

Cum autem dicitur *omnem limitationem esse a causa*, rem quidem veram puto intelligi, sed verbis minus propriis exprimi, difficultatemque non solvi; nam, proprie loquendo, limitatio est tantum negatio ulterioris perfectionis, quæ negatio non est a causa, sed ipsa res limitata[264].

Ma il problema di fondo, secondo Descartes, è che anche così, correttamente, riformulato, questo principio non è autoevidente:

Etsi autem verum sit, rem omnem esse limitatam a causa, per se tamen non patet, sed aliunde est probandum[265].

C'è un motivo ben preciso per cui tale principio non è autoevidente e ad indicarlo è stato proprio Caterus: ogni cosa può essere pensata come limitata in questo o in quel modo in ragione della sua natura, indipendentemente da una causa, dunque. Ad esempio, il non avere più di tre linee deriva, in un triangolo dato, da quella che è la sua natura:

Est de naturâ trianguli quod non pluribus lineis constet quàm tribus[266].

Almeno ad una lettura impressionistica, comunque, questo passo non sembra lineare: prima, in effetti, Descartes sostiene la validità del principio per cui ogni cosa limitata proviene da una causa; poi, però, enucleando la motivazione per cui un tale principio non è autoevidente, egli individua almeno un caso, quello del triangolo, che sembra costituire un eccezione al principio stesso. Ma, allora: se è pensabile che il triangolo sia limitato da sé, come può quel principio continuare ad avere valore universale, come Descartes pure pretende: "…Rem *omnem* esse limitatam a causa"[267]?

In realtà, il discorso di Descartes si muove all'interno di una distinzione presupposta in partenza, evidentemente come tale da andare da sé in un lettore, come Caterus, senz'altro addentrato nelle discussioni scolastiche: la distinzione tra limitazione intrinseca e limitazione estrinseca. Si tratta di una distinzione del tutto tradizionale, che si ritrova tanto in Tommaso, quanto in Suárez, con la differenza che la causa intrinseca della limitazione è ricondotta dal primo alla materia[268], dal secondo alla forma[269].

---

[261] *Primae Objectiones* (AT VII 95, ll. 22-25).
[262] *Primae Responsiones* (AT VII 95, ll. 19-25).
[263] *Primae Responsiones* (AT VII 95, ll. 25-27).
[264] *Primae Responsiones* (AT VII 111, ll. 20-25).
[265] *Primae Responsiones* (AT VII 111, ll. 25-27).
[266] *Primae Responsiones* (AT VII 112, ll. 2-3).
[267] *Primae Responsiones* (AT VII 111, ll. 25-26, corsivo mio).
[268] THOMAS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 1, a. 2: "Actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis; sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis; sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum" (*Quaestiones disputatae*; II, p. 11 col. 2). Fra i tomisti seicenteschi cfr., ad esempio, J.-B. GONET, *Clypeus Theologiae Thomisticae*…, Tract. I, disp. 4, a. 4, § 2: "Omnis enim actus vel forma, intrinsecè finitur & limitatur ex subiecto in quo recipitur, vel ex ordine ad illus; & extrinsecè à causa à qua producitur" (p. 95 col. 1). Per un commento "dualistico", per così dire, delle due limitazioni, cfr., al solito, L. B. GEIGER, *La Participation*…, p. 394, nota 1.
[269] Cfr., del resto già citato, F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXXI, sect. 13, n. 18: "Esse…seipso et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum, neque indigere aliquo limitante vel contrahente, in re distincto a seipso, sed intrinsece natura sua esse tantae perfectionis *per suam formalem entitatem*; extrinsece vero limitari a Deo" (*Opera Omnia*

Da un lato, allora, il triangolo possiede un principio intrinseco della propria limitazione, e cioè la forma, che fa sì che esso contenga una certa perfezione (tre linee) e non un'altra (quattro linee); e per questo è *possibile* (*putari potest*) che non si dia una causa estrinseca del suo *esse limitatum*.

Dall'altro lato, però, una causa di questa limitazione si dà pure: in effetti, i principi interni della limitazione sono, a loro volta, radicati in una causa che li pone in essere. Così, è certamente vero che il triangolo è quello che è, limitato ad avere tre linee, in quanto tale è la sua natura, ragion per cui è possibile che non si dia una causa estrinseca di questa limitazione; questa possibilità, però, resta meramente concettuale, *re vera* (AT VII 111, l. 21) esclusa dal fatto che è sempre una causa efficiente a porre in essere l'essenza, nella sua limitazione formale[270]. Alla possibilità *logica* dell'autosufficienza della limitazione intrinseca si contrappone la sua inadeguatezza, sul piano *ontologico*, sul quale essa continua, sì, ad operare quale principio della limitazione, ma per effetto della causa efficiente che pone la forma stessa. Causalità formale e causalità efficiente convergono, quali principio diretto ed indiretto, nella costituzione della limitazione.

E, tuttavia, anche la sola pensabilità dell'autosufficienza della limitazione intrinseca, antecedente la limitazione estrinseca, esclude l'autoevidenza del principio della limitazione per la causa efficiente: "Per se tamen non patet, sed aliunde est probandum" (AT VII 111, ll. 26-279). È vero ma, appunto, non autoevidente, bensì bisognoso di dimostrazione, il principio che ogni limitazione provenga da una causa: infatti, se è pensabile che le cause intrinseche siano da sé sufficienti a dare ragione della limitazione, la dipendenza (dunque la limitazione) nell'ordine della causa efficiente non si impone per necessità contraddittoria.

Il che implica che la causa efficiente non può costituire la *natura* della definizione: se, infatti, essa rende sì ragione della limitazione, ma non in modo autoevidente, essa non può definirla.

Una tale tesi discende dall'identificazione, posta da Descartes, del *quia* della limitazione ai costitutivi formali della *res limitata*, e cioè alla *natura*, identificazione con cui Descartes si pone sulla linea suáreziana:

> Seipso et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum, neque indigere aliquo limitante vel contrahente, in re distincto a seipso, sed intrinsece *natura sua* esse tantae perfectionis per suam formalem entitatem[271].

> Ut enim otime respondet subtilis Theologus, putari potest rem unamquamque hoc vel illo modo esse limitatam, quia hoc attinet *ad ejus naturam*[272].

Con questa assunzione, Suárez andava ad escludere l'identificazione della causa intrinseca della limitazione alla causalità materiale della potenza recettiva, distinta realmente dall'atto limitato[273]. In questo

---

XXVI, pp. 303 col. 2 – 304 col. 1, corsivo mio). La medesima alternativa limitazione intrinseca formale/ limitazione estrinseca si ritrova, come visto, in B. MASTRIUS, *Disputationes ad mentem Scoti*…, Disp. VII, q. 2, a. 2: "Creatura quaelibet ex seipsa formaliter est limitata, & efficienter à causis suis" (in Bartholomaeus Mastrius, Bonaventura Belluti, *Philosophiae ad mentem Scoti*…, V, p. 52 col. 2).

[270] Il discorso di Descartes non è qui vincolato alla teoria della creazione delle verità eterne: per la Scolastica tradizionale, Tommaso e Suárez compresi, non solo l'esistenza, ma anche l'essenza proviene da Dio. Da questa posizione, comunemente accettata, si distanziavano solo forme eterodosse di tomismo, come quella di Capreolo, che Suárez stesso aveva però pensato a liquidare nelle *Metaphysicae Disputationes*: cfr. N. J. WELLS, *Descartes and the Scholastics*…, passim. Da questo punto di vista, Descartes si distanzia da questa tradizione perché ritiene che l'essenza non esista in Dio come possibile antecedentemente la creazione.

[271] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXXI, sect. 13, n. 18 (*Opera Omnia* XXVI, pp. 303 col. 2 – 304 col. 1, corsivo mio).

[272] *Primae Responsiones* (AT VII 111, l. 27 – 112, l. 2, corsivo mio). Descartes, dunque, si appoggia proprio su Caterus nell'affermare il principio dell'autolimitazione della forma; erroneamente, però, l'obiettore opponeva codesto principio a Suárez.

[273] Si noti che, per Tommaso, la limitazione richiede una causa estrinseca nonostante la negazione in cui consiste la potenza passiva perché quest'ultima non definisce in modo adeguato la potenza, propriamente definita, invece, dalla *composizione* che la potenza forma con l'atto. Proprio per questo la limitazione richiede una causa, poiché tutto ciò che è composto è per natura causato: "Omne compositum causam habet: quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa" (THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 7; p. 19 col. 2); "Cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa, inquantum huiusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse, secundum ea, ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente" (*De Potentia*, q. 7, a. 1, c.; in *Quaestiones disputatae*, II, p. 189 col. 1); "Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur" (*Summa contra Gentiles*, I, c. 18; p. 25 col. 2). Questo principio, nel frattempo, impugnato da Scoto, era stato ripreso da Cajetano, attraverso la distinzione fra *causatum* e *concausatum*, di T. V. CAJETANUS, *In Summam Theologiae*, I, q. 3, a. 7, n. 2: "Obiectio procedit ex malo intellectu littera. Causatum enim, vel creatura, potest sumi dupliciter: *proprie* scilicet, et *large*. Si sumitur proprie, sic, cum tam causati quam creaturae sit proprie fieri et esse, solae res subsistentes dicuntur causata seu creaturae: cetera autem dicitur *concausata* et *concreata* ut partes, formae, accidentia, etc. Large autem omne aliud a Deo in rerum natura existens quocumque modo, causatum dici potest. In proposito igitur, causatum sumitur proprie, ut distinguitur non solum

senso, accettando la concezione suáreziana della causa della limitazione, Descartes si opponeva non solo a Vázquez, ma anche a Tommaso: ammettere la possibilità logica di un'autosufficienza della causalità formale significava escludere la necessità logica di una limitazione per causalità recettiva (esercitata dall'essenza sull'essere)[274]. Così, il discorso di Descartes, così come è impostato con Caterus, perfettamente in linea con Suárez, esclude, in un colpo solo, causalità efficiente estrinseca e causalità materiale (recettiva) dal rango di principi necessari della limitazione.

D'altro canto, se Descartes avesse concesso una limitazione per causalità materiale, egli sarebbe stato obbligato a riconoscere come autoevidente il principio della limitazione per causa efficiente, dato il legame necessario esistente, secondo i sostenitori del principio della limitazione dell'atto attraverso la potenza, fra composizione entitativa e dipendenza causale: "Hoc est *contra rationem* facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius"[275]. In una concezione come quella tomista, la recezione dell'atto nella potenza, in cui consiste il principio della limitazione, non è, per definizione, pensabile come autosufficiente, data l'intrinseca contraddittorietà di un essere ricevuto in altro e, insieme, non causato; donde l'implicazione necessaria della limitazione per causalità efficiente[276].

Invece, è proprio questa necessità che Descartes contesta; egli ritiene vero il principio per cui ogni limitazione deriva da una causa (efficiente); il problema, per lui, è che tale principio, ancorché vero, non è autoevidente, a motivo della possibilità dell'autosufficienza della forma.

Ora è proprio la possibilità di tale autosufficienza ad implicare una conseguenza di rilievo: se è pensabile una limitazione che prescinde da una causa efficiente è pensabile (nel caso della mera possibilità logica, naturalmente) che anche una *res* non causata sia finita. Ed è appunto questo che Descartes concede a Caterus: la possibilità di una realtà finita non causata.

Dal riconoscimento di questa possibilità non può non seguire una precisa conseguenza circa i rapporti fra l'aseità e la natura dell'infinità: infatti, se ciò che è finito è finito intrinsecamente, ossia indipendentemente da una causa estrinseca, si deve concludere che la limitazione estrinseca e, dunque, la dipendenza causale, non costituisce la natura dell'essere limitato; anche se la dipendenza nella causa efficiente si affianca (come effettivamente si affianca, in Descartes, esattamente come in Suárez) alla forma come causa dell'*esse limitatum*, essa non può esserne (a differenza della forma) il costitutivo senza che, con ciò, venga meno la stessa possibilità di una *res* non causata finita. Ma, da ciò, non può non seguire che l'indipendenza causale, ossia l'aseità, non può essere il costitutivo dell'infinità.

Del resto, proprio all'interno di questo contesto, e proprio in tal modo, aveva argomentato Suárez nel contestare la posizione di Vázquez: sostenendo, appunto, la possibilità di apprendere *formaliter* (sul piano, dunque, della ragione formale) un angelo finito increato ed un ente infinito incausato. Si tratta di una possibilità che è sì soltanto logica, ma che, in quanto tale esclude l'identificazione, sul piano della ragione formale, dell'infinità all'aseità:

Denique esse a se immediate solum negat dependentiam a causa extrinseca, esse autem infinitum formaliter hoc non negat: nam si mente concipiatur angelus finitae naturae et ex se existens sine creatione, formaliter non apprehenduntur duo contradictoria, licet virtualiter ibi includi per discursum ostendi possit. Neque e converso est aperta et formalis contradictio, si apprehendatur ens infinitum a Deo factum, unde quaeri solet an id fieri possit, ut statim dicat: non est ergo negatio, quam dicit infinitas, formaliter eadem cum negatione essendi ab alio[277].

Quel *virtualiter ibi includi per discursum ostendi possit* mostra come, per Suárez, l'infinità sia, sì, inclusa nell'aseità, ma non formalmente, bensì solo virtualmente: è, cioè, possibile dimostrare l'infinità a partire dall'aseità, ma la prima nozione non è analiticamente inclusa nella seconda. Certamente, non era a questa possibilità che Caterus aveva fatto riferimento: nel quadro problematico che questi aveva disegnato, il

---

contra causam, sed etiam contra concausatum" (p. 47 coll. 1-2). Di tale principio, nel *corpus* cartesiano, si fa uso almeno una volta, e cioè in *Discours de la méthode*, IV: "Toute composition tesmoigne de la dependance" (AT VI 35, l. 25).

[274] Ossia, esclude la *necessità logica* che la causa della limitazione risieda nella causa efficiente e nella causa recettiva. A fronte di codesta esclusione, che accomuna causa efficiente e causa recettiva, sta, tuttavia, una differenza fra queste due limitazioni: mentre, infatti, la limitazione per causalità efficiente si dà effettivamente, per Descartes (che ogni cosa limitata sia limitata da una causa è vero, per Descartes ma, appunto, non autoevidente), la limitazione per causalità materiale sembra del tutto esclusa, esattamente come in Suárez.

[275] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 2, ad 1um (p. 32 col. 2, corsivo mio). Per la questione, comunque, rimando a quanto detto, *supra*, nel cap. 1.

[276] Naturalmente, altro è la necessità contraddittoria che contraddistingue il legame della limitazione con la dipendenza causale (che è il punto in cui Vázquez è all'interno dell'ortodossia tomista); altro è la definizione formale della limitazione in termine di limitazione estrinseca (che è il punto che i tomisti non concedono a Vázquez). Certamente, negando quella necessità contraddittoria, si nega anche la possibilità di definire la limitazione attraverso la dipendenza causale (e questa è l'operazione compiuta da Suárez contro Vázquez); ma, anche con questa seconda negazione, si può ancora tenere ferma quella necessità contraddittoria riconducendo la limitazione alla composizione (posizione, quest'ultima, caratteristica dei tomisti).

[277] F. SUAREZ, *Tractatus de Divina substantia* …, Lib. II, c. 1, n. 2 (*Opera Omnia* I, p. 46, coll. 1-2).

problema era l'impossibilità di *dimostrare* l'incausatezza dall'infinità e non quella di identificarle sul piano della ragione formale.

La risposta di Descartes, tuttavia, contiene, di fatto, una presa di posizione su entrambi i problemi. E si tratta di una presa di posizione che, ancora una volta, è in linea con Suárez: Descartes concede a Caterus che l'ente sia limitato intrinsecamente dai propri principi (formali), fondando così la possibilità *concettuale* dell'autosufficienza della limitazione intrinseca; una tale autosufficienza, poi, *realmente* non si dà, dato che ogni limitazione proviene effettivamente da una causa, ma è tale da escludere, di per sé, la possibilità di porre la natura dell'infinità nell'aseità (in linea con Suárez e con la posizione implicita di Caterus).

Certamente, osserva Descartes, stavolta d'accordo con il principio attribuito da Caterus a Suárez (e, dunque, con Suárez contro Caterus), la *res limitata* deve avere una causa del suo essere limitata. Ma, appunto, ciò deve essere dimostrato, il che significa che, sul fondamento costituito dalla limitazione intrinseca, è *logicamente* possibile che non ci sia affatto una limitazione causale; col che è implicitamente esclusa, giustappunto, la possibilità di identificare l'aseità alla ragione formale dell'infinità di Dio.

Certo, poi, Descartes oppone a Caterus la validità del principio della limitazione causale: ma tale validità, appunto, riguarda il piano dimostrativo; ciò che significa che, anche se poi la limitazione intrinseca proviene da una causa, come di fatto è, questa dipendenza causale non può entrare a definire la limitazione (che, altrimenti, quel principio dovrebbe essere autoevidente), ma, appunto, solo la sua causa.

L'accordo di Descartes con Suárez è, comunque, solo parziale: le *Primae Responsiones*, infatti, mostrano inequivocabilmente che, se è vero, ancorché non autoevidente, che ogni limitazione deriva da una causa, non per questo si può concludere che ciò che non è causato sia infinito. E ciò per un motivo ben diverso da quello che Suárez adduceva per escludere che l'aseità costituissse la ragione formale dell'infinità, e cioè la limitazione intrinseca; del resto, come mostrerò subito, una tale *definizione* della limitazione non comprometteva affatto, in Suárez, l'*inferenza* dell'infinità dall'aseità.

Il punto è che Descartes non accetta la conversione che Caterus sembra dare per scontata una volta data la validità di quel principio: la conversione, appunto, del principio "ogni limitazione viene da una causa" al principio "tutto ciò che è non è causato è infinito". Per Suárez, codesta conversione, ancorché non immediatamente evidente, è valida. Non lo è, invece, per Descartes; e tutta la discussione sulla *sui causa* ne è una testimonianza patente. Ed il perché, chiaro, Descartes l'aveva già detto, in fondo, in *Meditatio III*: "Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantùm per negationem finiti" (AT VII 45, ll. 23-24). Nella misura, cioè, in cui per Descartes l'infinito non consiste nella negazione del finito, non è possibile passare dall'aseità all'infinità, almeno se si intende l'aseità, come appunto fa quella tradizione teologica, in senso negativo[278].

Il passaggio dall'aseità all'infinità è possibile in una prospettiva in cui, come quella di Suárez, l'infinito sia ancora concepito negativamente, e cioè in modo tale da consistere nella negazione del finito; questo passaggio, del resto, Suárez ha effettuato esplicitamente nella *Disputatio* XXX, necessario com'è per mostrare la convertibilità della divisione fondamentale dell'ente, in infinito ed infinito, con le altre divisioni tradizionali, fra cui, appunto, quella fra *a sé* e *ab alio*[279]. Ma, in una prospettiva come quella cartesiana, in cui l'infinito non è ricavato per negazione del finito, tale passaggio non è possibile. Il principio per cui ogni limitazione viene da una causa è asserito come vero da Descartes per essere subito sostituito da un altro, non perché esso sia falso (ché è vero, ancorché non per sé noto), ma perché inutile; inutile, appunto, all'interno di una concezione positiva dell'infinito[280]. Ed è in queste condizioni (che rendono Descartes distante sia da Caterus, contro cui tiene fermo il principio della limitazione causale, sia da Suárez, cui contesta l'applicazione indiscriminata di codesto principio) che entra il principio che permette a Descartes di fornire la dimostrazione richiesta: "Omne id quod est, vel esse a causâ, vel a se tanquam a causâ" (AT VII 112, ll. 4-5); e con esso la nozione di *causa sui* (AT VII 112, ll. 51-11). Un principio che, stavolta, è per sé noto: "Per se autem notum mihi videtur…" (AT VII 112, ll. 3-4); dove quell'*autem* è, giustappunto, da leggere in contrapposizione a quello della limitazione causale, che non solo non è per sé noto, ma neppure ha il potere esplicativo conferitogli da Suárez, in quanto non tale da poter essere soggetto alla conversione di cui si è detto; ma un principio che, appunto, è per sé

---

[278] Secondo la caratterizzazione delle *Primae Responsiones* cui Descartes si oppone: "Ii qui, nisi ad propriam & strictam efficientis significationem attendentes, cogitant impossibile esse, ut aliquid sit causa efficiens suî ipsius, nullumque hîc aliud genus efficienti analogum locum habere animadversunt, non soleant aliud intelligere, cùm dicunt aliquid *a sé* esse, quàm quòd *nullam* habeat causam (*Primae Responsiones*, AT VII 109, l. 22 – 110, l. 2, corsivo mio).

[279] Cfr. F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 1, nn. 6-7 (*Opera Omnia* XXVI, pp. 2 col. 2 – 3 col. 1).

[280] Descartes lo dirà ad Arnauld. Se la concezione negativa della *causa sui* fosse ammessa, non si potrebbe dimostrare l'esistenza di Dio, come ha rettamente dimostrato l'autore delle *Primae Responsiones*: "Quae interpretatio verbi *a se* si admitteretur, nulla posset ab effectibus haberi ratio ad existentiam Dei demonstrandam, ut recte in primis Objectionibus ab ipsarum Authore probatum est, ideoque nullo modo est admittenda" (*Quartae Responsiones*, AT VII 239, ll. 10-14); il modo in cui Caterus l'aveva dimostrato era, appunto, come si è visto, attraverso la negazione dell'inferenza dell'infinità dall'aseità (*Primae Responsiones*, AT VII 95, ll. 19-27). Al solito, invece, protesterà qui J. REVIUS, *Suarez Repurgatus…*, Disp. XXVIII, secti 1: "Ego hanc probationem in auctore primarum objectionum non invenio" (p. 507).

noto e, come si sa, risemantizza la nozione di aseità, da non causatezza ad autocausalità[281].

Comunque, la nozione di infinità su cui Caterus aveva interrogato Descarte era un'infinità definita in modo negativo; ed è di questa nozione negativa che, senz'altro, Descartes contesta anzitutto la riconducibilità all'aseità, concedendo la possibilità di un ente a sé *tout court* finito; l'aseità in senso negativo è compatibile, sul piano definitorio, con la finitezza e, prima ancora di palesare la sua inadeguatezza rispetto all'accesso ad un'infinità intesa positivamente (secondo la concezione cartesiana), la evidenzia rispetto all'accesso ad un'infinità intesa, tradizionalmente, in senso negativo (non-finito). Secondo Descartes, l'ente a sé non solo potrebbe non essere infinito in senso positivo, ma neppure infinito in senso negativo.

La strada scelta da Vázquez per spiegare l'infinità di Dio, una strada, cioè, che rinunciava alla nozione di perfezione a favore della nozione di aseità, è una strada che Descartes rifiuta di percorrere negli stessi termini in cui si era rifiutato di percorrerla, nel trattato del *De Divina Substantia*, Suárez.

§ 7. L'infinito numero delle perfezioni di Dio

In quel luogo, come si ricorderà, Suárez non aveva preso posizione solo contro il fronte tomista e contro quello suáreziano; a completare la rosa dei partiti in gioco nel dibattito sulla ragione formale dell'infinità di Dio stava lo schieramento rappresentato da quegli autori che identificavano la ragione formale dell'infinità divina alla negazione del *numero* finito delle perfezioni contenute in Dio.

Si trattava di un'istanza di estrazione nominalista, ma verso la quale, in certa misura, lo stesso Suárez si era avvicinato nelle *Metaphysicae Disputationes*. A rigorizzarla, si è visto, sarà Rodrigo de Arriaga, due anni dopo la prima edizione delle *Meditationes*; ma, di questa concezione, si trovano certo alcune assonanze nella definizione (sesta) di *ens infinitum* come sostanza costituita da una pluralità infinita di attributi, quale, come noto, formula Spinoza nella prima parte dell'*Etica*[282]. Anche se, sin da subito, ci sarà chi, polemicamente, vorrà sottolinearne l'ambiguità, come Henry More: "Quae quidem definitio admodum obscura est & incerta, né dicam repugnantiis…Ambiguum est *numero* an *amplitudine* infinita attributa intelligat"[283]. L'intervento di More è, comunque, assai significativo, indicativo di come un'argomentazione assai simile a quelle con cui, nella Scolastica moderna, veniva rifiutata la tesi di coloro che identificavano la ragione formale dell'infinità di Dio alla negazione del numero finito di perfezioni, continui a persistere anche al di fuori di quella cultura: "Si *numero*, res particulares sunt effectáque Dei non Deus"[284]. Per Spinoza, comunque, gli attributi sono infiniti sia nel numero, sia nel grado intensivo; ma, da quest'ultimo punto di vista, essi sono infiniti non in senso assoluto, ma nel proprio genere, come stabilisce senza ambiguità il testo della Dimostrazione della *propositio* XVI.

E questo è uno dei punti cruciali entro cui si consuma il distacco con Descartes, per il quale le perfezioni divine sono infinite in senso assoluto; una concezione, verso cui il filosofo francese era senz'altro sospinto, segretamente, dalla particolare configurazione, e rilevanza, che, nel suo pensiero, rivesitiva l'unità di Dio[285]. Descartes l'aveva esplicitata, questa sua concezione, in *Meditatio IV*: la volontà, pur essendo infinita "*formaliter & praecise*"[286], in contrapposizione alla "facultas intelligendi", in se stessa finita[287], resta, comunque, perfetta solo *in suo genere*[288]; ed è anche in questo senso che, rispetto ad essa, la volontà divina è "major absque comparatione", includendo al suo interno l'infinità della conoscenza e della potenza che la rendono, rispetto a quella umana, più ferma ed efficace[289].

D'altro canto, in *Meditatio III*, definendo l'ente sommamente perfetto come contenente in sé una pluralità di perfezioni, Descartes non si spinge mai sino ad asserirle come infinite nel numero; egli accetta la possibilità di caratterizzare, almeno in prima istanza, l'ente sommamente perfetto attraverso la pluralità delle

---

[281] *Primae Responsiones* (AT VII 112, ll. 3-11).

[282] B. SPINOZA, *Ethica*, Pars I, Definitio VI: "Per Deum intelligo ens absolutè infinitum, hoc est, substantia constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit" (*Opera*, II, p. 45, ll. 22-25). Su cui cfr., naturalmente, M. GUEROULT, *Spinoza*…, I, pp. 67-75) e, per i problemi che essa, nella misura in cui tra essi si dà una distinzione reale, pone rispetto alla coerenza della metafisica spinoziana, pp. 428-461 - e, poi, F. ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*…, tr. it. pp. 81-92).

[283] H. MORE, *Demonstrationis duarum Propositionum* (in *Opera Omnia*, II, 1, p. 623).

[284] *Ibid.*

[285] Su cui cfr., *infra*, Parte II.

[286] *Meditatio IV* (AT VII 57, l. 20).

[287] *Meditatio IV* (AT VII 57, l. 4).

[288] *Meditatio IV* (AT VII 58, l. 16).

[289] *Meditatio IV*: "...Tum ratione cogitionis & potentiae quae illi adjunctae sunt, redduntque ipsam magis firmam & efficacem" (AT VII 57, ll. 17-19). Su quell'*adjunctae* già poneva l'attenzione H. GOUHIER, *La pensée métaphysique*…, p. 204, a ragione insistendo sulla necessità di non intenderlo letteralmente, in conflitto con l'attributo della semplicità (p. 227). La distinzione fra infinità della volontà umana e quella divina fu affermata anche fra i cartesiani, come ad esempio, in polemica con Desmarets, da C. WITTICH, *Appendix ad Theologiam Pacificam*…, Annotatio ad q. XL: "Voluntas divina est simpliciter perfectio, & absolute, quia ei non deest quicquam in intellectu, adeo ut etiam perfectissime intelligat ea, ad quae se voluntas extendit: At voluntas humana non est perfectio ita absoluta, sed habet conjunctum imperfectum intellectum" (p. 63).

perfezioni, ma senza esplicitare come numericamente infinita siffatta pluralità. Descartes si limita a caratterizzare queste perfezioni come *innumera* (AT VII 46, l. 18; l. 26), lasciando come non decisa la questione della loro infinità nel numero; indecisione confermata da un *forte* (AT VII 46, l. 25)[290] che precede la seconda occorrenza di quel "innumera". Ed invece, sin dai tempi di Gassendi, si caratterizzò l'infinità del Dio cartesiano come un'infinità non solo nel grado, ma anche nel numero delle perfezioni:

Tu quoque, ut puto, non vis Deum carere amplitudine quadam, atque varietate attributorum essentialium, quae et perfectione, *et numero* sint infinita[291].

In tal modo, si finiva per attribuire a Descartes una concezione che, nelle *Meditationes*, non si trova affatto. Anzi, in tutto il *corpus* delle opere cartesiane, a questa non decisione ci sono solo due eccezioni: la traduzione francese delle *Meditationes* stesse, in cui innumera diviene *infinité de chose*[292] e *infinité d'autres* [*perfections*] [293] e, poi, quel luogo della quinta parte del *Discours* che conosciamo, "les perfections infinies de Dieu"[294].

Se, però, si tien conto di quel già si è detto, e cioè che quelle "perfections infinies" diverranno, nella traduzione degli *Specimina*, accuratamente rivista da Descartes, *infinita perfectio*[295], espressione che elimina l'infinità numerica a favore dell'infinità del grado, a fronte dell'indecisione di *Meditatio* resta una sola eccezione in tutto il *corpus* delle opere cartesiane; e, per giunta, in un testo che non è di Descartes[296]. Non sarà inappropriato, allora, parlare di un vero e proprio silenzio, da parte di Descartes, su questa concezione dell'infinità divina, che pure era tanto diffusa nella scolastica contemporanea; il che suggerisce l'ipotesi che questo silenzio esprima, se non l'allineamento, la consapevolezza delle critiche che molti dei teologi contemporanei, da Suárez a Tanner, senza l'eccezione di Vázquez, avevano mosso contro l'identificazione dell'infinità divina all'assenza di un limite nel numero delle perfezioni.

Ancora una volta, tale ipotesi non è verificabile, e quasi *a fortiori*, in ragione del silenzio di Descartes sulla questione. Certo, invece, è che accanto a questo silenzio nei confronti della pluralità infinita si affianca, in Descartes una presa di posizione esplicita contro la caratterizzazione dell'infinità divina attraverso la pluralità delle perfezioni; pluralità *in quanto tale*, si intende, ossia considerata a prescindere dalla determinazione, problematica com'è se visto, di questa stessa pluralità come infinita o finita numericamente. Tale presa di posizione esplicita consiste nella subordinazione, operata da Descartes, della pluralità numerica delle perfezioni alla perfezione intensiva. Certamente le singole perfezioni contenute nell'idea di Dio possono rientrare nella sua definizione, secondo quanto AT VII 52, ll. 2-6 ratifica a conclusione di *Meditatio III*; tale pluralità, però, in tanto può entrare in tale costituzione in quanto preliminarmente risemantizzata in base ad una nozione intensiva di perfezione, alla cui luce le singole perfezioni risultino infinite nel grado; così, codesta pluralità si radica nell'eccellenza del grado intensivo che solo, per Descartes, costituisce il significato primo della somma perfezione divina e, come visto, il fondamento dell'infinità.

L'identificazione della ragione formale dell'infinità di Dio alla pluralità infinita delle perfezioni è una soluzione che, nel pensiero di Descartes, risulta esplicitamente inadeguata, ricondotta alla nozione di perfezione somma nel grado, prima ancora che emerga implicitamente, latente sotto l'indecisione di *Meditatio III* e del *corpus* cartesiano tutto, la problematicità di una pluralità infinita numericamente: già la pluralità *in quanto pluralità* risulta, se non fondata su una nozione intensiva di perfezione, che renda infinite nel grado le singole perfezioni, una definzione inadeguata dell'infinità di Dio; inadeguatezza che l'introduzione dell'attributo dell'*unitas* evidenzierà nella sua radicalità[297].

In questo senso, la posizione cartesiana non poteva essere più lontana non solo da quella che sistematizzerà Spinoza, ma pure quella di un certo scotismo che, sulla base della tesi della distinzione formale degli attributi divini, accetterà la conseguenza che, ai sostenitori di tale tesi (come ai sostenitori di una distinzione di ragione, ma senza inclusione essenziale) opponevano, nella Scolastica dell'età moderna, autori

---

[290] Su cui insisteva già P. LACHIÉZE-REY, *Les origines cartésiennes*..., p. 74.

[291] P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica*..., Instantia in Medit. III, Dubit. X, art. 3 (p. 377, corsivo mio). Fra gli interpreti odierni cfr., ad esempio, J.-L. MARION, *Sur le prisme*...: "…perfections en nombre infini" (p. 255) ; A. ROBINET, *Descartes*…: "variété…infinie des attributs" (p. 203). Contra, invece, K. WINKLER, *Descartes and the Names*..., p. 463.

[292] *Méditation Troisième* (AT IX 37).

[293] *Ibid.*

[294] *Discours de la méthode*, V (AT VI 43, ll. 7-8).

[295] *Dissertatio de methodo*, V: "Praeterea quaenam essent naturae leges ostendi; nulloque alio assumpto principio quo rationes meas stabilirem praeter infinitam Dei perfectionem, illas omnes demonstrare studui" (AT VI 564).

[296] Va però registrata l'eccezione, nella corrispondenza, costituita dalla lettera di *Descartes à Elisabeth*, 15 septembre 1645: "Il y a vn Dieu, de qui toutes choses dependent, dont les perfections sont infinies, dont le pouuoir est immense, dont les decrets sont infallibles" (AT IV 291, ll. 20-24). Inclinerei, però, a pensare questo "infinies" secondo il registro dell'infinità intensiva, ché solo in tal modo l'argomento sembra essere cogente, poiché non l'infinità numerica, ma l'infinità nella perfezione garantisce ciò di cui nel contesto è questione: imparare "a receuoir en bonne part toutes les choses qui nous arriuent, comme nous estant expressement enuoyées de Dieu" (ll. 24-26). Così, nel seguito del carteggio con Elisabetta, Descartes si appoggia, per fondare la dipendenza da Dio di tutto ciò che esiste, o sulla somma perfezione (*Descartes à Elisabeth*, 6 octobre 1645, AT IV 314, ll. 6-9), o sull'infinità (intensiva) della potenza (*Descartes à Elisabeth*, 3 novembre 1645, AT IV 322, ll. 12 ss.).

[297] Su ciò cfr., *infra*, Parte II, Cap. 3.

come Suárez e Tanner, in linea con l'insegnamento di Bartolomeo Torres: e cioè che gli attributi divini non risulterebbero infiniti in senso assoluto[298]. Che è quel che dichiarerà, alla lettera, Poncius:

> Infinitas…attributalis, & est illa, quae convenit perfectionibus attributalibus ipsius, ut intellectui, voluntati, sapientiae, misericordiae; ex suppositione scilicet, quod quaelibet ex his perfectionibus sit tanta, ut maior, seu magis perfecta in eo genere cogitari non possit"[299].

Col che si andava certo al di là dell'insegnamento di Scoto[300]; ma un tale esito dipende, storicamente, dall'opposizione che la tesi della distinzione formale fra gli attributi aveva incontrato sin dal commento di Cajetano al *De Ente et de Essentia*. La riproposizione, nella Scolastica, moderna, della dottrina della distinzione formale, oltre ad una certa interpretazione della distinzione di ragione, farà emergere con nettezza quel legame, già avvertito da Scoto, fra la questione dell'infinità e quella dell'unità di Dio, su cui occorrerà presto spostare l'attenzione.

---

[298] Su cui cfr., *infra*, Parte II, Cap. 1.

[299] J. PONCIUS, *Theologiae Cursus*..., Tract. I, Disp. 3, quaest. 1 (p. 20 col. 2).

[300] Secondo Scoto, in effetti, l'infinità delle ragioni formali degli attributi divini è compatibile con la loro identità: "Concedo quod ratio sapientiae est infinita, et ratio bonitatis similiter, et ideo haec ratio est illa per identitatem, quia oppositum non stat cum infinitate alterius extremi. Tamen haec ratio non est formaliter illa" (J. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 8, pars 1, q. 4; in *Opera Omnia Studio et cura Commissionis Scotisticae*..., IV, p. 274). Anzi, è proprio l'infinità a fondare l'identità delledi *rationes* formalmente distinte: "Abstrahendo sapientiam a quocumque quod est extra rationem sapientiae, et bonitatem similiter abstrahendo a quocumque quod est extra rationem eius formaliter, remanet utraque quiditas, praecise sumpta, formaliter infinita, et ex quo infinitas est ratio identitatis extremorum. Non enim haec erant eadem praecise, propter identitatem eorum ad tertium a quo abstrahuntur, sed propter infinitatem formalem utriusque" (*Ibid.*; p. 275). Per un'esposizione cfr., naturalmente, É. GILSON, *Jean Duns Scot*…, pp. 249 ss.

An sine scrupulo vetus hoc abdicas, "Habeo ideam claram & distinctam Dei" ?...
Vetera haec vocat, quia timet ne pro novis & a me primum animadversis habeantur.
Sed per me licet.
***(Septimae Responsiones*, AT VII 476, ll. 18-22)**

CAPITOLO III

RES QUAE EST INFINITA

§ 1. *...Non nisi negativo modo intelligimus*

Liberando l'infinito dalla connotazione, in termini di imperfezione, cui Aristotele l'aveva vincolato nella *Fisica*, la teologia medievale aveva posto le condizioni per pensarlo come un attributo di Dio ma, al tempo stesso, anche evidenziato il problema di differenziare l'infinità divina da altri generi di infinità; donde la necessità di caratterizzare Dio come infinito *in perfectione*, in contrapposizione, ad esempio, all'infinità quantitativa (*in quantitate*). È in questo senso che, genericamente, si può parlare, a proposito del pensiero cristiano nel suo complesso, di una coincidenza fra gli attributi dell'infinità e della perfezione[1].

La filosofia cartesiana si mantiene all'interno di questo orizzonte concettuale, ormai consolidato[2]. L'assimilazione di infinito e perfetto, che il Medioevo cristiano aveva costituito di contro all'opposizione aristotelica, è senz'altro presente in Descartes: in linea con una tradizione in cui è possibile inserire, allo stesso titolo, tanto il tomismo, quanto l'occamismo, quanto lo scotismo, le *Meditationes* affermano l'unità fra infinito e perfetto.

Tutto il problema, però, sta nella determinazione della *particolare* configurazione che tale unità assume nel pensiero di Descartes; configurazione che, alla luce delle indagini svolte nel capitolo precedente, si staglia nettamente, nella sua peculiarità, all'interno di quell'orizzonte.

Ciò che caratterizza la concezione cartesiana, infatti, non è, semplicemente, l'identità reale fra infinito e perfetto: una tale identità esclude, sì, l'incompatibilità fra i due attributi ma non implica, di per sé, una loro identità formale. Quel che specifica la concezione di Descartes è, invece, la posizione della perfezione nella stessa *definizione* di infinito. L'assimilazione di infinito e perfetto, introdotta da *Meditatio III* senza alcuna giustificazione preliminare (AT VII 46, ll. 11-12), lungi dal persistere nella sua surdeterminazione teorica, esprimendo una generica identità *reale* fra infinito e perfetto, annuncia, invece, l'inizio del processo di chiarificazione semantica, sul piano *definizionale*, dell'infinito attraverso la perfezione; processo culminante nella determinazione della nozione dell'ente "summè perfectum & infinitum" secondo il grado supremo della perfezione intensiva (AT VII 47, ll. 19-20). A quel punto, la nozione di "ens summè perfectum & infinitum" diviene l'espressione di una precisa concezione filosofica; una concezione, appunto, in cui l'infinito è *definito* attraverso la perfezione.

In questo senso, la concezione di Descartes non potrebbe essere più lontana dall'insegnamento di Tommaso, in cui l'identità reale dell'infinito e del perfetto si mantiene, ancora, accanto all'*opposizione*, sul piano formale, dei due attributi; a fronte di tale opposizione, infatti, ciò che caratterizza il pensiero di Descartes è la *posizione* della perfezione nella definizione dell'infinito. Dalle *Meditationes* emerge, così, una concezione che, come si è visto, è piuttosto in continuità con quella che Suárez aveva pensato come soluzione al problema della ragione formale dell'infinità e che, nel frattempo, aveva raccolto larghi consensi nella Scolastica gesuita, nell'emergere della crisi della dottrina tomista.

Questa tesi, di una continuità fra Suárez e Descartes necessita, però, di un approfondimento: se è vero, infatti, che è in linea con Suárez che Descartes definisce l'infinito attraverso la perfezione, nondimeno, nel pensiero cartesiano, questa stessa definizione riceve un senso profondamente originale. L'unità fra infinito e perfetto, così come viene pensata nelle *Meditationes*, rivela un'originalità che, ben al di là della peculiarità che essa riveste sullo sfondo di un'orizzonte concettuale tradizionale - in cui Descartes, si congeda, con Suárez, da Tommaso – va piuttosto a costituire un nuovo paradigma che implica una dipartita dalle stesse istanze suáreziane.

---

[1] Cfr. É. GILSON, *L'esprit*..., tr. it. pp. 65 ss.

[2] Nel 1609, dunque, Goclenio poteva così ricomporre la presunta opposizione fra infinito e perfetto: "Infinito semper aliquid deest…Ergò deus non est infinitus. Resp. Major vera est de rebus Physicis & Mathematicis. Infinito non terminato, ut non terminatae actu magnitudinis aut figurae, aliquid deest. Itaque imperfecta est, non completa. At deus excedit terminos rei finitae" (R. GOCLENIUS, *Conciliator Philosophicus*…, De Deo et mentibus, X, n. 3, pp. 280-281).

Per determinare la misura di questa originalità si consideri, anzitutto, tornando su Suárez, il dato seguente: la *definizione* dell'infinito in termini di perfezione, quale emerge sia dalle *Metaphysicae Disputationes*, sia dal *De Divina Substantia*, non è ancora una *risoluzione* dell'infinito nella perfezione. L'identificazione suáreziana dell'infinito al perfetto non si compie, cioè, senza residui, non è integrale: non da sola, infatti, la perfezione definisce l'infinito, bensì *insieme* ad un altro elemento, vale a dire la negazione. La perfezione, cioè, definisce l'infinito *per negazione*; ed è per questo che l'infinito continua ad essere, in Suárez, un attributo negativo, nonostante l'introduzione della positività della *perfectio* nella sua definizione.

Già l'impostazione della questione sull'infinità, nel *De Divina Substantia*, è, in questo, senso indicativa:

Oportet exponere *quid negetur* de Deo, quando infinitus appellatur, quod imperfectionem dicat[3].

La ragione formale dell'infinito, dunque, dovrà includere al suo interno, secondo Suárez, una negazione. La negazione, si intende, della limitazione, in cui consiste l'infinità di Dio:

Negationem illius limitationis intelligemus significari per infinitatem essentiae Deo attributa[4].

È lungo queste coordinate che si sviluppa la soluzione che Suárez dà alla questione della ragione formale dell'infinità di Dio. Proprio perché include al suo interno una negazione, la ragione formale dell'infinito è essa stessa una negazione, espressa dalla definizione di Dio come ente di cui *non* se ne può pensare uno maggiore:

Deus ergo dicitur infinitus simpliciter proprie et quasi a priori, quia tantae perfectionis est, ut non possit in ea habere superiorem, nec aequalem, qui sit distinctae naturae. Quod multi sancti explicant quid sit Deus, per hoc *quod est tale ens, quo majus excogitari non potest*, hanc ipsam *negationem* per infinitatem significari intelligo[5].

Le *Disputationes* erano almeno altrettanto esplicite nella definizione dell'infinità di Dio in termini di negazione:

Infinitas, *quatenus sub illa negatione* perfectionem indicat, pertinet ad perfectionem simpliciter, atque adeo ad summam ents perfectione[6].

Così, la presenza della negazione della ragione formale dell'infinito ne spiega la persistenza nell'ambito degli attributi negativi che, per Suárez, sono sei:

Secunda divisio sit eorum nominum, quae proprie de Deo praedicantur, quaedam enim negativa sunt, alia positiva, seu affirmativa...Prioris generis sunt Increatus, Incorporeus, Infinitus, Immensus, Immutabilis, Incomprehensibilis, Invisibilis, Ineffabilis. Haec enim tantùm sex attributa formaliter et expresse negativa invenio, vel in Scriptura, vel in Patribus et scholasticis Deo attributa[7].

Non stupisce, allora, che Suárez si richiami proprio a Tommaso, per giustificare una tale partizione: "Divisio est Divi Thomae"[8]. Esattamente come in Tommaso, l'infinito continua ad essere un attributo negativo, nonostante l'introduzione della positività della *perfectio* nella sua definizione; e lo stesso sarà in chi si era conformato alla nuova definizione dell'infinito in termini di perfezione che Suárez aveva costruito in opposizione Tommaso, come ad esempio Granado[9].

Il mantenersi, da parte di Suárez, all'interno di questa concezione dell'infinito come attributo negativo[10] non sfuggirà ai teologi seicenteschi, da Recupito a Izquierdo, passando per Veken[11].

Suárez non negava che l'infinità divina, in se stessa negativa, rimandasse ad un fondamento positivo. La negazione espressa dal termine "infinito" poggia, infatti, sull'attributo della somma perfezione:

Nam quoad *positivum* per illam negationem indicatum, illud nihil aliud est, quam ipsa consummata perfectio Dei, qua major excogitari non potest, nec illi potest aliquid deesse, quoad summam entis perfectionem possit pertinere[12].

---

[3] F. SUAREZ, *Tractatus de Divina Substantia*..., Lib. II, c. 1, n. 2 (*Opera Omnia* I, p. 46 col. 2, corsivo mio).

[4] *Ibid.*, n. 5 (p. 47 col. 1, corsivo mio).

[5] *Ibid.* (p. 47 col. 1, il secondo corsivo è mio). Si noti che la perfezione indicata dalla negazione non è la perfezione finita che costituisce il contenuto di quella negazione, ma il positivo che sta a fondamento dell'infinità, e cioè l'infinità fondamentale (su cui cfr. *infra*).

[6] F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXX, sect. 2, n. 21 (*Opera Omnia* XXVI, p. 71 col. 1, corsivo mio).

[7] F. SUAREZ, *Tractatus de Divina Substantia*..., Lib. I, c. 9, n. 4 (*Opera Omnia* I, p. 27 col. 1).

[8] *Ibid.*

[9] I. GRANADUS, *Commentaria in Summam*..., Tomus I, tract. 2, disp. 9 (I, p. 96).

[10] Per la presenza di questa concezione in Francia cfr., al solito, S. DUPLEIX, *La métaphysique*, Livre II, Chap. 10 (p. 764).

[11] Cfr. J. C. RECUPITUS, *Theologia. Tractatus Primus*..., Lib. IV, q. 2 (I, p. 293 col. 1); F. VEKENUS, *Disputationes Theologicae* ..., Disp. VII, c. 2 (p. 111 col. 2); S. IZQUIERDO, *Opus Theologicum*..., Tract. VI, disp. 14, q. 3 (I, p. 440 col. 1).

[12] F. SUÁREZ, *Tractatus de Divina Substantia*..., Lib. II, c. 1, n. 6 (*Opera Omnia* I, p. 47 coll. 1-2, sottolineato mio)

L'idea qui evocata da Suárez non era nuova. Differenziando il piano, negativo, della ragione formale dell'infinità da quello, positivo, della realtà divina cui tale negazione rinvia, Suárez si limitava ad accogliere, seppur senza esplicitarla, la distinzione tradizionale fra infinità formale e fondamentale di Dio.

Una tale distinzione egli poteva trovare, ad esempio, in Cajetano: alcuni attributi sono in se stessi, quanto cioè alla propria definizione, negativi, in quanto, a differenza di quelli affermativi, presuppongono la negazione nella loro definizione; tuttavia, poiché si riferiscono ad una realtà positiva, e cioè Dio, essi sono, nel loro fondamento (*fundamentaliter*), positivi. Tale è il caso di "immateriale" e, appunto, anche di "infinito":

Infinitum, sicut et immateriale, est praedicatum negativum, fundamentaliter tamen positivum[13].

Successivamente, sempre all'interno della scuola domenicana, la medesima dottrina si ritrova, fra gli altri, in Bãnes, espressa dalla coppia *formaliter/ fundamentaliter*:

Infinitum secundum quod attribuitur Deo sumitur negativè, & quamvis negatio formaliter & absolutè loquendo non sit perfectio: tamen quaedam negationes dicuntur de Deo, quae praesupponant fundamentaliter maximam perfectionem in ipso, ut quod sit immutabilis, incomprehensibilis ab intellectu creato, &c. et isto modo Deus esse infinitum est maxima perfectio[14].

Distinguendo tra la ragione formale dell'infinito, negativa, ed il positivo cui essa rimanda, per negazione[15], Suárez si limitava, dunque, a riproporre una distinzione del tutto tradizionale. Di questa distinzione, tuttavia, egli faceva un'utilizzazione peculiare, riconducendo l'infinità fondamentale all'attributo della perfezione.

Una tale operazione è perfettamente in linea con la determinazione, che si è visto, della ragione formale dell'infinito in base alla perfezione: come la determinazione della *perfectio* (limitata) interviene a definire, per negazione, la ragione formale dell'infinito, così l'attributo della *pefectio* (somma) è il positivo cui quella ragione formale, per negazione, rinvia. Come la ragione formale dell'infinito consiste nel fatto che, in Dio, *non* ci può essere grado di perfezione maggiore di quello che egli già possiede, così il positivo che l'infinità, quale negazione, suppone è l'attributo della perfezione.

Porrà l'attenzione su questo punto Tanner, riformulando il pensiero di Suárez all'interno della distinzione *formaliter/ fundamentaliter* e, appunto, ribadendo la negatività dell'attributo dell'infinito inteso in senso formale:

Attributum hoc formaliter est negativum; etsi fundamentaliter supponat continentiam formale, aut eminentialem, omnis perfectionis possibilis, seu cogitabilis; ommiumque sine ullo termino, quae quocunque modo perfecta cogitari possunt, etiamsi in infinitum in eis procedatur, in gradu maioris semper ac maioris perfectionis sine termino[16].

Ora, mentre il primo punto, e cioè la tesi dell'infinità come attributo formalmente negativo è largamente condivisa, l'identificazione dell'infinità fondamentale all'attributo della perfezione è, secondo Tanner, il contributo proprio di Suárez appunto:

Prima pars est communis Doctorum, ac extra controversiam; & patet ex dictis, quia infinitum formaliter dicit negationem termini. Alteram partem recte tradit Suarez[17].

Quel *recte* mostra dove risiedesse l'originalità della posizione di Suárez agli occhi dei contemporanei: non nell'affermazione, largamente condivisa, dell'infinità come attributo formalmente negativo né, semplicemente, nell'asserzione dell'infinità come attributo fondamentalmente positivo, bensì nella *corretta* determinazione di questo positivo, identificato alla perfezione.

Anche su questo punto Wiggers calcherà Tanner:

Attributum hoc formaliter est negativum, fundamentaliter tamen supponit continentam formalem aut eminentialem omnis perfecionis, cogitabilis ac possibilis. Ita docent Suar. lib. I de Deo c. 1 & Tann. disp. 2 q. 2 dubio 1[18].

È solo in questo senso – intesa, cioè, *fundamentaliter* - che, per Suárez, l'infinità è positiva: perché positivo è il fondamento cui la negazione che definisce l'infinità rimanda, per negazione, vale a dire la

---

[13] Cfr. T. V. CAJETANUS, *In Summam Theologiae*, I, q. 7, a. 1, n. 12 (p. 74 col. 1).

[14] D. BAÑES, *Scholastica Commentaria…*, q. 7, a. 1 (I, p. 242).

[15] Dopo Suárez, per la distinzione fra infinità formale e fondamentale, cfr., ad esempio, J. GRANADUS, *Commentari in Summam…*, Tomus I, tract. 3, disp. 2: "Infinitudo, si formaliter accipiatur, negatio quaedam est, fundamentum vero illius est entitas positiva, ex qua provenit, rem nullis terminis concludi, seu non habere finem" (I, p. 104).

[16] A. TANNER, *Universa Theologia Scolastica…*q. 4, dubium 1 (I, p. 250).

[17] *Ibid.*

[18] J. WIGGERS, *In Primam Partem …*, q. 7, a. 1 (p. 54 col. 1).

perfezione. Una tale positività, dunque, non riguarda l'infinito in se stesso, ma l'infinito in quanto rinvia ad altro; in se stesso, l'infinito è un attributo negativo, perché negativa è la sua la ragione formale.

Si tratta, diceva Tanner, di un punto che è *extra controversiam*: "Infinitum formaliter dicit *negationem* termini"[19]. Wiggers ripeterà con lui: "Infinitum dicit formaliter negationem termini aut finis" [20]. Prima di entrambi, Vázquez si era espresso nello stesso modo: "Cum infinitum idem omnino sit, quod non finitum, ac proinde *negationem* finis significet..."[21].

Il *De Divina Substantia* di Suárez era impregnato di una ridondanza lessicale inequivocabile, al proposito ("*negationem* infinitatis"; *negatio* quam dicit infinitas"; "*negationem* quam de formali dicit infinitas"; "*negationem* quam dicit infinitas"[22]) e, soprattutto, guidato, nella discussione sulla ragione formale dell'infinità di Dio, dalla dichiarazione programmatica che si è vista: "Oportet exponere *quid negetur* de Deo, quando infinitus appellatur"[23]. Proprio questo era, in effetti, il problema che specificava la questione sulla ragione formale dell'infinità divina: determinare la natura di *ciò che*, con quella negazione, inclusa nella definizione comunemente accolta di infinito, si andava, appunto, a *negare*.

La necessità di ammettere un fondamento positivo della ragione formale dell'infinità si spiegava col fatto che l'infinità non fosse una nuda negazione, ma richiedesse un soggetto su cui poggiare, pena la possibilità di attribuirla al non ente: "Infinitas non est pura negatio; sed quasi in subiecto; alioqui pariter de non ente dici posset"[24]; nondimeno, la necessità, per l'infinità, di poggiare su un soggetto non toglieva, sul piano formale, il suo statuto di negazione.

Ora, che l'idea dell'infinito consista in una negazione del finito è proprio quel che Descartes negherà, in *Meditatio III*, sostenendo, di contro, che dell'infinito si ha una *vera idea*: "Nec putare debeo me percipere infinitum per veram ideam, sed tantùm per negationem finiti" (AT VII 45, ll. 23-24).

Così, quando, in *Meditatio III* (AT VII 47, ll. 19-20), viene esplicitata l'identità fra infinito e perfetto (*Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit*), Descartes ha *già* affermato l'idea dell'infinito come non ricavata per negazione dal finito. Una tale identificazione, dunque, si realizza all'interno di un contesto teorico *pre*definito che ne predetermina il significato; un significato in tal modo irriducibile a quello che tale identificazione aveva in Suárez.

In Suárez la negazione *continua a definire* l'infinito, donde l'impossibilità di una sua risoluzione integrale alla positività della *perfectio*; l'esclusione, invece, compiuta da Descartes, della possibilità che l'infinito sia ricavato per negazione dal finito rende possibile, una sua riduzione alla positività della *perfectio*.

Descartes, dal canto suo, doveva essere senz'altro a conoscenza della dottrina scolastica della negatività della ragione formale dell'infinito. Proprio in questo contesto va interpretata un'affermazione, altrimenti enigmatica, delle *Primae Responsiones*:

> Quantum ad infinitatem, etiamsi illam intelligamus esse quàm maxime positivam, non tamen nisi negativo quodam modo intelligimus, ex hoc scilicet quòd in re nullam limitationem advertamus[25].

All'*infinitas* Descartes contrapponeva la *res infinita*: "Distinguo inter rationem formalem infiniti, sive infinitatem, & rem quae est infinita" (AT VII 113, ll. 9-10). Se dell'infinità si ha una conoscenza negativa, la *res infinita* è conosciuta in modo positivo:

> Ipsam verò rem, quae est infinita, positive quidem intelligimus[26].

Una tale distinzione, certo non esplicitata in *Meditatio III*, non ne tradisce tuttavia il lessico. Va registrata, anzitutto, l'assenza di occorrenze del lemma *infinitas*, a favore di *infinitus*, da Descartes trattato interscambiabilmente, e proprio nel luogo in cui se ne asserisce una conoscenza positiva, con *substantia infinita* (AT VII 45, ll. 23-29). *Substantia infinita*, dunque *res infinita*, secondo un'equivalenza autorizzata dalla definizione di *substantia* che si trova nella medesima *Meditatio III* - "*Substantiam, sive…rem* quæ per se apta est existere"[27]. Ed è proprio dell'idea di *ens infinitum* (oltre che, genericamente, dell'*idea Dei*, AT VII 46, l. 5) che

---

[19] A. TANNER, *Universa Theologia Scolastica*…q. 4, dubium 1 (I, p. 250, corsivo mio).

[20] J. WIGGERS, *In Primam Partem* …, q. 7, a. 1 (p. 54 col. 1).

[21] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum* …, I, q. 7, a. 2, disp. 25, c. 5, (I, p. 142 col. 2, corsivo mio)

[22] F. SUÁREZ, *Tractatus de Divina Substantia*…, Lib. II, c. 1, n. 1 (*Opera Omnia* I, p. 45 col. 2); n. 2 (p. 46 col. 1); n. 3 (p. 46 col.2); n. 4 (pp. 46 col. 2 – 47 col. 1). Il corsivo è sempre mio.

[23] *Ibid.*, n. 2 (p. 46 col. 1, corsivo mio).

[24] A. TANNER, *Universa Theologia Scolastica*…q. 4, dubium 1 (I, p. 250). Cfr. J. WIGGERS, *In Primam Partem*…,q.7, a. 1: "Infinitas haec non debet constitui nuda negatio, in eâque absolvi, sed quasi in subiecto: alioquin etiam non enti attribui potest (p. 54 col. 1).

[25] *Primae Responsiones*, AT VII 113, ll. 11-14.

[26] *Ibid.*, ll. 14-15.

[27] *Meditatio III* (AT VII 44, ll. 22, ll. 22-23, corsivo mio). Per la definizione della sostanza attraverso la *res* cfr., naturalmente, *Secundae Responsiones* (AT VII 161, ll. 14-17); *Principia Philosophiae*, I, § 51 (AT VIII-1 24, ll. 23-25). L'appropriazione della sostanza al trascendentale *res* non stupisce, ché la si trova, ad esempio, in THOMAS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 3, ad 4um: "Substantia est *res* cuius quidditati debetur esse non in aliquo" (*Quaestiones disputatae*, II, p. 194 col. 1, corsivo mio).

Meditatio III asserisce la chiarezza e distinzione (AT VII 46, l. 12); dell'*ens*, appunto, ossia del trascendentale cui già Suárez aveva ridotto la *res*[28], aprendo la strada la strada che condurrà a Wolff[29]; ma in questa filiazione sta, in mezzo, Descartes, con l'equivalenza di "realitas, sive entitas" delle *Secundae Responsiones*, che è l'eredità che egli consegna a Spinoza[30].

Solo un'occorrenza, dall'altro lato, si registra del sintagma complesso *ratio infiniti* (AT VII 46, l. 22), che va considerato come teoricamente equipollente a quello di *ratio formalis infiniti*. Si tratta, peraltro, di un'occorrenza in cui esso è legato da Descartes all'incomprensibilità, qui *senz'altro* determinata negativamente: "Non comprehendam…" (AT VII 46, l. 19), "Nec comprehendere… (AT 46, l. 20).

Queste considerazioni lessicali[31], dunque, confermano che in *Meditatio III* è a tema non l'infinità, e cioè la ragione formale dell'infinito, bensì la *substantia*, ossia la *res*, infinita; quanto dichiarato a Caterus, dunque, è perfettamente coerente con lo svolgimento delle *Meditationes*.

L'idea dell'infinito cartesiano è un'idea che non si costituisce per negazione del finito; in questo modo, la perfezione entra a definire il contenuto dell'attributo dell'infinito *senza* la negazione cui la teologia tradizionale, da Tommaso a Suárez, lo vincolava per definizione. In questo modo, attraverso il superamento della tesi che l'infinito è ricavato per negazione dal finito, Descartes poneva la premesse per realizzarne la risoluzione integrale alla dimensione della *perfectio*.

Poneva le premesse, dicevo, ché, in base al superamento della tesi dell'infinito come ricavato per negazione dal finito, la risoluzione integrale dell'infinito al perfetto ancora non si compie; e cercherò di spiegare perché, e in che senso, sia così. Vorrei per questo richiamarmi alla lettera all'Hyperaspistes dell'agosto 1641; testo, a mio avviso, da privilegiare, ora, quanto al problema che qui interessa, poiché vi si trova una breve, ma significativa, messa a punto, da parte di Descartes, di quella concezione negativa dell'infinito contro cui egli aveva preso posizione nelle *Meditationes*; una vera e propria ermeneutica della concezione tradizionale dell'infinito.

§ 2. *Negatio negationis*. L'ermeneutica dell'infinito negativo nella lettera all'Hyperaspistes

Quelle dell'Hyperaspistes sono, come noto, obiezioni mosse contro le *Quintae Responsiones*, dove Descartes si sarebbe contraddetto per aver sostenuto, a proposito dell'infinito, da un lato che esso non è percepito per negazione del finito[32] e, dall'altro lato, che, per averne un'idea vera e intera, è sufficiente intendere una cosa come non compresa da limite alcuno[33].

Nec verum est intelligi infinitum per finis sive limitationis negationem (AT VII 365, ll. 6-7); *sufficit intelligere rem nullis limitibus comprehensam, ut vera & integra idea totius infiniti habeatur* (AT VII 368, ll. 18-20); ecco le due tesi contraddittorie che che l'Hyperaspistes individua nel testo delle risposte a Gassendi. Richiamandosi alla seconda di esse, infatti, l'anonimo obiettore osserva: "Igitur haec ratiocinatio, quam negabas, optima est: haec res nullos habet limites, igitur infinita est; adeo ut tipi ipsi penitus contradicere videris"[34].

Delle due asserzioni, nella sua lettera del luglio 1641, Descartes riconosce come espressione autentica del proprio pensiero solo la seconda: "Verissimum est, non a nobis infinitum intelligi per limitationis negationem"[35]. Quanto all'altra asserzione, che egli non può negare trovarsi effettivamente nel testo delle *Quintae Responsiones*, essa si spiegherebbe con la volontà di conformarsi all'uso dei termini: "Cùm dixi…sufficere quod intelligamus rem nullis limitibus comprehensam, ad intelligendum infinitus, sequutus sum modum loquendi quàm maxime usitatum"[36]. Si tratta di un'affermazione che, secondo Descartes, non conduce affatto alla contraddizione pretesa dall'interlocutore, poiché esprime una concezione su un piano meramente linguistico (*modus loquendi*); invece, la negazione della possibilità di passare dal finito all'infinito

---

[28] F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. III, sect. 2, n. 4 (*Opera Omnia* XXV, p. 108 coll. 1-2).

[29] Cfr. J.-F. COURTINE, *Suárez et le système…*, pp. 322-323.

[30] *Secundae Responsiones*, AT VII 165, l. 28. *Realitas* è, appunto, l'astratto di *res*, anche in Descartes, come registrerà, costruendovi un argomento per ritorsione, Gassendi: "Quid ergo realitas est ? Vox abstracta est, cujus concretum est Reale: Quid vero est id, quod Reale vocas? Reale vox est derivata, cujus primitiva est Res?" (P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica*, Contra Medit. III, Dubium III, Instantia I, p. 267). Era tesi classica, questa, all'epoca. Cfr., naturalmente, R. GOCLENIUS, *Lexicon Philosophicum…*: "Realitas. Abstractum rei est" (p. 990 col. 2), ma anche H. L. CASTANAEUS, *Celebriorum distinctionum…*: "Realitas est diminutivum dictum à re" (p. 250). È del 1612 la prima edizione di quest'opera che è quella – assieme al *Lexicon* di Goclenius - cui velenosamente Martin SCHOOCK rinviò Descartes: cfr. *Admirable Méthode*, Sect. II, Chap. 5, in T. VERBEEK (a cura di), *R. Descartes, M. Schoock. La Querelle…*, p. 232; cfr. ache p. 506, nota 61.

[31] Su cui cfr., inoltre, *infra*, Appendice II.

[32] Cfr. *Quintae Responsiones* (AT VII 365, ll. 6-8), in risposta a *Quintae Objectiones* (AT VII 286, ll. 25-29; ma cfr. anche 296, ll. 6-7).

[33] Cfr. *Quintae Responsiones* (AT VII 368, ll. 16-20), in risposta a *Quintae Responsiones* (AT VII 296, l. 21-297, l. 24).

[34] *X *** à Descartes*, juillet 1641 (AT III 403, ll. 24-26).

[35] *Descartes a X ****, août 1641 (AT III 426, l. 27 – 427, l. 1)

[36] *Ibid.* (AT III 427, ll. 9-12).

riguardava il piano della conoscenza (*cognitio*). Tale possibilità Descartes rigetta, ora, di nuovo con forza: "Per hoc verò non significavi positivam naturam infiniti cognosci ex negatione, ac proinde mihi nullo modo contradixi"[37].

Il vero obiettivo dell'Hyperaspistes, però, non stava nel sollevare un problema di coerenza del testo delle *Quintae Responsiones*. Semmai, la contraddizione ivi latente era una spia dell'insostenibilità di quella che, come egli aveva potuto ben capire, era la tesi propria di Descartes e che costituisce il vero bersaglio polemico dell'obiettore: l'infinito non è inteso attraverso negazione della limitazione. Per confutare questa tesi, l'Hyperaspistes si appoggia sullo stesso principio che, nelle *Quintae Responsiones*, Descartes utilizzava per dimostrarla: *Omnis limitatio negationem infiniti continet*[38]. Quello dell'Hyperaspistes è, dunque, un argomento per ritorsione: ogni limitazione contiene la negazione dell'infinito; dunque, la negazione della limitazione contiene la conoscenza dell'infinito, poiché contraria è la causa di ciò fra cui si dà opposizione contraria[39].

Per Descartes, però, è proprio l'argomento dell'Hyperaspistes, ad essere scorretto:

> Ex eo quod *limitatio contineat negationem infiniti*, perperam infertur *negationem limitationis continere cognitionem infiniti*[40].

Descartes argomenta in base al principio per cui il nulla non può dare conoscenza di ciò che è: "Non autem potest id quod non est, nos adducere in cognitione eius quod est; sed contra ex rei cognitione percipi debet eius negatio[41]". Che è poi, nella seconda parte della sua formulazione, il medesimo principio che si ritroverà nel testo del colloquio con Burman: "In metaphysica nihil intelligitur per ens"[42].

Ora, che il non ente fosse conoscibile a partire dall'ente era tesi del tutto tradizionale[43] ma, in Descartes, essa opera saldandosi alla concezione della limitazione come negazione, secondo la definizione su cui lo stesso Hyperaspistes aveva costruito la premessa del suo argomento e che, come si è visto, era stata esibita nelle *Primae Responsiones*: "Limitatio est tantùm negatio ulterioris perfectionis" (AT VII 111, ll. 23-24). "Limitatio, qua finitum differt ab infinito, est non ens, sive negatio entis" (AT VII 427, ll. 5-6), ribadisce ora Descartes; dove è da notare la forza di quel verbo essere – "Limitatio…*est* non ens" (corsivo mio) – che, in linea col *tantùm* (AT VII 111, ll. 23) delle *Primae Responsiones*, esprime l'adesione, da parte di Descartes, ad una concezione della limitazione, *proprie* intesa (ossia formalmente), in termini di pura negazione. Così, l'Hyperaspistes fornisce a Descartes un terreno nel quale questi si muove una disinvoltura che è totale ed in cui può tracciare il seguente argomento:

1 Ciò che non è non può condurre alla conoscenza di ciò che è (Premessa)
2 La limitazione non è (Premessa)
3 La limitazione non può condurre alla conoscenza di ciò che è (per 1 e 2)
4 L'infinito è reale e positivo (Premessa)
5 La limitazione non può condurre alla conoscenza dell'infinito (per 3 e 4)

Si tratta, anche in questo caso, di un argomento per ritorsione, ove, fra le premesse, 1) è un principio del tutto tradizionale, come si è detto; altrettanto tradizionale è anche 2)[44]. Diversa, invece, la situazione dell'altra premessa, quella che rende possibile l'inferenza di una conclusione contraddittoria rispetto a quella dell'obiettore, e cioè 4): "Id, quo infinitum differt a finito, est reale ac positivum" (AT III 427, ll. 3-4).

Con questa affermazione, infatti, Descartes prendeva dichiaratamente le distanze dalla tradizione scolastica, per cui l'infinito, in quanto compete a Dio, è certamente positivo ma, come s'è visto, non formalmente, ossia in se stesso, bensì solo *fundamentaliter*, e cioè, appunto, in quanto rinvia, per negazione, ad una realtà positiva: l'attributo della perfezione. In contrapposizione a questa concezione tradizionale, Descartes fornisce, qui, una definizione in cui l'infinito è in se stesso positivo, come il seguito della lettera mostrerà con chiarezza. Già in *Meditatio III*, Descartes aveva negato che la percezione dell'infinito consistesse in una *negatio* del finito. Però, la lettera all'Hyperaspistes fornisce elementi ulteriori anche rispetto anche a *Meditatio III* o, più precisamente, al modo in cui essa connetteva, in modo esplicito, la nozione di *negatio* alla costituzione dell'idea di infinito.

---

[37] *Ibid.*, ll. 17-20.

[38] *Quintae Responsiones* (AT VII 365, ll. 7-8).

[39] *X *** à Descartes*, juillet 1641 : "Cum enim limitatio contineat negationem infiniti, ergo negatio limitationis continet cognitionem infiniti; contrariorum enim causa est contraria" (AT III 403, ll. 18-20).

[40] *Descartes a X ****, août 1641 (AT III 427, ll. 1-3).

[41] *Ibid.*, ll. 6-8.

[42] *Descartes et Burman* (AT V 153).

[43] Cfr., ad esempio, F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, LIV, sect. 5, n. 5: "Tam negatio quam privatio cognoscantur per habitudinem ad positivum removendo illud" (*Opera Omnia* XXVI, p. 1032 col. 2).

[44] Cfr., *infra*.

La lettera all'Hyperaspistes presenta, come dicevo, una vera e propria ermeneutica, da parte di Descartes, della concezione tradizionale dell'infinito negativo. L'omologazione, sotto etichette generiche, di posizioni filosofiche e teologiche per molti versi spesso profondamente differenti fra loro è una strada sempre rischiosa, ma è un fatto che sia proprio Descartes a percorrerla, qui, nella lettera all'Hyperaspistes. È come se il filosofo francese si sforzasse di raccogliere l'immagine tradizionale dell'infinito negativo nella più sicura unitarietà, quella che gli sembra senz'altro consegnata dallo stesso uso corrente dei termini: "Modum loquendi quàm maxime usitatum" (AT III 427, ll. 11-12); "Usus autem voluit…" (ll. 14-15). Mai come ora, nonostante i successivi sviluppi storiografici, dovrebbero tornare in mente le parole con cui Henri Gouhier accoglieva la rettifica che Pierre Garin aveva fatto dell'interpretazione gilsoniana della teoria della creazione delle verità eterne: evidenziare le differenze all'interno della cultura scolastica è certo compito fondamentale per lo storico della filosofia scolastica; per lo storico della filosofia cartesiana, però, è più importante sapere se Descartes medesimo le ha fatte, codeste distinzioni[45]. Ora, è atteggiamento tipico, in Descartes, questa omologazione, questo presentare monoliticamente la tradizione scolastica, quando si trattava di attaccarla; il che, naturalmente, non significa affatto che egli se ne lasciasse sfuggire le differenze interne, allorché si trattasse di prendere posizione a proposito di questa o quella questione particolare.

La teologia scolastica, come visto, era unanime nel pensare l'infinità divina, formalmente, come una *negatio*; ciò che aveva condotto anche Suárez a fare di essa un attributo negativo. Anche Scoto, che pure aveva contestato la distinzione fra una conoscenza negativa e positiva di Dio, sostenendo che le negazioni sono conosciute, in Dio, attraverso le affermazioni[46], aveva, comunque, asserrito, alla lettera, la conoscenza dell'infinito attraverso il finito: "Infinitum intelligimus per finitum"[47]. Descartes aveva dunque ragione, su questo punto, a non fare distinzioni:

> Usus autem voluit ut per negationem negationis exprimatur, tanquam si, ad designandam rem maximam, dicerem esse non parvam, vel quae nihil habet parvitatis[48].

Descartes, così, insiste su come, secondo la concezione *usuale*, l'infinito sia ciò che *non* è finito, ossia, nella terminologia che egli utilizza qui, ciò che è "*non* parvum".

Però, quel che colpisce dell'analisi del problema consegnataci dalla lettera all'Hyperaspistes è che, prendendo posizione contro la concezione tradizionale dell'infinito, Descartes la caratterizzi attraverso non una, bensì *due* negazioni.

Per Suárez, infatti, come per Tanner e Vázquez, la negazione che rende l'infinito un attributo formalmente negativo qualifica l'*atto* (linguistico o mentale) col quale si rimuove (negando, appunto), la limitazione: in questo senso, la negazione espressa dall'attributo (e dal nome) di infinito riguarda l'operazione *formale* che si applica su un certo contenuto *materiale*: "Infinitum dicitur aliquid ex eo quod *non* est finitum"[49]. Così, anche in Suárez, l'infinito resta un attributo formalmente negativo.

Ora, appunto una tale concezione Descartes aveva avversato, in *Meditatio III*, quando aveva sostenuto che l'infinito non è conosciuto *per negazione* del finito: "Nec putare me debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantùm per negationem finiti, ut percipio quietem & tenebras per negationem motus & lucis" (AT VII 45, ll. 23-26). L'infinità negativa di Dio, cui Descartes si oppone, viene qui caratterizzata come negazione del finito; dov'è chiaro che la negazione in questione è quella dell'operazione formale che si applica su un certo contenuto; il finito, appunto.

Invece, nella lettera all'Hyperaspistes, la concezione dell'infinito con cui Descartes si confronta risulta, almeno ad una prima lettura, senz'altro differente, caratterizzata com'è non, come esplicitamente accadeva in *Meditatio III*, da una sola negazione (la negazione, appunto, del finito), ma da due negazioni o, più precisamente, dalla negazione di una negazione (*negatio negationis*): una negazione che fa parte del *contenuto* negato (che, d'ora in poi, qualificherò con n^2), ed una negazione che consiste nell'*operazione* che si applica su questo contenuto negandolo, appunto (d'ora in poi n^1). In tal modo, n^1 rimuove, negando, il limite da Dio; n^2, invece, struttura il limite stesso, secondo la definizione data a Caterus (AT VII 111, ll. 23-24) e ribadita qui poc'anzi (AT III 427, ll. 5-6).

A questa concezione, Descartes contrappone la nozione di *Ens amplissimum* e quella di *Positiva natura infiniti*; in questo senso, si può dire che la concezione cartesiana dell'infinità di Dio si costituisce, nella lettera all'Hyperaspistes, attraverso il superamento delle due negazioni che, nell'ermeneutica, ivi fornita da Descartes, della concezione tradizionale, caratterizzano l'infinità di Dio.

Di questa ermeneutica ci sono ragioni sia esterne, sia interne.

Da un lato, nella tradizione scolastica, dopo Suárez, andrà formandosi, all'interno della cultura scolastica, un orientamento, ancorché minoritario, che qualificherà l'infinità come *negatio negationis*. Non è da

---

[45] H. GOUHIER, *Bibliographie. Notes sur les études cartésiennes*…, passim.

[46] J. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, Lib. I, dist. 3, pars I, q. 2 (*Opera Omnia Studio et cura Commissionis Scotisticae*…, III, pp. 4-5).

[47] *Ibid.*, dist. 2, pars 1, q. 2 (*Opera Omnia Studio et cura Commissionis Scotisticae*…, II, p. 207).

[48] *Descartes à X* *** (AT III 427, ll. 14-17).

[49] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1, c (p. 32 col. 1).

escludere – come dovrò mostrare fra breve - che proprio a questo orientamento, inaugurato, nella Scolastica dell'età moderna, nel 1637 da Giulio Cesare Recupito, si riferisse Descartes, tanto più che esso si richiamava esplicitamente all'insegnamento di un noto autore medievale, e cioè Enrico di Gand[50].

Dall'altro, nell'ottica di Descartes, alla luce della definizione, che si è vista, di limitazione in termini di negazione, qualsiasi concezione dell'infinito in termini di "negatio finis", risulta immediatamente traducibile in termini di "negatio negationis"[51].

In questo senso, si può dire che l'ermeneutica della concezione tradizionale dell'infinito presente nella lettera all'Hyperaspistes è un'esplicitazione, alla luce della definizione della limitazione come negazione, della caratterizzazione dell'infinito negativo contro cui Descartes aveva preso posizione in *Meditatio III*: "Negatio finiti" (AT VII 45, l. 24).

Tuttavia, nelle *Meditationes*, è assente non solo, quale termine polemico di confronto, una concezione dell'infinità caratterizzata da due negazioni, ma anche, quale espressione della posizione specificamente cartesiana, una concezione dell'infinità che implichi la loro esclusione.

Infatti, la sola negazione contro cui Descartes prende posizione, in *Meditatio III*, è quella che costituisce l'operazione con cui si nega il finito (n^1); apparentemente, invece, Descartes sembra disinteressarsi sulla negazione intesa come contenuto dell'idea di infinito (n^2). Così, se è possibile ricondurre alle *Meditationes* la presenza implicita di una concezione dell'infinità come negazione *di negazione*, più difficile appare individuarvi una concezione propriamente cartesiana dell'infinità divina che implichi, come nella lettera all'Hyperaspistes, l'esclusione di due negazioni.

Questo dato può stupire, poiché è proprio al testo delle *Meditationes* che Descartes consegna l'esposizione più completa del suo pensiero filosofico e, dunque, del problema di Dio che, così come quello dell'anima, attiene, per il filosofo francese, più alla filosofia che alla teologia, secondo la dichiarazione con cui si apre l'*Epistola Dedicatoria*[52]. Certo, l'ipotesi di una palinodia non è da escludere, *a priori*; prima, però, di pronunciarsi in un senso o nell'altro, sarà certamente opportuno riproporre una rilettura delle *Meditationes* in quest'ottica. Si tratta, allora, di vedere se nelle *Meditationes*, in cui, sembra trovarsi, in modo esplicito, solo l'esclusione di n^1, si trovi, implicita, anche l'esclusione di n^2. Per rispondere a questa domanda, propongo la seguente ipotesi ermeneutica: che l'esclusione di n^2 e, con ciò, il ribaltamento della concezione tradizionale dell'infinito, si trovi nella tesi dell'idea chiara e distinta di Dio (AT VII 46, l. 8).

§ 3. *…Aliquid reale, vel sola rei negatio…*

La pratica, esercitata in *Meditatio II*, a conoscere indipendente dai sensi e, quindi, in modo chiaro e distinto[53], le *Secundae Responsiones* dichiareranno, restrospettivamente, come propedeutica alla conoscenza chiara e distinta delle cose spirituali tutte e, con ciò, non solo dell'anima, ma anche di Dio[54]. Nell'ottica di Descartes, dunque, la comparsa della tesi dell'idea chiara e distinta di Dio appare come pienamente solidale con lo svolgimento delle *Meditationes*.

Tale tesi, però, apparve subito eversiva ad un rappresentante della tradizione teologica scolastica, pur così differenziata al suo interno, qual era Caterus: "Interrogabit non nemo: clarene distincteque cognoscis ens infinitum ?"; "Quomodo infinitum ut infinitum distincte & non confuse tantùm cogitet…?"[55]. Caterus, come noto, si richiamava esplicitamente ad un passo della *Summa Theologiae*, dove Tommaso d'Aquino definiva la conoscenza umana di Dio *sub quâdam confusione*[56].

Descartes non fu affatto colto di sopresa dall'effetto scioccante prodotto dalla sua tesi nei suoi lettori. Difendendosi dalla provocazione di Caterus, l'autore delle *Meditationes* non solo confessò di essersi sforzato di prevenire quell'obiezione[57], ma pure la riconobbe come estremamente spontanea ed ovvia[58]. È anche per questo che, rispetto all'insofferenza mostrata poi con Hobbes e Gassendi, Descartes si dimostra

---

[50] Ma, su ciò, cfr. *infra*.

[51] Cfr. J.-L. CHEDIN, *Descartes et Gassendi*…, p. 174.

[52] *Meditationes*, AT VII 1 ll. 7-9.

[53] *Meditatio II* (AT VII 31 ss.).

[54] *Secundae Responsiones*: "Quia nullas antehac ideas eorum quæ ad mentem pertinent habuimus, nisi plane confusas et cum rerum sensibilium ideis permixtas, hæcque prima et præcipua ratio fuit cur nulla ex iis, quæ de animâ et Deo dicebantur, satis clare potuerint intelligi, magnum me operæ pretium facturum esse putavi, si docerem quo pacto proprietates seu qualitates mentis a qualitatibus corporis sint dignoscendæ. Quamvis enim jam ante dictum sit a multis, ad res Metaphysicas intelligendas mentem a sensibus esse abducendam, nemo tamen adhuc, quod sciam, quâ ratione id fieri possit, ostenderat: vera autem via, et meo judicio unica ad id præstandum in secundâ meâ Meditatione continetur" (AT VII 130,30 – 131, 12).

[55] Cfr. *Primae Objectiones* (AT VII 96, ll. 11-12; risp., ll. 17-18).

[56] *Primae Objectiones* (AT VII 96 , l. 21 – 97, l. 8).

[57] *Primae Responsiones*: "Objectionem istam praevenire conatus sim" (AT VII 112, ll. 18-19).

[58] *Primae Responsiones*: "Tam sponte…unicuique obvia est" (AT VII 112, l. 19).

così disponibile verso le obiezioni di Caterus: rilievi critici che egli non poteva non aspettarsi, espressione di una cultura nella quale egli stesso si era formato e che conosceva assai bene[59].

Colpisce, però, la strategia complessiva delle *Primae Responsiones*, che è quella di ricondurre la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio all'ortodossia tomista, donde la dichiarazione di un accordo sostanziale col passo della *Summa* evocato da Caterus[60]; è per questo che, da sempre, interpreti autorevoli hanno diffidato dell'irenismo delle *Primae Responsiones*[61]. D'altro canto, allorché Bourdin s'azzardò a definire come tradizionale la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio[62], la reazione di Descartes fu tanto stizzita da voler smascherare, al di sotto delle parole dell'avversario, un mero tatticismo, teso a ricacciare nella banalità dell'ortodossia la concezione cartesiana: *Vetera haec vocat, quia timet ne pro novis & a me primum animadversis habeantur. Sed per me licet*[63].

A Caterus, peraltro, Descartes faceva osservare come i luoghi in cui, nelle *Meditationes*, egli aveva sostenuto che l'idea di Dio è chiara e distinta fossero soltanto due:

Duobus tantùm in locis me hoc dixisse: nempe ubi quaestio erat utrum in ideâ, quam formamus de Deo, aliquid reale, vel sola rei negatio contineatur, ut forte in ideâ frigoris nihil aliud est quàm negatio caloris, quâ de re nullum dubium esse potest; & ubi asserui existentiam ad rationem Entis summe perfecti non minus pertinere, quàm tria latera ad rationem trianguli, quod etiam potest absque adaequatâ Dei cognitione intelligi[64].

Il riferimento di Descartes è, naturalmente, a *Meditatio III* ed a *Meditatio V*. Non si tratta di riferimenti generici, ma specifici, a due tesi precise: e cioè la contenenza della *realitas* nell'idea di Dio e l'inclusione dell'esistenza nella nozione di ente sommamente perfetto; riferimenti senz'altro coerenti con l'effettivo insegnamento delle *Meditationes*.

Nel rinvio a *Meditatio III*, però, si evidenzia un dato insospettato: la connessione della tesi della chiarezza e distinzione dell'idea di Dio con la nozione di *negazione*. L'idea chiara e distinta di Dio, dice Descartes a Caterus, ha a che fare con la questione se, nell'idea di Dio, sia contenuto qualcosa di reale (*aliquid reale*) o solo una negazione (*negatio*):

Quæstio erat utrum in ideâ, quam formamus de Deo, aliquid reale, vel sola rei *negatio* contineatur, ut forte in ideâ frigoris nihil aliud est quàm negatio caloris[65].

L'esempio del freddo richiama direttamente la nota della verità materiale cui, in *Meditatio III*, era legata la chiarezza e distinzione; adesso, con Caterus, Descartes connette entrambe queste note, la verità materiale e la chiarezza e distinzione, all'esclusione della negazione. In quest'ottica, la chiarezza e distinzione dell'idea di Dio implica che essa non contenga al suo interno alcuna negazione.

Il che era quantomeno, una specificazione, rispetto a quanto sostenuto sino ad allora: in *Meditatio III*, esclusione di negazione nella costituzione dell'idea di Dio c'era stata, sì, ma in un altro contesto problematico, ancorché topologicamente contiguo, e cioè non là dove era questione di dimostrare che quella di Dio fosse un'*idea vera*, bensì dove si dimostrava che essa era una *vera idea*.

È che si tratta di due sensi ben diversi di negazione: altro è dire che una data percezione consiste nella negazione di un certo contenuto (nel qual caso essa non è neppure una *vera idea*); altro è dire che un dato contenuto è esso stesso una negazione (nel qual caso, l'idea che lo rappresenta non è un'*idea vera*). Da questo punto di vista, l'idea materialmente falsa può essere, sì, una *vera idea*, e cioè una percezione non ricavata per negazione, ma non una *idea vera*, e cioè tale da avere, nondimeno, come suo contenuto, una negazione: "In ideâ…negatio contineatur" (AT VII 114, ll. 20-22).

Però, il riferimento retrospettivo delle *Primae Responsiones* è indubbiamente fedele, sul piano concettuale, all'insegnamento di *Meditatio III*, dove la nozione di n^2 è senz'altro presente, nonostante l'assenza sul piano lessicale. Occorre, in effetti, evitare l'equivoco di una palinodia che, inevitabilmente, suggerirebbe un'estraneità teorica della nozione di *negatio*, chiamata ora in causa da Descartes con Caterus, rispetto a quel

---

[59] Come giustamente sottolineato, ad esempio, da R. CRIPPA, *Studi sulla coscienza…*, p. 28.

[60] *Primae Responsiones* (AT VII 114, l. 4).

[61] Cfr. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique…*: "Descartes joue sur le mots" (p. 213). Forse unico, in senso contrario, J. SECADA, *Cartesian Metaphysics*.., pp. 149-150: le prove cartesiane dell'esistenza di Dio non richiedono una conoscenza dell'essenza divina superiore a quella riconosciuta come possibile da Tommaso d'Aquino; certamente è vero che le cinque vie riposano su una definizione puramente nominale di Dio, ma il trattato sull'essenza divina che, nella prima parte della *Summa Theologiae*, Tommaso sviluppa dalla questione terza mette in opera la caratterizzazione di Dio secondo attributi positivi come la perfezione e la bontà. La lettura di Secada, tuttavia, trascura la distinzione del piano della *res significata*, entro cui si colloca la distinzione fra nomi negativi ed affermativi, da quello del *modus significandi*, entro cui ogni nome divino, affermativi inclusi, è carico di imperfezione e, in quanto tale, soggetto a negazione; ma, su ciò, cfr. *infra*.

[62] *Septimae Responsiones*: "Age ingenue & candide, ut soles; an sine scrupulo hoc vetus abdicas: 'Habeo ideam claram & distinctam Dei' ?" (AT VII 472, ll. 5-6).

[63] *Septimae Responsiones* (AT VII 476, ll. 20-22).

[64] *Primae Responsiones* (AT VII 114, l. 19 – 115, l. 2).

[65] *Primae Responsiones* (AT VII 114, ll. 21-22, corsivo mio).

luogo di *Meditatio III* dove era questione della chiarezza e distinzione dell'idea di Dio e della falsità materiale del freddo. In effetti, sia in *Meditatio III*, sia ora, nelle *Primae Responsiones*, il freddo è idea materialmente falsa; ma, mentre lì era tale in quanto *privatio*, rispetto al calore, ora lo è in quanto *negatio*. Un tale equivoco, però, si dissolve non appena si consideri, in primo luogo, che, per Descartes, in conformità con l'insegnamento scolastico, la privazione è comunque una negazione, anche se non pura: è, in particolare, la negazione di una perfezione dovuta[66]. In secondo luogo, poi, a definire la falsità materiale, in *Meditatio III*, non è la privazione, ma la negazione *tout court*: falsa materialmente, infatti, è l'idea che rappresenta una *non* cosa come una cosa[67]; e, leggendo tutto intero il passo sulla falsità materiale, si vede che Descartes non contempla solo la possibilità che il freddo sia negazione del caldo, o quella che il caldo sia negazione del freddo, bensì anche quella che entrambi siano non reali (ossia una non *res*)[68]; conversamente, già in *Meditatio III*, l'idea di Dio era materialmente vera in quanto escludente il *nihil* (AT VII 46, ll. 13-14).

In questo modo, il lessico della *negatio*, che solo nelle *Primae Responsiones* interviene a proposito della tesi dell'idea chiara e distinta di Dio, esprime una concezione filosoficamente operante già in *Meditatio III* e secondo la quale l'idea di Dio è vera materialmente in quanto, a differenza del freddo, non si può fingere che, a differenza del freddo, mi rappresenti *nulla* di reale:

Quamvis forte fingi possit tale ens non existere, non tamen fingi potest ejus ideam *nihil* reale mihi exhibere, ut de ideâ frigoris ante dixi[69].

È però necessario discriminare il caso dell'idea di Dio da altre idee materialmente vere: essa, infatti, è *maxime* vera (AT VII 46, l. 12). Ciò perché non mi rappresenta, semplicemente, *qualcosa* di reale, ma *più* realta di ogni altra idea: "Cùm…plus realitatis objectivae quàm ulla alia contineat, nulla est per se magis vera" (AT VII 46, ll. 8-10).

Certo, inizialmente, Descartes insiste sulla contrapposizione tra l'idea di Dio ed un'idea materialmente falsa, il freddo, appunto: "Ut de idea frigoris…" (AT VII 46, ll. 14-15); il che spiega come, di fatto, la caratterizzazione della somma verità materiale dell'idea di Dio sia sovrapponibile, in questo brano, a quella di una qualsiasi idea materialmente vera; un'idea, cioè, di cui non si può fingere non contenga alcunché di reale. A rigore, però, l'idea di Dio si differenzia non solo dalle idee materialmente false, ma anche da idee, sì, materialmente vere, ma non in grado massimo: infatti, dell'idea di Dio, in quanto non, semplicemente, vera, ma massimamente vera, si dovrebbe dire non tanto che non si può fingere non contenga *alcunché* di reale, quanto che non si può fingere non contenga *la totalità* del reale percepibile in modo chiaro e distinto. Subito dopo, infatti, Descartes chiarisce:

Quidquid clare & distincte percipio, quod est reale & verum, & quod perfectionem aliquam importat, totum in eâ continetur[70].

Clare & distincte percipere. Si tratta di una specificazione essenziale, che oppone le perfezioni che, appunto, pecepisco chiaramente e distintamente essere in Dio, a ciò che percepisco in modo oscuro e confuso, ma anche a ciò non è né oscuro e confuso, né chiaro e distinto, perché del tutto non percepito, ma solo *giudicato*, ossia tutte le altre perfezioni che ignoro:

Sufficit…*judicare*, illa omnia quae clare percipio, & perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse[71].

In tal modo, e cioè negando che io percepisca tutto quel che è in Dio, l'idea dell'ente sommamente infinito e perfetto è la più chiara e distinta di tutte quelle che sono in me, ma non la più chiara e distinta in assoluto. È per questo che il *maxime*, riferito alla verità materiale ed alla chiarezza e distinzione dell'idea di Dio,

---

[66] *Meditatio IV* : "Non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet" (AT VII 54, l. 31 – 55, l. 3).

[67] *Meditatio III*: "Est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis, cùm *non* rem tanquam rem repraesentant" (AT VII 43, ll. 28-30, corsivo mio); "…Adeo ut etiam ignorem an sint verae, vel falsae, hoc est, an ideae, quas de illis habeo, sint rerum quarundam ideae, an *non* rerum" (AT VII 43, ll. 24-26, corsivo mio).

[68] *Meditatio III*: "…Discere non possim, an frigus sit tantùm privatio caloris, vel calor privatio frigoris, vel trumque si realis qualitas, vel *neutrum*" (AT VII 44, ll. 1-3, corsivo mio). Così, già M. D. WILSON, *Descartes*..., sospettava che la nozione di privazione fosse non essenziale all'argomento cartesiano (p. 109).

[69] *Meditatio III* (AT VII 46, ll. 12-14, corsivo mio).

[70] *Meditatio III* (AT VII 46, ll. 16-18).

[71] *Meditatio III*, AT VII 46, ll. 23-28. Non solo giudicato, ma anche percepito, ritengo, si debba ritenere il grado intensivo della perfezione di Dio, a proposito del quale Descartes pure utilizza il verbo *judicare* (AT VII 47, ll. 19-20): senza determinare il contenuto obiettivo dell'idea dell'infinito secondo la perfezione somma nel grado, l'idea dell'infinito non sarebbe più l'idea dell'infinito, ossia non avrebbe realtà obiettiva infinita; dunque, potrebbe essere causata da una realtà finita.

va inteso nel senso di un superlativo relativo: "…Idea quam de illo habeo sit *omnium quae in me sunt* maxime vera, & maxime clara & distincta"[72].

Così, tali perfezioni non sono, semplicemente, non comprese (AT VII 46, l. 20), ciò che riguarda ogni perfezione divina[73], bensì non conosciute: infatti, io non posso neanche toccarle col pensiero (*attingere cogitatione*, AT VII 46, ll. 20-21) e le *ignoro* (AT VII 46, l. 26)[74].

Nonostante una tale ignoranza, io *devo* giudicare che la totalità delle perfezioni – e cioè sia quelle che percepisco con chiarezza e distinzione, sia quelle che ignoro – sono presenti in Dio. Un tale giudizio non esprime, certo, una condizione sufficiente: perché l'idea di Dio sia la più chiara e distinta è necessario, inoltre, che io percepisca con chiarezza e distinzione (e giudichi come contenute in Dio) altre perfezioni e, inoltre, intenda che Dio è incomprensibile. Nondimeno, tale giudizio esprime una condizione necessaria per la somma chiarezza e distinzione: senza giudicare come presenti in Dio perfezioni che ignoro la sua idea non sarebbe massimamente chiara e distinta.

Il problema, però, è di capire in che modo. In prima istanza, in relazione alle perfezioni di cui non ho idea, un giudizio siffatto sembrerebbe lecito, se non addirittura impossibile[75]. Posta, però, la sua liceità e, insieme, la sua possibilità[76], resta ancora da capire perché esso sia necessario: per quale ragione, infatti, ciò di cui l'*ego* non ha idea condiziona la somma chiarezza e distinzione dell'idea di Dio, se questa dipende invece dalle perfezioni percepite in modo chiaro e distinto[77] ?

Il fatto è che, se l'*ego* non giudicasse Dio come tale da contenere la totalità delle perfezioni, anche quelle che non percepisce, allora l'idea di Dio non sarebbe sommamente vera per il semplice fatto che non sarebbe neppure vera: un Dio che non contenesse la totalità delle perfezioni non sarebbe un vero Dio; per questo è necessario giudicare che esso contiene tutte le perfezioni, per rendere la sua idea anzitutto vera, materialmente[78]. Come Descartes chiarirà a Gassendi, le proprietà che l'*ego*, inizialmente, non conosce essere

---

[72] *Meditatio III* (AT VII 47, ll. 27-28, corsivo mio). Successivamente, Descartes preciserà che l'idea che il *viator* ha di Dio non è che oscura e confusa rispetto a quella propria alla visione beatifica; la conoscenza naturale di Dio, infatti, è "vn peu obscure, du moins si vous la comparez à l'autre", e cioè a quella intuitiva (*Descartes au Marquis de Newcastle*, mars ou avril 1648, AT V 138, l. 30-139, l. 1).

[73] Lo attesta, senz'altro, *Meditatio III* (AT VII 51, l. 29 – 52, l. 6), come si è giustamente osservato: "Jamais ma pensée ne comprend, au sens fort du mot, une seule perfection divine" (J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil…*, p. 140). Così, l'opposizione tra perfezioni che percepisco chiaramente essere in Dio e perfezioni che ignoro (*alia innumera quae ignoro*) si mantiene tutta all'interno dell'orizzonte dell'incomprensibilità. Se è vero, allora, quanto sostenuto da F. B. DILLEY, *Descartes' Cosmological Argument…*, p. 439, e cioè che l'incomprensibilità divina, almeno così com'è presentata nelle *Primae Responsiones* (AT VII 113, l. 17 –114, l. 11), non consiste in un'alterità categoriale di Dio, ma quantitativa, per così dire (nel senso che all'*ego* non è accessibile *tutto* ciò che è in Dio), è vero anche che ciò vale all'interno di ogni singola perfezione di Dio: non è che alcune perfezioni siano da noi conosciute integralmente ed altre no; ognuna di esse è conosciuta in modo inadeguato. Si capisce, allora, come certe critiche classiche mosse alla teoria cartesiana, su questo punto, manchino del tutto il bersaglio, come quella di J. REVIUS, *Methodi Cartesianae… …*, Caput XI: "Quod de *toto* ente infinito, ut loquitur noster, verum est, plane dicendum de quolibet ejus *attributo*. Cum enim quicquid est in Deo sit prorsus infinitum, quis nisi inadaequatissime ut ita loquatur, Dei quidpiam mente potest attingere ?" (pp. 111-112).

[74] Descartes, per la verità, premette sempre un *forte* (l. 20, l. 25); perché, in effetti, rispetto alle perfezioni che sa già essere in Dio (e cioè quelle elencate nelle precedenti due definizioni di *Meditatio III*: AT VII 40, ll. 15-20; 45, ll. 11-14), l'*ego* andrà a conoscerne poi altre, nel corso del suo meditare, prima fra tutte l'esistenza, che proprio in queste linee era stata messa fra parentesi (…quamvis *forte* fingi possit tale ens non existere…, ll. 12-13, corsivo mio). Occorrerà, dunque, distinguere fra perfezioni che l'*ego* ignora attualmente, a questo stadio delle *Meditationes*, ma che poi conoscerà, da perfezioni che ignora e che, forse, non conoscerà mai. In ogni caso, l'intelletto creato, che *forse* può avere una conoscenza adeguata (intesa in senso stretto, e cioè come conoscenza della totalità delle proprietà di una data *res*: cfr. *Quartae Responsiones*, AT VII 220, ll. 8-10), non potrà mai esserne certo naturalmente: "Intellectus autem creatus, etsi *forte* revera habeat rerum multerum, nunquam tamen potest scire se habere, nisi peculiariter ipsi Deus revelet" (*Quartae Responsiones*, AT VII 220, ll. 12-14; il corsivo è mio, ad enfatizzare quel *forte*, la cui funzione è qui simmetrica rispetto a quella che aveva in *Meditatio III*).

[75] Per Descartes, infatti, il giudizio è un atto ulteriore, rispetto alla percezione, che è dunque sempre presupposta: "Cùm affirmo, cùm nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquam etiam amplius quàm istius rei similitudinem cogitatione complector" (*Meditatio III*, AT VII 37, ll. 7-11); invece, nel giudizio con cui si attribuiscono a Dio perfezioni che ignoro, nessuna *similitudo*, per definizione, si ha di queste stesse perfezioni, perché Descartes dice, alla lettera, di ignorarle, ossia di non percepirle affatto. *A fortiori*, dunque, di esse non si ha una percezione chiara e distinta; ossia quella percezione che *Meditatio IV* definirà, da un punto di vista normativo, come richiesta ad ogni giudizio che non voglia essere non soggetto all'errore.

[76] In effetti, la possibilità fattuale e la liceità del giudizio relativo a perfezioni ignorate dall'*ego* emergono non appena si consideri che, se è vero che tali perfezioni non sono percepite, si percepisce tuttavia, e con chiarezza e distinzione, *che* esse sono in Dio. In tal modo, la costituzione dell'idea di Dio, nell'integrazione predicativa, resta comunque conforme a quella che è la struttura fattuale del giudizio, secondo Descartes e, insieme, alle indicazioni normative di *Meditatio IV* .

[77] Secondo il principio che più attributi l'ego percepisce in una *res*, più essa è chiara e distinta (*Quintae Responsiones*, AT VII 360, ll. 5-6).

[78] Si tratta di una necessità imposta al pensiero dalla cosa stessa, secondo quanto Descartes chiarirà, in *Meditatio V* , per l'attribuzione a Dio di quella particolare perfezione che è l'esistenza (AT VII 67, ll. 5-8). Il che spiega, anche, come sia possibile giudicare *che* queste perfezioni competono a Dio senza conoscerle con chiarezza e distinzione. Descartes ha,

in Dio, debbono comunque esservi contenute sin dall'inizio, ancorché non conosciute in modo esplicito, perché, in caso contrario, tale idea non sarebbe vera:

Omnes in eâdem illâ, quae prius habebatur, debuerunt contineri, quandoquidem supponitur fuisse vera[79].

Così, se l'idea di Dio non includesse la totalità delle perfezioni, anche quelle di cui l'*ego* non ha idea e che, quindi, può solo giudicare - non percepire - presenti, non sarebbe sommamente vera, neppure in senso relativo; ciò, per il solo fatto che essa non sarebbe neppure vera.

Da queste considerazioni emerge come anche le perfezioni non percepite entrino (prima di essere, eventualmente, conosciute) a costituire l'idea di Dio: esse non sono, semplicemente, condizione di possibilità della somma verità dell'idea di Dio, ma ne sono elemento integrante; non, però, in quanto percepite, bensì esclusivamente in quanto giudicate.

Il che significa che esse entrano a costituire l'idea di Dio, ma non la sua chiarezza e distinzione. Il giudizio di inclusione di proprietà di cui non ho idea, infatti, non contribuisce alla chiarezza e la distinzione dell'idea di Dio[80]; questa, infatti, è direttamente proporzionale dalle perfezioni di cui si ha percezione chiara e distinta[81].

Ora, tali perfezioni sono tali da rendere l'idea di Dio non, semplicemente, vera materialmente, bensì sommamente vera: infatti, nell'idea di Dio è contenuto *tutto* ciò che percepisco come perfetto.

Non solo per questo, però, l'idea di Dio è sommamente vera materialmente: essa è sommamente vera perché rappresenta la totalità delle perfezioni *in grado massimo*. Perché, cioè, la tesi della somma verità materiale si dia è necessario aggiungere, alla caratterizzazione di Dio secondo la pluralità delle perfezioni, la caratterizzazione secondo il grado intensivo: "Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit (ll. 19-20).

Senza codesta aggiunta, infatti, l'idea dell'infinito non potrebbe essere la più chiara e distinta, neppure in senso relativo: se, infatti, è possibile che la totalità delle perfezioni che percepisco nell'infinito siano presenti in potenza nell'*ego*, l'idea dell'infinito non sarebbe (AT VII 46, l. 29 – 47, l. 8) più vera di quella del finito. Solo ammettendo che l'infinito è sommamente perfetto nel grado lo si può differenziare definitivamente dal finito e, con ciò, fondare la tesi della somma verità materiale.

In tal modo[82], la caratterizzazione di Dio secondo la proprietà della somma perfezione intensiva, mentre è direttamente collegata all'esclusione che l'idea dell'infinito sia fattizia, porta anche a termine la fondazione della somma verità materiale, esplicitamente connessa da Descartes solo con la caratterizzazione dell'infinito secondo la perfezione estensiva (contenenza della pluralità delle perfezioni).

L'idea di Dio si rivela, così, non, semplicemente, vera, bensì sommamente vera, perché la realtà che essa contiene è somma. Così definita, come sommamente vera, materialmente, si può non solo escludere che essa rappresenti come reale ciò che non è reale, ma anche precisare che essa non rappresenta, semplicemente, qualche cosa di reale, ma la *totalità* della perfezione. Infatti, per Descartes, il contenuto rappresentativo dell'idea dell'ente perfettissimo non include solo la totalità delle perfezioni (pensabili in modo grado e distinto), ma anche la totalità del loro grado intensivo.

---

infatti, sempre riconosciuto la possibilità di ammettere anche ciò di cui non si ha idea, se c'è un'*altra* ragione – essa, sì, percepita con chiarezza e distinzione - che autorizza a farlo. Questo è il caso della divisibilità della materia, che non percepisco con chiarezza e distinzione, ma la cui affermazione è imposta dalla natura della materia, che percepisco con chiarezza e distinzione: "Et quamvis, quomodo fiat indefinita ista divisio, cogitatione comprehendere nequeamus, non ideò tamen dememus dubitare quin fiat: quia clarè percipipimus illam necessarò sequi *ex naturâ* materiae nobis evidentissimè cognitâ, percipimusque etiam eam esse de genere eorum quae à mente nostrâ, utpote finitâ, capi non possunt" (*Principia Philosophiae*, I, § 35; AT VIII-1 60, ll. 23-29, corsivo mio). Lo stesso è per le perfezioni di Dio: non le percepisco in modo chiaro e distinto, ma la natura di Dio, che percepisco in modo chiaro e distinto, mi impone di attribuirgliele; perché tale natura è, appunto, quella dell'ente perfettissimo. Naturalmente, tutto il discorso di Descartes presuppone che sia possibile avere un'idea chiara e distinta di *tutta* l'essenza di una cosa senza potere avere conoscenza chiara e distinta della *totalità* delle sue proprietà, che è quel che egli riconosce espressamente a Gassendi: "Non dubitamus quin Geometriae imperitus totius trianguli ideam habeat, cùm figuram esse tribus lineis comprehensam intelligit, etsi a Geometris alia multa de eodem triangulo cognosci possint atque in ejus ideâ animadverti, quae ab illo ignorantur…Enim sufficit intelligere figuram tribus lineis contentam, ad habendam ideam totius trianguli" (*Quintae Responsiones*, AT VII 368, ll. 11-18).

[79] *Quintae Responsiones* (AT VII 371, ll. 19-21).

[80] Quanto al giudizio di inclusione di proprietà di cui non ho idea, è ovvio che sia così: perché, se non ne ho idea, neppure ne ho un'idea chiara e distinta, *a fortiori*. Quanto all'incomprensibilità, cfr., *infra*.

[81] L'idea di Dio risulta, così, costituita da due componenti: un contenuto obiettivo, percepito in modo chiaro e distinto, ed un contenuto non obiettivo, intrinseco a questa idea, ma non percepito in modo chiaro e distinto, anzi non percepito affatto. La verità è data dalla presenza del contenuto percepito con chiarezza e distinzione e, inoltre, di ciò che non percepisco con chiarezza e distinzione. La somma verità consiste solo nel contenuto percepito con chiarezza e distinzione, ma dipende anche da ciò che non percepisco con chiarezza e distinzione.

[82] Ciò aggiungo ad integrazione delle riflessioni svolte nel capitolo precedente.

In tal modo, l'idea di Dio, proprio in quanto include nel suo contenuto rappresentativo la totalità delle perfezioni secondo il grado sommo della perfezione intensiva, esclude che esse siano in qualche modo afflitte dalla limitazione, ossia dal non essere. Così, l'idea di Dio non include solamente la totalità della perfezione pensabile pensabile in modo chiaro e distinto, ma esclude anche la *totalità* del negativo.

Da questo punto di vista, è esemplare la lettera a Clerselier del 23 aprile 1649. L'idea dell'infinito contiene la totalità del vero ed esclude la totalità del falso, ossia, secondo un'equivalenza espressa, contiene tutto l'essere ed esclude tutto il non essere:

La verité consiste en l'*estre*, & la fausseté au *non-estre* seulement, en sorte que l'idée de l'infini, comprenant tout l'estre, comprend tout ce qu'il y a de vray dans les choses, & ne peut avoir en soy rien de faux, encore que d'ailleurs on veüille supposer qu'il n'est pas vray que cet estre infini existe[83].

Rien de faux, dunque; ossia, secondo l'equivalenza ivi stabilita da Descartes fra falsità e non essere, il nulla del non essere. L'esclusione del negativo (n^2), garantita dalla tesi della verità materiale si specifica, una volta esplicitata la verità materiale come somma, come l'esclusione della *totalità* del negativo.

E con ciò la verità materiale dell'idea di Dio va a differenziarsi da quella delle altre idee materialmente vere anche per quanto sta ai rapporti con il negativo che esse escludono. L'idea di Dio non solo non mi rappresenta una non *res* come se fosse una *res* (prerogativa che essa condivide, in opposizione alle idee materialmente false, con le idee delle realtà finite materialmente vere), bensì mi rappresenta la *res* più perfetta pensabile in modo chiaro e distinto, dunque, una *res* che non include alcuna negazione. Ciò rende unica l'idea dell'infinito rispetto alle altre idee materialmente vere (le idee delle realtà finite): queste, certamente, non rappresentano una non *res* come una *res* (e, quindi, non sono materialmente false); nondimeno, nella *res* che esse rappresentano, includono sempre, una qualche negazione, e cioè la limitazione[84].

L'idea di Dio va, dunque, a differenziarsi dalle altre idee materialmente vere in due sensi: in primo luogo perché, a differenza di esse, non mi rappresenta semplicemente qualche cosa di reale, ma la totalità del reale (nel senso che si è detto); in secondo luogo, perché non esclude, semplicemente, che l'essere che essa rappresenti non sia in realtà non essere (falsità materiale), ma esclude persino che esso sia limitato.

Ora, fra questi due aspetti Descartes istituisce un legame ben preciso, nella lettera a Clerselier: "L'idée de l'infini, *comprenant tout l'estre*, comprend tout ce qu'il y a de vray dans les choses, & ne peut avoir en soy rien de faux". Così, *è in quanto* rappresenta la totalità dell'essere che l'idea di Dio esclude la totalità del non essere. La somma verità materiale disimpegna una funzione teorica più ampia rispetto a quella dell'esclusione della falsità materiale, possibile anche sulla sola assunzione che l'idea di Dio mi rappresenti qualche cosa di reale, invece del non essere; disimpegna la funzione di escludere ogni forma di limitazione all'interno dell'essere che rappresenta.

In *Meditatio III*, dunque, l'idea di Dio è: 1) Un'*idea sommamente vera* e, in quanto tale, il suo contenuto rappresentativo esclude la totalità della *negatio* (n^2); 2) Una *vera idea* e, in quanto tale, non è percepita *per negationem* di un certo contenuto (AT VII 45, ll. 23-29). Ne segue:

1) *L'idea di Dio, come "vera idea" e "idea vera", si costituisce, in* Meditatio III*, in contrapposizione ad una duplice negazione: una "negatio"* (AT VII 114, l. 21) *che fa parte del contenuto dell'idea di finito; ed una "negatio"* (AT VII 45, l. 24) *che si applica, come operazione, a codesto contenuto.* Si ritrova, così, nelle *Meditationes*, la medesima procedura di costituzione dell'idea di Dio operante nella lettera all'Hyperaspistes: infatti, le due negazioni che la tesi dell'idea di Dio come "vera idea" ed "idea vera" consente di escludere corrispondono alle due negazioni che, nella lettera all'Hyperaspistes, Descartes dichiara come costitutive della concezione tradizionale dell'infinito (n^2 ed n^1).

2) *L'idea di Dio come "vera idea" e "idea vera" è pensata da Descartes in opposizione alla concezione negativa dell'infinito propria della teologia tradizionale.* Certamente, l'esclusione di n^2, nelle *Meditationes* aveva una funzione ben precisa; una funzione interna, si intende, momento fondante della prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio; infatti, senza essere materialmente vera, l'idea di Dio avrebbe potuto essere prodotta dal nulla, al modo delle idee materialmente false. Questa è, appunto, l'eventualità esclusa dalla tesi della verità materiale dell'idea di Dio: "Nec dici potest hanc forte ideam Dei materialiter falsam esse, ideoque *a nihilo* esse posse…" (AT VII 46, ll. 5-, corsivo mio). La lettera all'Hyperaspsistes, però, metterà in connessione l'eliminazione di n^2 con il superamento della concezione tradizionale dell'infinito negativo; si evidenzia così, in siffatta eliminazione, oltre alla funzione interna che s'è visto, anche una funzione esterna, di superamento, della concezione

[83] *Descartes à Clerselier*, 23 avril 1649 (AT V 356, ll. 15-21).

[84] Si noti: non la rappresentazione di una cosa limitata (una *res* affetta da una negazione), bensì la rappresentazione di una *non res* come se fosse una *res* caratterizza la falsità materiale (AT VII 43, ll. 29-30). Così, un'idea materialmente vera, ma avente per oggetto il finito, contiene certamente (a differenza dell'idea sommamente vera materialmente), nel suo contenuto rappresentativo, il non essere, ma non rappresenta una *non res*. Si osservi pure che, allorché la lettera a Clerselier identifica il non essere al falso, una tale identificazione riguarda solo il "non essere" come come nuda limitazione (considerata formalmente, a prescindere dalla *res* che ne è affetta): se così non fosse, Descartes dovrebbe ammettere come materialmente falsa l'idea del finito, in quanto essa non può non includere il non essere inteso come limitazione.

tradizionale dell'infinito negativo. Si può dunque sostenere: la costituzione dell'idea di Dio come *idea vera* è, a un tempo, insieme alla costituzione dell'idea di Dio come *vera idea*, la destituzione della concezione tradizionale dell'infinito negativo.

3) *La tesi dell'idea di Dio come "idea maxime vera" completa, come condizione necessaria, il superamento della concezione tradizionale dell'infinito.* Ossia: nel pensiero cartesiano il superamento della concezione tradizionale dell'infinito non è completo sino a che non è introdotta la tesi della verità materiale dell'idea di Dio. Infatti, se la concezione tradizionale dell'infinito è costituita, nell'ottica di Descartes, da due negazioni, il suo superamento non si completerà sino a che non verranno escluse queste due negazioni. Ora, affermare che l'idea di Dio è una *vera idea* è sufficiente per superare solo la prima negazione, ma non, anche, la seconda, ciò per cui si richiede la tesi dell'idea di Dio come *idea maxime vera*. Dunque, sino all'apparire di quest'ultima tesi, la concezione tradizionale del'infinito resta ancora in piedi.

4) Segue, quale corollario di 2), che *la tesi per cui la percezione dell'infinito è una* vera idea, *e cioè non ricavata per negazione dal finito, non è sufficiente a superare la concezione tradizionale dell'infinito*: tale tesi, infatti, consente di escludere solo n^1 ma non, anche, n^2. E, nella misura in cui questa concezione è espressione della teologia negativa, si può anche dire che la tesi per cui la percezione dell'infinito è una *vera idea* non è sufficiente a superare la teologia negativa: essa, infatti, consente di pensare l'infinito come una percezione positiva, ma lascia aperta la possibilità che tale percezione abbia, come le idee materialmente false, un contenuto negativo.

§ 4. *...Nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantiâ infinitâ quàm in finitâ...*

Nonostante l'assenza della tesi dell'idea chiara e distinta di Dio, la lettera all'Hyperaspistes evidenzia un altro elemento su cui ritengo debba esser posta l'attenzione, ai fini della ricostruzione delle modalità in cui Descartes costituisce, in opposizione alla concezione tradizionale, l'idea dell'infinito; un elemento singolare, che risulta, almeno ad una lettura impressionistica, assente, invece, nelle *Meditationes*.

Sia con l'Hyperaspistes, esplicitamente, sia in *Meditatio III*, implicitamente, il ribaltamento della concezione tradizionale dell'infinito si compie attraverso l'esclusione di due negazioni; nella lettera del 1641, però, il discorso di Descartes si svolge secondo una prospettiva del tutto peculiare.

Nelle *Meditationes*, in effetti, l'esclusione delle due negazioni sembra comporsi per giustapposizione: Descartes esclude prima che l'idea dell'infinito sia ricavata per negazione del finito, poi che la negazione faccia parte del suo contenuto; ossia, prima asserisce che l'infinito è una *vera idea*, poi che esso è una *idea vera*. Il ribaltamento della concezione tradizionale dell'infinito, cioè, resta scandito da due momenti distinti e complementari: l'esclusione di n^1 *e* l'esclusione di n^2.

È in questo senso che, rispetto a questa impostazione, la lettera all'Hyperaspistes presenta una prospettiva singolare: per opporsi, infatti, alla concezione tradizionale dell'infinito inteso come *negatio negationis*, a Descartes sembra necessario *e sufficiente* escludere n^2 soltanto. In effetti, in questa lettera, la critica della concezione tradizionale dell'infinito ruota tutta, *senz'altro*, sull'esclusione di n^2. L'argomentazione di Descartes, infatti, è qui fondata, come si è visto, sulla premessa per cui ciò che non è non può condurre alla conoscenza di ciò che è (AT III 427, ll. 6-7); ora, questo *quod non est* non è altro che la *limitatio* per cui il finito differisce dall'infinito (l. 5), e cioè il contenuto dell'atto percettivo.

Occorre interrogarsi, dunque, sulle ragioni di questa strategia argomentativa.

Certo, tali ragioni possono essere senz'altro contestualizzate. Era stato, infatti, proprio l'interlocutore a far ruotare la propria argomentazione sulla negazione contenuta nella limitazione, e cioè su n^2, per sostenere la conoscenza dell'infinito. Per l'Hyperaspistes, la limitazione fa parte del *contenuto* della definizione del termine infinito: infinito è ciò che esclude la limitazione, secondo una concezione del tutto tradizionale; e su questa essenzialità della limitazione alla nozione di infinito l'Hyperaspistes fa leva per ammettere la possibilità di una conoscenza dell'infinito stesso. Proprio la struttura dell'argomento dell'Hyperaspistes, allora, può spiegare come, nella sua replica, che è un argomento per ritorsione, Descartes faccia leva su n^2 per neutralizzare sullo stesso piano *definitorio* l'obiezione dell'interlocutore: "Per hoc verò non significavi positivam *naturam* infiniti cognosci ex negatione, ac proinde mihi nullo modo contradixi"[85].

Al di sotto, però, di questa strategia, imposta dal contesto problematico, agisce una ragione profonda, alla luce della quale l'atteggiamento tenuto nella lettera all'Hyperaspistes risulta essere espressione non di una problematica meramente locale, ma di un esigenza autentica del pensiero cartesiano. Descartes aveva di fatto reso operante, codesta esigenza, nelle *Meditationes*, allorché, per confutare la tesi della percezione dell'infinito attraverso la negazione del finito, si era fondato sulla seguente asserzione: "Manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinitâ quàm in finitâ" (AT VII 45, ll. 26-27); fondazione che è, insieme, uno slittamento di piani, da quello formale, della percezione (*percipere*), a quello materiale, del contenuto *percepito*. Slittamento per opposizione, s'intende, ché si passa da un piano formale caratterizzato da una negazione – la

[85] *Descartes à X* *** (AT VII 42, ll. 17-20, corsivo mio).

negazione che si applica, come operazione, ad un contenuto, il finito (*negationem* finiti) - al piano materiale caratterizzato dal contenuto positivo di una percezione: la *realitas* dell'infinito, appunto[86].

Al che segue un altro slittamento, stavolta non per opposizione, bensì per assimilazione: dalla positività del contenuto percepito alla positività dell'atto percipiente. Lo sancisce un *ac proinde*, che ratifica la fondazione, ormai avvenuta, dell'idea dell'infinito come *vera idea*: "Ac proinde – giustappunto – quodammodo in me esse perceptionem infiniti quàm finiti, hoc est Dei quàm meî ipsius" (AT VII 45, ll. 27-29).

In questo modo, in *Meditatio III*, la verità materiale dell'idea dell'infinito, prima ancora di essere esplicitata come *tesi*, agisce come *motivazione* di un'altra tesi, e cioè l'asserzione che dell'infinito si ha una *vera idea*.

Così, quella che inizialmente appariva come la giustapposizione di due blocchi tematici distinti, esclusione di n^1 sul fondamento della tesi dell'idea di Dio come *vera idea* ed esclusione di n^2 sul fondamento della tesi dell'idea di Dio come *idea sommamente vera*, appare, invece, come l'unità dinamica di due momenti che restano sì, distinti, ma connessi: lo stesso principio, e cioè la somma verità materiale dell'idea dell'infinito, che fonda l'esclusione di n^2, fonda, a un tempo, anche l'esclusione di n^1.

L'operazione compiuta da Descartes nella lettera all'Hyperaspistes, in cui la *sola* tesi per cui l'infinito non si conosce "ex negatione" (e cioè l'eliminazione di n^2) fonda il superamento della concezione tradizionale dell'infinito intesa come *negatio negationis* e, dunque, anche l'eliminazione di n^1, si ritrova anche nelle *Meditationes*, in cui la tesi della verità materiale dell'idea di Dio costituisce il fondamento della tesi dell'idea di Dio come *vera idea* e, dunque, l'esclusione di n^1.

Alla luce di tutto ciò, si deve riconoscere che la tesi della somma verità materiale dell'idea di Dio non solo *completa* il superamento della teologia negativa affiancando all'eliminazione di n^1 l'eliminazione di n^2, ma lo *fonda*; infatti, l'esclusione di n^2 implica l'eliminazione di n^1, come sua condizione di possibilità[87]. Si deve dunque specificare la conclusione 3) - "La tesi dell'idea di Dio come *idea maxime vera* completa, come condizione necessaria, il superamento della concezione tradizionale dell'infinito" – in questi termini: *la tesi dell'idea di Dio come "idea maxime vera" fonda, come condizione necessaria e sufficiente, il superamento della concezione tradizionale dell'infinito* (5).

E se ne dovrà dedurre, quale corollario, la conclusione *che la tesi per cui la percezione dell'infinito è una "vera idea", e cioè non ricavata per negazione dal finito, non solo non è sufficiente a superare la concezione tradizionale dell'infinito in quanto consente di eliminare solo n^1 (e non, anche, n^2), ma non è neppure autosufficiente* (6): infatti, l'idea di Dio in tanto può essere definita come *vera idea* in quanto è *idea maxime vera*; ossia in tanto può costituirsi attraverso l'esclusione di n^1 in quanto si costituisce come esclusione di n^2.

§ 5. L'identità fra infinito e perfetto e l'idea chiara e distinta di Dio

Dall'analisi sopra svolta, risulta la centralità della tesi della somma verità materiale dell'idea di Dio nella critica cartesiana alla concezione tradizionale dell'infinito quale *negatio negationis*, così come essa è intesa implicitamente nelle *Meditationes* ed esplicitamente nella lettera all'Hyperaspistes.

Su questo punto, però, rispetto alle *Meditationes*, la lettera all'Hyperaspistes presenta alcune zone d'ombra. Descartes si limita a sostenere la positività dell'idea dell'*ens amplissimum* (*reale ac positivum*, AT III 427, l. 4; *positiva natura infiniti*, AT III 427, l. 18), senza spiegare in cosa consista tale positività; in questo modo, neppure è enucleato un qualche nesso attraverso cui la vera idea dell'infinito escluda n^2.

Le *Meditationes*, invece, avevano messo a tema tale positività, attraverso la tesi della somma verità materiale dell'idea di Dio: l'idea di Dio è sommamente vera materialmente, ossia contiene la totalità dell'essere pensabile in modo chiaro e distinto. È su questo fondamento che, da essa, può essere escluso n^2: poiché l'idea dell'infinito mi rappresenta la massima quantità di essere pensabile in modo chiaro e distinto, allora essa esclude il non essere.

Le *Meditationes*, però, andavano anche oltre, enuncleando il fondamento della stessa tesi della somma verità materiale dell'idea di Dio. Come mostrato sopra[88], infatti, in *Meditatio III* è operante una procedura argomentativa attraverso la quale proprietà riguardanti l'infinito in quanto idea sono dimostrate a partire da proprietà dell'infinito in quanto ideato; dalla *realitas* o *perfectio*, che costituisce il contenuto obiettivo dell'idea dell'infinito si inferisce, infatti, che questa stessa idea non è materialmente falsa (ossia, è un'*idea vera*). Infatti, se

[86] Si tratta, come sappiamo, della dimostrazione di una proprietà che costituisce l'idea dell'infinito attraverso una proprietà che costituisce l'infinito in quanto ideato; di una proprietà, cioè, che costituisce il contenuto dell'idea dell'infinito. Su ciò cfr., *supra*, cap. 2.

[87] Si noti: nell'esclusione di n^1, opera non, semplicemente, la tesi dell'infinito come *idea vera*, bensì la tesi dell'infinito come *idea maxime vera* (in senso relativo, naturalmente): poiché – dice infatti Descartes – l'idea dell'infinito contiene più realtà dell'idea del finito, allora non è ricavata per negazione da esso; fondazione necessaria perché la verità materiale non è sufficiente ad escludere, di per sé, che un'idea sia ricavata per negazione. Lo attesta il caso dell'idea del finito, che può essere un'*idea vera*, ma non è una *vera idea*, almeno se per vera idea si intende un'idea ricavata per negazione da altro; tale è, appunto, il caso, dato che l'idea del finito è, per Descartes, ricavata per negazione dall'infinito. Ma, su ciò, cfr. *infra*.

[88] Su ciò, cfr., *supra*, Cap. 2.

materialmente falsa è un'idea che mi rappresenta una non *res* come *res*, l'idea dell'infinito è materialmente vera *a fortiori* perché mi rappresenta non, semplicemente, qualcosa di reale, ma qualcosa di sommamente reale: "Quidquid clare & distincte percipio, quod est reale & verum, & quod perfectionem aliquam importat, totum in eâ continetur" (46, ll. 16-18).

In tal modo, quanto asserito sopra – *la tesi dell'idea di Dio come "idea maxime vera" fonda, come condizione necessaria e sufficiente, il superamento della concezione tradizionale dell'infinito* (5) – deve essere ulteriormente specificato in questi termini: *l'identità fra infinito e perfetto costituisce il fondamento del superamento della concezione tradizionale dell'infinito negativo, in quanto da essa dipende la tesi della verità materiale dell'idea dell'infinito* (6).

Inizia così ad emergere la funzione che l'identità fra infinito e perfetto svolge all'interno del pensiero cartesiano: essa costituisce il fondamento della tesi della somma verità materiale dell'idea di Dio e, attraverso quest'ultima, del superamento della concezione tradizionale dell'infinito che, nell'ottica di Descartes, è caratterizzata da due negazioni (*negatio negationis*).

Così, attraverso l'esclusione di n^2, la tesi della somma verità materiale determina il ribaltamento della concezione tradizionale dall'infinito; tale tesi, però, è, a sua volta, radicata, quanto al suo fondamento teorico, nell'identità fra infinito e perfetto. Il superamento della concezione tradizionale dell'infinito si consuma, nelle *Meditationes*, allorché interviene la tesi della verità materiale; ma una tale operazione ha il suo fondamento nell'identità fra infinito e perfetto.

Si noti come la fondazione della verità materiale da parte dell'identità fra infinito e perfetto si collochi tutta sul piano rappresentativo. Da un lato, le idee non possono essere se non di cose: "Nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt" (AT VII 44, l. 4); in questo senso, ogni idea *presenta* sempre una *res*, dunque qualche cosa di reale. Il problema, però, è posto da quel che un'idea *rappresenta* (o esibisce, o contiene[89]): esso, infatti, potrebbe non essere reale. Nasce qui l'ipotesi della falsità materiale, e cioè di un'idea che rappresenta il nulla presentandolo come se fosse qualcosa[90]; ipotesi esclusa, nel caso dell'idea dell'infinito, *a fortiori*, dall'identificazione del suo contenuto rappresentativo alla somma perfezione.

Alla luce della funzione teorica che si è cercata di delineare, e cioè come elemento fondante il superamento della concezione tradizionale dell'infinito, ossia una concezione negativa sia formalmente, sia nel contenuto, si capisce come Descartes possa indiferentemente caratterizzare Dio come ente sommamente perfetto e come ente sommamente positivo. È facendo riferimento a questa positività che, nelle *Quartae Responsiones*, Descartes può tenere ferma una concezione dell'*aseitas* che sia positiva, appunto, e, insieme, emancipata da quell'interpretazione in termini di pura causalità efficiente proposta inizialmente a Caterus. Descartes identifica l'immensità, che fonda la non indigenza di causa di Dio, a quella *res* ciò di cui nulla può darsi di più positivo:

> Tantùm intellexi rationem, propter quam Deus non indiget ullâ causâ efficiente ut existat, fundatam esse in re positivâ, nempe in ipsâmet Dei immensitate, quâ nihil magis positivum esse potest[91].

Nihil magis positivum: si noti la somiglianza col *nihil perfectius* (AT VII 48, l. 5) con cui, come si è visto, *Meditatio III* ribadiva la somma perfezione di Dio[92].

Evidenziata, però, la funzione teorica dell'identità fra infinito e perfetto nell'economia del pensiero cartesiano, occorre precisare che *non in modo autosufficiente* essa è in grado di espletare codesta funzione. L'identità fra infinito e somma perfezione, e cioè la posizione della somma perfezione quale contenuto obiettivo dell'idea dell'infinito, è possibile solo sulla base di un riconoscimento preliminare: la tesi dell'idea chiara e distinta degli elementi che strutturano, secondo Descartes, la nozione di ente sommamente perfetto (o, il che è lo stesso, di ente infinito), e cioè la pluralità delle perfezioni ed il loro grado entitativo[93].

Senza chiarezza e distinzione di codesti elementi, infatti, neppure sarebbe possibile, per le ragioni che dovrò mostrare, porre la somma perfezione come contenuto rappresentativo dell'idea dell'infinito, ossia statuire l'identità fra infinito e perfetto; *a fortiori*, dunque, non sarebbe possibile pensare l'idea dell'infinito come materialmente vera, che da tale identità, come visto, dipende. Per questa ragione, si può concludere che l'identità fra infinito e perfetto costituisce il fondamento *fondato* della tesi della somma verità materiale e, con ciò, del superamento della concezione tradizionale dell'infinito.

---

[89] Si tratta di sinonimi, come notato da N. WELLS, *Material falsity…*, pp. 28-29. In *Meditatio III*, cfr., per "repraesentare", AT VII 40, ll. 10-11: "…Quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat…"; per "exhibere", AT VII 46, ll. 13-14: "…Non tamen fingi potest ejus ideam nihil reale mihi exhibere…"; per "continere", AT VII 46, l. 9: "…Plus realitatis objectivae quàm ulla alia contineat…".

[90] Distinguendo fra ciò che un'idea *presenta* e ciò che un'idea *rappresenta* seguo qui la proposta ermeneutica di M. WILSON, *Descartes on the Representationality of Sensation…*, in *Ideas and Mechanism…*, pp. 73-74, che si richiamava a A. GEWIRTH, *Clearness and Distinctness…*, passim; questi, in effetti, aveva distinto nell'idea, sul piano antepredicativo (pp. 191-192), quali elementi qualificanti la sua chiarezza e la distinzione, un contenuto diretto da un contenuto interpretativo (pp. 189-191).

[91] *Quartae Responsiones* (AT VII 231, l. 24 – 232, l. 1).

[92] Su cui cfr., *infra*, Parte II, Cap. 3.

[93] Su codesta strutturazione, cfr., *infra*, Parte I, Cap. 2.

Per corroborare questa asserzione, vorrei anzitutto sottolineare come, in *Meditatio III*, Descartes fornisca, a rigore, non una, bensì due ragioni che giustificano la tesi della verità materiale dell'idea di Dio. In *Meditatio III*, in effetti, la falsità materiale in quanto tale, ossia la rappresentazione di una *non res* come se fosse una *res* (AT VII 43, ll. 29-30) è in qualche modo distinta da ciò che ingenera il sospetto (*suspicium*, AT VII 46, l. 11) di tale falsità, ossia l'assenza di chiarezza e la distinzione (che impedisce di discriminare come reale, o meno, il contenuto rappresentativo di una data idea). All'assenza di chiarezza e confusione Descartes si richiamava nel punto in cui, in *Meditatio III*, introduceva la nozione la nozione di falsità materiale, esemplificandola sulle qualità del caldo e del freddo: "Ita, exempli causâ, ideae quas habeo caloris & frigoris, tam parum clarae & distinctae sunt, ut ab iis discere non possim, an frigus sit tantùm privatio caloris, vel calor privatio frigoris, vel utrumque sit realis qualitas, vel neutrum" (AT VII 43, l. 30-44, l. 3)[94]. Tale assenza egli richiamerà, qualche pagina dopo, nel brano sulla verità materiale dell'idea di Dio, dove la falsità materiale è esclusa in base all'esclusione del *suspicium* stesso. L'idea dell'infinito esclude il sospetto della falsità materiale in quanto è la più chiara e distinta: "Cùm maxime clara & distincta sit…nulla est per se magis vera, nec in quâ minor falsitatis suspicio reperiatur (AT VII 46, ll. 8-10).

In tal modo, il processo di costituzione della somma verità materiale dell'idea dell'infinito e, con essa, l'esclusione della falsità materiale, si sviluppa, in *Meditatio III*, lungo due coordinate non sovrapponibili. Da un lato, la somma verità materiale e, con essa, l'esclusione della falsità materiale è garantita dalla posizione, nel contenuto obiettivo dell'idea dell'infinito, della totalità della realtà; posizione garantita dall'identità dall'infinito col perfetto. Dall'altro lato, l'esclusione della falsità materiale (e, con essa, la tesi della somma verità materiale) è fondata – come indirettamente – attraverso l'esclusione non della falsità materiale in quanto tale, ma di ciò che ne ingenera il sospetto, e cioè dall'oscurità e dalla confusione; fondazione garantita dalla tesi dell'idea di Dio come sommamente chiara e distinta.

Queste due linee argomentative, tuttavia, ancorché non sovraponibili, sono fra loro convergenti, come il testo stesso suggerisce assimilando i due elementi fondativi di cui sopra, la somma chiarezza e distinzione e la somma quantità di realtà obiettiva: "Cùm maxime clara & distinta sit & plus realitatis objetcivae in se continet…". Tale convergenza si spiega in base a precise ragioni filosofiche, infine riconducibili al principio per cui un'idea è tanto più chiara e distinta quanto maggiore è il suo contenuto rappresentativo: *Quo plura alicujus substantiae attributa cognoscamus, eo perfectius ejus naturam intelligamus*[95].

In questo modo, la fondazione, sopra rilevata, della tesi della somma verità materiale dell'idea dell'infinito attraverso l'identità fra infinito e perfetto viene ribadita e specificata dalla fondazione che codesta identità espleta anche rispetto alla tesi della somma chiarezza e distinzione.

Proprio qui, però, ci si trova di fronte ad un dato ulteriore: in effetti lo stesso rapporto fra l'identità fra infinito e perfetto e la chiarezza e la distinzione si presenta, nel pensiero cartesiano, in modo composito. Tale rapporto, infatti, si struttura secondo due linee complementari: da un lato, appunto, l'identità fra infinito e somma perfezione fonda la tesi della somma chiarezza e distinzione e, attraverso di essa, la somma verità materiale; dall'altro lato, però, la chiarezza e distinzione è in qualche modo necessaria alla stessa identità fra infinito e somma perfezione e, con ciò, alla fondazione della tesi della somma verità materiale.

Descartes, infatti, non dice esattamente che l'idea dell'infinito è sommamente vera e sommamente chiara e distinta in quanto mi rappresenta tutto ciò che è reale e perfetto. Dice, invece, alla lettera, che l'idea dell'infinito è la più chiara e distinta in quanto mi rappresenta tutto ciò che percepisco *con chiarezza e distinzione* come reale e perfetto: "Quidquid *clare & distincte* percipio, quod est reale & verum, & quod perfectionem aliquam importat, totum in eâ continetur" (46, ll. 16-18, corsivo mio).

Così, se da un lato la somma chiarezza e distinzione e verità materiale dell'idea di Dio si fonda sull'identità fra infinito e somma perfezione, codesta identità, per espletare siffatta funzione, presuppone il pensiero chiaro e distinto degli elementi che strutturano la somma perfezione stessa: e cioè la pluralità degli attributi, oltre che il loro grado intensivo supremo[96]; ossia le determinazioni, che si sono viste, della nozione di *ens perfectissimum*[97]. Così, l'idea dell'infinito è sì la più chiara e distinta in quanto contiene tutto ciò che percepisco come perfetto, in linea col principio per cui una cosa è tanto più chiara e distinta quante più proprietà vi percepisco. A sua volta, però, perché tale principio possa espletarsi, è necessaria, preliminarmente, la chiarezza e la distinzione della percezione degli elementi che strutturano tale contenuto.

E si capisce perché la chiarezza e distinzione di tali elementi sia preliminare rispetto alla tesi della somma verità materiale dell'idea dell'infinito: senza tale ammissione, infatti, neppure si darebbe l'identità fra infinito e somma perfezione, ossia il fondamento prossimo di quella stessa tesi. Ciò, per il semplice fatto che

---

[94] Nelle risposte ad Arnauld, però, più che impedire di riconoscere la falsità materiale dell'idea, l'oscurità e la confusione va a coincidere coincidere con essa: "Propter hoc tantùm illam materialiter falsam appello, quòd, cùm sit obscura & confusa, non possim dijudicare an mihi quid exhibeat quod extra sensum meum sit positivum, necne" (*Quartae Responsiones*, AT VII 234, ll. 13-18). Lo ha messo definitivamente in luce, di recente, individuando dunque, su questo punto, una palinodia rispetto a *Meditatio III*, E. SCRIBANO, *Descartes et les fausses idées…*, p. 267.

[95] *Quintae Responsiones* (AT VII 360, ll. 5-6). Su codesto principio cfr., *infra*, Parte II, Cap. 3.

[96] Ritengo, in tal senso, che in AT VII 47, ll. 19-20 – "Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit" – a quel *judico* sia sotteso, senz'altro, chiaro e distinto; ma, su ciò, cfr., *infra*.

[97] Cfr., *supra*, Parte I, Cap. 2.

la perfezione stessa *non sarebbe pensata come somma*: se, infatti, gli elementi che strutturano la nozione cartesiana di somma perfezione non fossero percepiti in modo chiaro e distinto, la loro idea potrebbe in qualche modo includere il nulla (al limite, coincidere con esso, proprio come l'idea del caldo e del freddo il caldo ed il freddo); dunque, la perfezione sarebbe o parazialmente o integralmente affetta dal nulla[98]. Così, senza la chiarezza e distinzione di tali elementi, l'idea dell'infinito non potrebbe coincidere con la somma perfezione (al limite, neppure con la perfezione, e quindi, identificarsi al nulla).

A fortiori, dunque, senza l'ammissione preliminare della chiarezza e distinzione delle sue componenti l'idea dell'infinito potrebbe essere materialmente falsa: proprio il pensiero dell'infinità secondo la somma perfezione, infatti, costituisce, come si è visto, il fondamento prossimo della tesi della somma verità materiale dell'idea dell'infinito; ma senza il pensiero chiaro e distinto degli elementi che stutturano la perfezione - quel medesimo pensiero che determina la non contraddittorietà dell'idea di Dio[99] - essa non potrebbe essere pensata come sommamente perfetta.

Emerge da questa analisi come l'identità fra infinito e somma perfezione possa darsi effettivamente e, con ciò, garantire l'esclusione della falsità materiale solo sulla base del riconoscimento preliminare della chiarezza e distinzione degli elementi costitutivi della perfezione. Si deve, così, integrare quanto asserito sopra – "L'identità fra infinito e perfetto costituisce il fondamento del superamento della concezione tradizionale dell'infinito negativo, in quanto da essa dipende la tesi della verità materiale dell'idea dell'infinito" (6) – in questi termini: *l'identità fra infinito e perfetto, una volta fondata dal riconoscimento preliminare della chiarezza e distinzione degli elementi che strutturano la perfezione, costituisce a sua volta il fondamento del superamento della concezione tradizionale dell'infinito negativo, in quanto da esso dipende la tesi della verità materiale dell'idea dell'infinito*(7).

Nel momento stesso in cui l'identità fra infinito e perfetto viene portata a chiarezza e distinzione, essa viene resa operante nella sua funzione teorica di fondazione della somma verità materiale. Però, nel momento stesso in cui tale fondazione è espletata, si vede come la portata della rottura introdotta da Descartes attraverso la tesi dell'idea chiara e distinta dell'identità fra infinito e perfetto vada ben oltre la trasformazione dell'infinito da attributo positivo in attributo negativo. Codesta trasformazione fu, certo, il modo tipico di intendere la portata dell'identità stabilita da Descartes fra i cartesiani olandesi[100]; ed ancora oggi è diffusa[101]. Una tale ermeneutica, però, ancorché corretta, risulta riduttiva della rottura introdotta da Descartes: pensando, infatti, la somma perfezione di Dio in modo chiaro e distinto e, dunque, nella sua integralità, non si limita a trasformare l'infinito da attributo negativo in attributo positivo, ma procede a pensarlo *in modo positivo*, escludendo dal suo contenuto ogni possibile negazione.

È su questo punto, come cercherò di mostrare, che risiede veramente l'originalità di Descartes; anche perché, quanto all'affermazione dell'infinito come attributo positivo, la stessa cultura scolastica era già andata oltre Suárez.

§ 6. *Etiamsi illam intelligamus esse quàm maxime positivam…*

La sicurezza con cui, nel 1626, Adam Tanner poteva definire come *extra controversiam* la tesi per cui l'infinito è attributo formalmente negativo era forse eccessiva. Almeno un'eccezione, come dovrò presto mostrare, si era, infatti, storicamente affermata, rispetto alla tesi dell'infinito come attributo negativo; e ben prima di Suárez.

È un fatto, comunque, che solo dopo Suárez la dottrina dell'infinito come attributo positivo inizi ad affermarsi nella Scolastica dell'età moderna. A quel punto, però, la diffusione ricevuta da una tale dottrina non sarà del tutto trascurabile se, meno di quarant'anni dopo l'*Universa Theologia* di Tanner, Sebastian Izquierdo, nel suo *Opus Theologicum*, potrà impostare la questione *Utrùm infinitas Dei sit attributum positivum, aut negativum*[102].

L'Opus di Izquierdo è del 1664. Descartes era morto da quindici anni, ma avrebbe potuto fare in tempo a registrare gli sviluppi che la teologia andava facendo, su questo punto, dopo Suárez, cui ancora Izquierdo si richiamava quale sostenitore dell'infinità come attributo negativo.

---

[98] Con Mersenne, Descartes chiarirà che la chiarezza e distinzione delle perfezioni divine è addirittura condizione necessaria per la stessa non contraddittorietà dell'idea di Dio: "Manifestum est Dei naturam, prout ipsam descripsi, esse possibilem, quia *nihil in ipsâ supposui nisi quod clare & distincte perciperemus ad illam pertinere*, adeo ut conceptui repugnare non possit" (AT VII 150, corsivo mio); brano che conferma retrospettivamente l'importanza, per la costituzione dell'idea di Dio, del pensiero degli elementi che la strutturano.

[99] Cfr. *Secundae Responsiones*: "Manifestum est Dei naturam, prout ipsam descripsi, esse possibilem, quia nihil in ipsâ supposui nisi quod clare & distincte percipermus debere ad illam pertinere, adeo ut conceptui repugnare non possit" (AT VII 150, ll. 21-25).

[100] R. ANDALA, *Syntagma Theologico*..., Pars II, c. 5, n. 3: "Vocabulum est negativum, sed significatio est quam maxime positiva. Est enim Summa & omnimoda Dei perfectio" (p. 66).

[101] Cfr., ad esempio, K. WINKLER, *Descartes and the names…*, p. 462, nota 28.

[102] S. IZQUIERDO, *Opus Theologicum…*, Tract. VI, disp. 14, q. 3 (I, p. 440 col. 1).

Una precisazione delle *Primae Responsiones*, a proposito della ragione formale dell'infinito, apre alla suggestione che a Descartes non fossero ignoti questi esiti della teologia scolastica. Sostenendo che l'infinità non possa essere intesa che *modo negativo*, Descartes precisa come ciò valga anche quando essa sia intesa essere massimamente positiva:

Quantum ad infinitatem, etiamsi illam intelligamus esse quàm maxime positivam, non nisi negativo quodam modo intelligimus, ex hoc scilicet quòd in re nullam limitationem advertamus[103].

"*Etiamsi illam intelligamus esse quàm maxime positivam…*": inciso significativo, questo, perché si riferisce non ad una possibilità teorica, ma ad una concezione teologica ben precisa, storicamente riconducibile ad un certo orientamento della scolastica postsuáreziana.

A Descartes sembrano non sfuggire non solo la discussione suáreziana sulla ragione formale dell'infinità di Dio ma anche gli sviluppi che essa aveva ricevuto, successivamente, oltre lo stesso Suárez, la cui posizione era, comunque, ancora espressione di una concezione negativa dell'infinità, nonostante il suo significativo passo avanti oltre Tommaso, nei termini che ho cercato di descrivere.

Nel 1637 era stata pubblicata a Roma la parte prima del *De Deo Uno* di Giulio Cesare Recupito, trattato che avrà una vasta influenza, anche nelle Province Unite. Recupito aveva affermato alla lettera, in polemica con Suárez, che la ragione formale dell'infinito dell'infinito è positiva:

Infinitas est attributum positivum[104].

Successivamente, nel 1655, si affiancheranno a Recupito due teologi belgi, Veken e Derkennis:

Infinitatem Dei inter positiva eius Attributa referimus;

Hinc jam efficitur rationem infiniti positivam esse, etsi nomine negative exprimatur; nam includit negationem negationis, quae est affirmatio, seu positio, uti negatio tenebrarum est lumen[105].

Recupito, d'altro canto, era una delle fonti dichiarate di Veken ed è utilizzato ampiamente, anche se non su questo punto specifico, da Derkennis.

Veken, però, richiamava, oltre che a Recupito, anche un altro autore, quale fonte della tesi dell'infinito come attributo positivo; un classico, e cioè Enrico di Gand. Questi aveva distinto tre generi di infinità: negativa, privativa e positiva, attribuendo quest'ultima a Dio[106]. L'infinità divina, infatti, è, sì, negativa quanto all'imposizione del nome, ma senz'altro positiva quanto alla cosa significata. Proprio nella misura, infatti, in cui, *secundum impositionem*, l'infinità divina indica la negazione di una negazione (il limite), essa è qualcosa di positivo, dato che una doppia negazione afferma:

Et est infinitum secundum istum modum, vere positivum alicuius in re, & si secundum rationem, & impositione nominis negationem importat, illa est eius, quod realiter negatio, vel privatio est, & sic etiam illa negatio quam importat veram positionem, vel affirmationem affert, & includit[107].

Primo ergo modo infinitum propriè dicitur negativè, quia nihil ponit circa subiectm positivè. Secundo modo dicitur propriè infinitum privativè, quia ponit aptitudinem ad contrarium circa subiectum. Tertio modo infinitum etsi secundum impositionem, & modum nominis privativè, aut negativè dicitur, secundum rem tamen positivè dicitur, quia illa negatio nobis dat intelligere verissimam affirmatione. Non enim est negatio, vel privatio alicuius positivi, vel affirmationis, sed privativi, & negationis[108].

Già in età medievale, pertanto, la tesi della positività dell'infinito aveva fatto la sua comparsa; ben prima, dunque, che essa si affermasse nella Scolastica dell'età moderna, con Recupito, Veken e Derkennis, in opposizione a Suárez.

L'irriducibilità della concezione di Enrico a quella che sarà poi fatta propria da Suárez è in effetti evidente: l'infinito è positivo non fondamentalmente, in quanto poggia su qualcosa di positivo (per Suárez la perfezione), bensì formalmente, in quanto è esso stesso un attributo positivo, ancorché conosciuto in modo negativo. A ragione, dunque, Veken, opporrà a Suárez proprio Enrico .

Quanto a Derkennis, non è senza interesse che, ormai da tempo (anche se senza seguito, per la verità) se ne sia dimostrato il ruolo importante giocato nella diffusione del pensiero cartesiano in Belgio; e

---

[103] *Primae Responsiones* (AT VII 113, ll. 11-14).

[104] C. RECUPITUS. *Theologia. Tractatus Primus…*, Pars I, lib. 4, q. 2 (I, p. 293 col. 2).

[105] Cfr. F. VEKEN, *Disputationes Theologicae…*, Disp. VII, c. 2 (p. 111 col. 2); risp., I. DERKENNIS, *De Deo Uno…*, Tractatus I, disp. 3, c. 1, § 1 (p. 44).

[106] *Ibid.*, nn. 4-7 (p. 708 coll. 1-2).

[107] HENRICUS A GANDAVO, *Summa In Tres partes…*, a. 44, q. 2, n. 6 (p. 708 col. 1).

[108] *Ibid.*, n. 7 (p. 708 col. 2).

come nel *De Deo Uno*, pubblicato nel 1555, Descartes sia citato ben undici volte, talvolta anche con approvazione[109].

Nessun riferimento esplicito a Descartes, comunque, compare nel trattato di Derkennis a proposito della discussione sulla ragione formale dell'infinito[110]. La tentazione di mettere in connessione il pensiero di Derkennis con quello cartesiano nell'affermazione della positività dell'infinito è forte; è senz'altro, però, sulla linea di Recupito che si colloca, su questo punto, il *De Deo Uno*.

In effetti, questi sviluppi radicali della teologia scolastica seicentesca si mantenevano, comunque, in un orizzonte concettuale ben lontano da quello cartesiano.

L'argomentazione con cui Derkennis adduce a sostegno dell'infinito come attributo formalmente positivo è che, in quanto infinito vuol dire negazione di negazione, allora, poiché due negazioni affermano, l'infinito è positivo. È la medesima argomentazione che aveva avanzato Recupito:

> Omne id, quod in suo conceptu formali constituitur per negationem negationis, est formaliter positivum. Sed infinitas est huiusmodi[111].

Descartes potrebbe avere in mente proprio la concezione avanzata da Recupito quando suggerisce che la ragione formale dell'infinito può essere intesa come massimamente positiva; d'altro canto, la tesi avanzata da questi autori aveva il precedente di Enrico di Gand, cui si richiamerà espressamente, come visto, Veken.

Ma, indirettamente, proprio l'evidenziarsi di questa sfumatura del testo cartesiano, e cioè il riferimento ad una ragione formale massimamente positiva, rende ancor più significativo quel che Descartes dice subito dopo: in ogni caso (sia, cioè, che essa sia negativa, sia, invece, che essa sia positiva), l'infinità resta intesa in modo negativo.

E si capisce perché: la motivazione che sta alla base della tesi, antisuáreziana, della positività della ragione formale dell'infinito è che una doppia negazione afferma; in tal modo, è sempre attraverso la negazione che si giunge a conoscere l'infinito. Non stupisce, allora, che Descartes dica che la ragione formale dell'infinito è intesa in modo negativo anche se è pensata come massimamente positiva: infatti, anche ammessa la sua positività, essa resta conosciuta attraverso per negazione.

D'altro canto, di lì a poco, nella lettera all'Hyperaspistes, Descartes prenderà posizione proprio contro una concezione dell'infinito intesa come negazione di negazione: *negatio negationis*; espressione che si trova, alla lettera, sia in Enrico di Gand, sia in Recupito, e che si ritroverà in Veken ed in Derkennis, insieme alla definizione della limitazione, intesa formalmente, come negazione[112].

Risulta allora chiaro come i cartesiani olandesi mancheranno completamente questo aspetto del pensiero cartesiano, allorché tradurranno la tesi della positività dell'idea dell'infinito proprio facendo sulla leva sul principio per cui la doppia negazione afferma[113]; e cioè un principio che permette, sì, di qualificare l'infinità come un attributo formalmente positivo, ma pensandolo sempre attraverso la negazione; quel che, appunto, Descartes aveva escluso nelle *Primae Responsiones*. Non stupisce, allora, di trovare una tesi simile anche in autori anticartesiartesiani, come ad esempio in Vogelsang[114].

---

[109] G. MONCHAMP, *Histoire du cartésianisme* …, pp. 277-290. Derkennis fu in contatto espistolare anche con Caramuel, come attesta l'epistola "Ioanni Caramueli, Suo, &c. Reverendus Pater Ignatius der Kennis, Societatis Iesu, Sacrae Theologiae Professor, S. P", conservata in J. CARAMUEL, *Theologia Regularis*…, Pars X, Epistola 3 (II, p. 307).

[110] Esattamente come non ve n'era alcuno da parte di Izquierdo, allorché, nel suo *Opus Theologicum*, richiamerà, quali sostenitori dell'infinito positivo, Veken, Derkennis e Recupito (cfr. supra); ciò dico perché, Descartes, attraverso Thomas Carleton Compton (che conosceva *Meditationes* e *Principia*), è citato nell'*Opus* (non, però, nella *Pharus scientiarum*), ma a proposito della questione dell'Eucarestia (come messo in luce, di recente, da J. L. FUERTES HERREROS, *L'influence*…, pp. 253-254).

[111] J. C. RECUPITUS. *Theologia. Tractatus Primus* …Pars I, lib. 4, q. 2 (I, p. 293 col. 2)

[112] "Finis constituitur in sua formali ratione per negationem, scilicet per esse id, post quod non aliud" (J. C. RECUPITUS. *Theologia. Tractatus Primus de Deo Uno*…Pars I, Lib. IV, q. 2; I, p. 293 col. 2); "Finis porrò secundùm suum formale est quid negativum; quia finis quanti; qui maximè notus est, atque ex cujus analogia alia quaelibet finitas intelligitur, est ultimum ejus post quod; vel primum ante quod non est aliud accipere; seu ulterioris extensionis negatio" (I. DERKENNIS, *De Deo Uno*…, Tractatus I, Disp. 3, c 1, § 1; p. 44); "Finis, cui Infinitum opponitur, est quid negativum; nimirum id, *extra quod nihil est accipere*" (F. VEKEN, *Disputationes Theologicae*…, Disp. VII, c. 2; p. 111 col. 2); definizione ripresa da Aristotele, cui Veken espressamente si richiamava.

[113] Cfr., ad esempio, A. ELLERUS, *Disputatio Theologica de Notita Dei*…, § 5: "Secunda Propositio. *Idea Dei est clara & distincta, maximèque positiva*. Quod sic demonstratur: Cùm tantum proficiamus in cognoscenda re, quantum proficimus in cognoscendi ejus attributis, & nihil de re cognoscamus nisi attributorum beneficio, eò clariùs & distinctius rem percipiemus, quò plura ipsius attributa animo fuerimus complexi. At solus Deus est, cujus tot & tanta percipimus attributa, tot tantasque perfectiones, ut non tantum aliorum entium cognitio sit ignobilior, sed etiam obscurior…Tantum denique abest, ut hinc seqatur conceptum nostrum de Deo esse negativum, ut è contrario per negationem imperfectionis, adeoque non entis, exsurgat affirmatio: cùm duplex negatio dicatur affirmatio".

[114] R. VOGELSANG, *Exercitationes Theologicae*…, Exercit. XII, § 18. "Proculdubio quicunque Deum concipit, talem concipit, quo nihil majus meliusque possit cogitari. Quod Infinitatem ejus spectat: quâ nimirum Deus omnes realitates perfectionesque in sese complectitur eminentissimè. Omninò enim illi tribuitur infinitas, neque privativè; quemadmodm

Gli sviluppi che la teologia scolastica aveva ricevuto, con Recupito, dopo Suárez si mantengono, dal punto di vista di Descartes, in una prospettiva comunque irriducibile alla sua. A Descartes non sfugge la differenza fra una concezione negativa ed una positiva della ragione formale dell'infinito; ma, dal punto di vista del suo progetto filosofico, queste differenze sono irrilevanti, perché si mantengono all'interno di un medesimo orizzonte concettuale; un orizzonte in cui l'infinità resta, comunque, conosciuta in modo negativo.

Il progetto filosofico cartesiano richiede una conoscenza dell'infinito che non avvenga attraverso la negazione. Si spiega così il ricorso alla distinzione tra *ratio formalis* dell'infinito e *res infinita*. Mentre la *ratio formalis* dell'infinito è, anche se massimamente positiva, conosciuta in modo negativo, la *res infinita*, è invece, conosciuta in modo positivo:

Ipsam verò rem, quae est infinita, positive quidem intelligimus[115].

Descartes, dunque, afferma la conoscenza positiva dell'infinito non contrapponendo ad una conoscenza negativa di una ragione formale positiva una conoscenza positiva della medesima, perché, laddove c'è negazione, si dà conoscenza sempre *negativo modo*; ma esplicitando, accanto alla dimensione della *ratio formalis* dell'infinito, la dimensione della *res infinita* ed affermando che essa è concepita in modo positivo.

L'avverbio *positivè* non registra occorrenze nelle sei *Meditationes*, ma la descrizione stessa della conoscenza *modo negativo*, qui nelle *Primae Responsiones*, mostra, per opposizione, in che senso vada inteso, per opposizione, tale avverbio.

La conoscenza dell'infinità avviene *modo negativo* in quanto "nullam limitationem advertamus"; ora, per Descartes, nello stesso testo delle risposte a Caterus, limitazione vuol dire negazione; dunque, quel "nullam limitationem" va considerato equivalente a "nullam negationem". In questo senso, la conoscenza della ragione formale dell'infinità viene definita esattamente negli stessi termini in cui, nella lettera all'Hyperaspistes, Descartes caratterizzerà esplicitamente la concezione tradizionale dell'infinito, e cioè attraverso una doppia negazione; concezione che, come si è visto, le stesse *Primae Responsiones*, autorizzano a considerare come oggetto di trattazione, da parte di Descartes, nella stessa *Meditatio III*, ove è esclusa dalla tesi della somma verità materiale dell'idea di Dio.

Perché questa equivalenza emerga con più chiarezza, occorre, però, respingere, un'interpretazione alternativa di quell'*advertere nullam*, riferito a "limitationem" *Advertere nullam*, riferito a limitazione, indica sì, una conoscenza, *negativo modo*, ma non nel senso che, *in ordine alla mia percezione*, io non avverta alcun limite nella ragione formale dell'infinità senza sapere se, *in ordine alla verità della cosa*, tali limiti possano comunque darsi: se così fosse[116], seguirebbe che per avere una conoscenza positiva (*positive*) dell'infinito, sarebbe sufficiente sapere con verità che in Dio non è limite alcuno.

Ora, questo è quel che Descartes ha anche detto, effettivamente, almeno, una volta, e cioè nelle *Quintae Responsiones*, in quel luogo evocato dall'Hyperaspistes. Proprio a quest'ultimo, però, Descartes preciserà di essersi espresso lì secondo un linguaggio tradizionale, ed escluderà con forza che si dia conoscenza dell'*ens amplissimum* attraverso la negazione di una negazione; una precisazione, come si è veduto, perfettamente in linea con l'insegnamento delle *Meditationes*.

Quell'*advertere ullam* esprime, dunque, senz'altro, un sapere certo: non solo io percepisco con chiarezza e distinzione che in Dio non ci sono limiti; so, in ordine alla verità della cosa, che tali limiti, in Dio, non si danno. Nondimeno, questo sapere è, per Descartes, un sapere ottenuto *modò negativo*, attraverso due negazioni; un sapere, dunque, che mentre attesta, certo con verità, che in Dio non ci sono negazioni, non dice in alcun modo nulla su cosa sia quella positività; ciò per cui occore, invece, un'*idea vera* dell'infinito; ossia, l'idea dell'*ens amplissimum*.

Per contrapposizione a quel *modò negativo*, allora, risulta che una conoscenza si darà *positivè* allorché si costituirà attraverso una percezione positiva di un contenuto positivo: ossia, attraverso una *vera idea* che sia, anche un'*idea vera*.

Una tale lettura delle *Primae Responsiones* è, così, pienamente coerente con l'impianto di *Meditatio III*: l'idea chiara e distinta di Dio è vera in quanto contiene la totalità del positivo: questa totalità implica certamente l'esclusione della totalità del negativo; ma, appunto, codesta esclusione nasce come una conseguenza, risultante dall'affermazione dell'idea dell'infinito come contenente tutto ciò che è percepibile con evidenza come perfetto nel grado massimo.

---

infinita dicuntur, quae finibus suis nondùm sunt consummata, uti embryo: neque duntaxat negativè: sed reverà positivè...Certè qui meram negationem cogitat, nihil omninò magni cogitat, quod-ve dignum Deo sit. Id enim cogitat, quod etiam de nihilo verè potest enuntiari. Nam & nihilum hactenùs termini est expers. Quapropter tenendum semper est, hujuscemodi negationes circa Deum totidem esse negationes imperfectionum & negationum: adeòque vim habere affirmandi prorsùs emphaticam: neque rectè concipi omninò, nisi affirmativè" (p. 296).

[115] *Primae Responsiones* (AT VII 113, ll. 14-15).

[116] Tale è, piuttosto, la concezione cartesiana dell'indefinito, qui nelle *Primae Responsiones*, per la verità, differentemente caratterizzato, discriminato com'è dall'infinito non su basi espistemologiche, bensì solo ontologiche: l'infinito è ciò in cui "nullâ ex parte" (AT VII 113, l. 3), l'indefinito ciò in cui "sub aliquâ tantùm ratione" (ll. 4-5) sono avvertiti o conosciuti limiti.

Così, la caratterizzazione di quel *positivè*, qui nelle *Primae Responsiones*, coincide esattamente col processo di costituzione dell'idea chiara e distinta di Dio nelle *Meditationes*.

La tesi della conoscenza positiva dell'infinito, avanzata nelle *Primae Responsiones*, equivale alla tesi dell'idea chiara e distinta di Dio: perché proprio questa tesi, come sappiamo, esprime la posizione, nell'infinito, di un contenuto positivo, determinando, con ciò, per conseguenza, l'esclusione della concezione come negazione di negazione. Al proposito, però, ancora qualcosa ritengo sia da da aggiungere.

§ 7. ...*Ratio formalis infiniti Res quae est infinita*

Nelle *Primae Responsiones*, dicevo sopra, Descartes distingue fra infinità (*infinitas*), o ragione formale (*ratio formalis*) dell'infinito e cosa infinita (*res infinita*):

Praeterea distinguo inter rationem formalem infiniti, sive infinitatem, & rem quae est infinita[117].

Un dato è, qui, subito da segnalare: non è la distinzione[118] fra *res infinita* ed *infinitas*, ma il significato che essa riceve, nelle *Primae Responsiones*, a costituire l'apporto proprio di Descartes.

Ancora una volta, il filosofo francese recupera nozioni canoniche nella tradizione scolastica sottoponendole ad un processo di risemantizzazione. Nel caso specifico, comunque, tale risemantizzazione ha delle conseguenze di rilievo non solo sul piano strettamente filosofico o, comunque, teologico-razionale, ma anche, teologico-dogmatico. Ciò che, peraltro, rende l'operazione di Descartes più complessa è che l'utilizzazione della coppia concettuale *res infinita*/ *ratio formalis infiniti* non ha, come suo scopo, solo quello di una *traduzione* delle sue concezioni filosofiche nel linguaggio dell'interlocutore, bensì anche una funzione di *occultamento* della portata eversiva di tali concezioni; in questo senso, l'utilizzazione di quella coppia concettuale costituisce una scelta *ad hoc*, idonea a mantenere il discorso cartesiano all'interno di una voluta ambiguità capace di salvaguardarlo da eventuali accuse di eterodossia dogmatica. Quest'atteggiamento non deve stupire, qui all'altezza delle *Primae Responsiones*, tutte tese nel tentativo di tenere ferma, da un lato, la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio e della conoscenza positiva dall'infinito e, dall'altro, di mostrare il proprio accordo con la teologia tomista.

In se stessa, dunque, la distinzione fra *res infinita* e *ratio formalis* infiniti non aveva nulla di specificamente cartesiano. Descartes potrebbe averla trovata in un teologo gesuita come Cristophorus Gillus[119], la cui importanza, all'interno della Scolastica moderna, in relazione alle problematiche ridiscusse da Descartes, è stata recentemente messa in luce[120], ma anche in uno dei più influenti fra gli autori luterani, e cioè Jacob Martini[121], che si richiamerà esplicitamente, nel formularla, ad un aristotelico padovano, Zabarella, che l'aveva enunciata nella sua fisica[122].

Non c'è bisogno, però, di ipotizzare tali filiazioni, perché Descartes poteva leggere questa distinzione nei manuali studiati La Flèche, e cioè nei Conimbricenses ed in Fonseca; proprio a questi autori, del resto, oltre che a Zabarella, si richiamava anche Jacopo Martini, nelle sue *Exercitationes*[123].

Nei Conimbricenses, la distinzione suddetta si trova nel terzo libro del commento alla *Fisica* di Aristotele:

---

[117] *Primae Responsiones* (AT VII 113, ll. 9-10).

[118] Distinzione prevalentemente trascurata dai commentatori contemporanei, tranne qualche eccezione, come M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre*..., I, p. 208, nota 114, A. B. GIBSON, *The Philosophy of Descartes*..., p. 252, L. J. BECK, *The Metaphysics of Descartes*..., pp. 178-179, oltre che, naturalmente, P. CARABELLESE, *Le obbiezioni al cartesianismo*..., I, pp. 115-118 e, soprattutto, K. WINKLER, *Descartes and the Names* ..., pp. 460-462. Fra i commentatori seicenteschi, la distinzione era stata messa a tema, per confutare la pretesa di una conoscenza positiva dell'infinito, da P. D. HUET, *Censura philosophiae*..., Cap. IV, §§ 2-3, pp. 107 ss. Stupisce, al proposito, la replica di Regis che, per neutralizzare l'obiezione la tesi dell'avversario, negava senza imbarazzi che Descartes avesse mai distinto fra conoscenza negativa dell'*infinitas* e positiva della *res infinita*: "Descartes n'a jamais distingué la perfection de la chose parfaite. Il n'a pas non plus enseigné que nous appercevions negativement l'infinité, & que nous appercevions positivement, quoy que d'une maniere incomplette, la chose infinie. Il soutient au contraire que nous connoissons tres-positivement l'infinité & l'infini" (P. S. REGIS, *Reponse*..., Chap. IV, § 2 (pp. 192-193); peraltro, nel testo cui questi si richiamava per corroborare la sua asserzione, e cioè *Meditatio III* (in particolare, AT VII 23, l. 23- 46, l. 4) è questione unicamente dell'*infinitus* e della *substantia infinita* (dunque, come si è detto, della *res infinita*) e non dell'*infinitas*.

[119] C. GILLUS, *Commentationum Theologicarum*..., Lib. II, tract. 1, c. 13: "Infinitas, vel sumi potest negativè, vel positivè...Hoc modo sumpta vel consideratur materialiter pro omni prorsus perfectione divina, quae denominatur infinita, vel formaliter pro ipsa ratione infinitatis, prout est modus quidam afficiens omnes perfectiones divinas" (p. 479 col. 1).

[120] Da E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio*.., pp. 76; 78; 82-84; 88, nota 52; 89; 97; 101, nota 78; 109, nota 87.

[121] J. MARTINI, *Exercitatio Metaphysicarum*..., Lib. II, exercit. 4, theorema 11 : "*Infinitum* aliàs ambiguum est, & primùm dupliciter dicitur: *formaliter*, nempe pro negatione finitatis, *Zabarella, lib. I Phys., text 35*. vocat ipsam infinitatem; & materialiter, pro ipsâ re infinitâ" (p. 766).

[122] I. ZABARELLA, *Commentarii in...Libros Physicorum*..., Lib. I, text. 35 (p. 121).

[123] J. MARTINI, *Exercitatio Metaphysicarum*..., Lib. II, exercit. 4, theorema 11 (p. 766).

Infinitum duobus modis sumi: altero formaliter; ut nimirum significat negationem finitionis; altero materialiter, hoc est, pro re, quae infinita dicitur, ut pro numero infinito, vel infinita magnitudine[124].

Anche se in termini più articolati, e cioè all'interno di una tripartizione, la distinzione si ritrova nel secondo libro del commento di Fonseca alla *Metafisica* di Aristotele, oppone all'infinità formalmentente intesa, designata col termine di *negatio finitionis seu limitationis*, all'*id quod est infinitum*[125]. Ma la distinzione si ritrovava anche nei commentari di logica[126] e, naturalmente, anche nei manuali veri e propri. Un esempio significativo, di una lettura che Descartes medesimo confessa di aver fatto, è la *Totius Philosophiae Tractatio* di Abra de Raconis:

Notandum igitur primò infinitum considerari posse dupliciter, primò materialiter pro re ipsa quae infinita dicitur, secundò formaliter pro ratione infinitatis quae est negatio finitatis[127].

Il testo di Abra di Raconis mostra come la distinzione fra *res infinita* e *ratio infinitatis* vada a coincidere con la distinzione fra infinità formale ed infinità fondamentale.

Anche nel brano dei Conimbricenses citato sopra, da un lato, la *negatio finitionis* (l'infinità, dunque) coincide con l'*infinitum formaliter* e, dall'altro lato, la *res infinita*, coincide con l'*infinitum materialiter*: "Infinitum duobus modis sumi: altero *formaliter*; ut nimirum significat negationem finitionis; altero *materialiter*, hoc est, pro re, quae infinita dicitur". *Materialiter* è espressione equivalente a *fundamentaliter*, donde la possibilità di caratterizzare la distinzione infinito formale/ infinito materiale nei termini di infinito formale/ infinito fondamentale[128].

La coppia *res infinita/ infinitas* viene, cioè, a sovrapporsi perfettamente alla coppia infinito formale/ infinito materiale o a quella, equivalente, infinito formale/ infinito fondamentale, operante, come si è visto, in autori quali Cajetano, Bãnes, Suárez, Tanner, Wiggers.

---

[124] *Commentariorum… in Octo Libros Physicorum…*, Lib. III, c. 8, q. 4, a. 1 (p. 531). Cfr. anche F. TOLETUS, *Commentaria… in Octo Libros Aristotelis de Physica…*, Lib. III, c. 3, text. 33: "Infinitum si esset, tripliciter posset considerari. Primò secundùm formalem suum, quod privatio est, puta negatio extremorum, & limitum, & secundùm talem privationem non esset principium. Altero modo secundum quantitatem ipsam, cuius terminos non habet, & tunc non esset principium per se, sed per accidens substantiarum. Aut tertiò secundùm substantiam illam, quae tali quantitati substaret, & sic esset principium per se, unde omni ex parte principium esset: non enim quantitas sola per se esset separata" (p. 90 col. 1; la fonte dichiarata è Giovanni di Iandun).

[125] P. FONSECA, *Commentariorum In Libros Metaphysicorum…*, Caput II, q. 2, secti. 1: "Infiniti nomen tribus modis accipi potest. Uno, ut significat negationem finitionis seu limitationis: quo pacto infinitus facilissime intelligitur. Et enim cum negationes cognoscantur per ea, quae negantur, finitio vero sive limitatio sit omnibus non solum nota, sed etiam obvia: non dubium est, quin per ea nullo negotio intelligamus negationem finitionis: ac proinde infinitum, ut est affectum ea negatione. Altero, ut significat id, quod infinitum est, non tamen qua ratione infinitum est, sive illimitatum; quo pacto intelligimus, tempus infinitum sub communi ratione temporis spacium infinitum, sub communi ratione spacij, magnitudinem infinitam, si dari potest, vel sub ratione magnitudinis, vel, si non sit omni ex parte infinita, secundum eam dimensionem, qua finita est: & infinita multitudo rerum, sive specie, sive numero differentium, sub conceptu generis earum, aut speciei. Tertio, ut significat id, quo infinitus est, qua ratione infinitus est " (I, p. 456-457). Prima ancora, nella scolastica, spagnola, la distinzione si trovava anche in D. MASIUS, *Commentariorum in Universam.…*, Lib. I, c. 4, q. 1: "Primo igitur sciendum erit, hic non institui disputationem, de notione infiniti, quae per illius diffinitionem declaratur, certum siquidem est, illud hac ratione sumptum, notissimum esse, nam est, quod principio, & fine caret, haec enim est illius notio, & illud, quod per illius diffinitionem concipimus. Sed agimus de infinito, pro re infinita, pro illa nimirum, cui haec ratio accomodaretur, si talis natura inter creatas, esse potest" (I, p. 166 col. 1).

[126] La si trova, ad esempio, ma con una peculiare variazione rispetto alla spiegazione comunemente accettata, in A. RUVIUS, *Logica Mexicana…*, Pars II, c. 2, q. 5: "Quantum verò ad modum significandi eius [*sc.*, dell'infinito] pertinet, aliqui dicunt, *de materiali*, significare rem illam, quae negatur: *de formali* verò, caeteras omnes, ut non homo; de materiali hominem, de formali verò leonem, & bovem, ac caetera omnia praeter hominem. Melius tamen dicendum est, non significare rem illam, quam negat, sed *de materiali*, caeteras praeter illam: *de formali* verò, puram negationem eius: ut non homo *de materialis*, leonem, & bovem cum caeteris, & *de formali*, solam negationem hominis: Quod sic probatur: quia non homo, non significat leonem, aut bovem, secundùm naturas positivas eorum: sed in quantum sub negatione hominis cadunt, vel continentur: ergo secundùm naturas positivas *materialiter* pertinent ad significationem nominis infiniti. *Formaliter* verò secundùm negationem talis naturae, in propria inclusam" (pp. 477-478).

[127] F. D'ABRA DE RACONIS, *Totius philosophiae...,* Pars III, tract. 1, sect. 4, a. 4 (p. 237).

[128] Cfr., alla lettera, C. GILLUS, *Commentationum Theologicarum*, Lib. II, tract. 2, c. 5 (p. 516 col. 1). Quanto alle autorità invocate da Gillus, e cioè Riccardo di Middleton e John Bassol cfr., R. de MEDIAVILLA, *Super Quatuor Libros Sententiarum…*, Lib. I, dist. 2, a. 1, q. 2: "Respondeo quod attributum potest considerari secundum id quod est... vel sub ratione qua attributum est" (I, p. 29 col. 2); J. de BASSOLIS, *In Quatuor Sententiarum…*, Lib. I, dist. 22, q. 1: "Attributum…potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad illum respectum rationis qui est respectus attributionis passive vel obiective ad ipsum attribuente vel etiam ad illum cui attribuitur…Alio modo accipitur pro eo quod est quod est attributum" (fo. 134, verso, col. 1).

In questi autori, la contrapposizione *infinitum fundamentaliter/ infinitum formaliter* è, come veduto, la contrapposizione tra infinito positivo ed infinito negativo[129]: l'infinito fondamentale, infatti, è la *res positiva* cui rinvia la negazione che definisce formalmente l'infinità.

Ora, è notevole come Descartes, pur ripresentando, mutuandola da questa tradizione, la distinzione fra *res infinita* ed *infinitas*[130], ne muti radicalmente il significato, impostando in modo originale il rapporto tra i termini di quella distinzione e la conoscenza umana. Il testo delle *Primae Responsiones* non solo è intriso di terminologia scolastica, ma mostra anche l'adesione a certe tesi largamente condivise in quella tradizione culturale; adesione che, però, dura solo sino ad un certo punto, allorché fa la sua comparsa la tesi specificamente cartesiana.

*Quantùm ad infinitatem…non…nisi negativo modo intelligimus…*Il nostro modo di conoscere l'infinità è sempre negativo; ciò perché esso consiste nella negazione di ciò che è finito, ossia nella negazione di una negazione.

*Etiamsi illam intelligamus esse quàm maximè positivam…*Non è rilevante che la ragione formale dell'infinità di Dio sia positiva; in se stessa, infatti, essa resta sempre conosciuta in modo negativo, e cioè attraverso la negazione di una limitazione. Quindi, anche quando si ammettesse, sulla base della definizione della limitazione come negazione, che l'infinità consiste in una negazione di negazione, dunque (sulla base del principio per cui due negazioni affermano) in una positività, essa sarebbe comunque conosciuta in modo negativo.

*Ipsam verò rem, quae est infinita, positive quidem intelligimus...*Mentre l'infinità è, ancorché massimamente positiva, conosciuta in modo negativo, la *res infinita* è conosciuta in modo positivo. È questa la tesi decisiva, specificamente cartesiana.

È notevole osservare, infatti, che la distinzione suddetta era proposta, all'interno della tradizione scolastica, in modo quasi inverso rispetto a come la utilizza qui Descartes: e cioè per esaltare la conoscibilità, ancorché negativa, dell'*infinitas*, di contro all'inconoscibilità assoluta della *res infinita*; Descartes, invece, contrappone alla conoscibilità, solo negativa, dell'*infinitas*, la conoscibilità positiva della *res infinita*.

Il giovane Descartes ha letto, in una stessa questione conimbricense sulla fisica di Aristotele, non solo la contrapposizione, letterale, fra *res infinita* ed *infinitas* che egli riproporrà a Caterus, ma anche la tesi della

---

[129] Escluderei, con ciò, che Descartes abbia in mente la distinzione fra infinità fondamentale ed infinità formale che con tanta forza si imporrà nello scotismo seicentesco. Cfr., ad esempio, all'inizio del secolo, J. DE RADA, *Controversiae Theologicae…*, Pars I, controv. 4: "Observandum est quod in divinis aliquid dicitur infinitum formaliter bifariam. Uno modo, quia habet infinitatem primariam & radicalem respectu omnium, quae sunt in divinis. Secundò, quia habet infinitatem formalem non tamen primariam" (I, p. 73 col. 1). Successivamente, cfr., ad esempio, C. FRASSEN, *Scotus Academicus…*, Tractatus I, disp. 1, a. 3, q. 2 (I, pp. 95 col. 2 - 96 col. 1); B. MASTRIUS, *Disputationes Theologicae…*,Disp.II,q. 2, a. 3 (I, p. 39 col. 1); disp. 7, q. 1, a. 1 (I, p. 487 col. 2); I. PONCIUS, *Theologiae Cursus Integer…*, Tract. I, disp. 3, q. 1 (p. 20 col. 2). Riconducendo la distinzione cartesiana "res infinita/ ratio formalis infiniti" all'opposizione infinità fondamentale (radicale)/ infinità formale, così come la concepivano gli scotisti, si attribuirebbe a Descartes la tesi di una distinzione formale fra l'essenza divina (con cui coincide la l'infinità radicale) e gli attributi (sul cui piano si situa l'infinità formale), ché è proprio quello che Descartes ha sempre negato (cfr., *infra*, Parte II). Si noterà, peraltro come Mastrio avesse asserito, richiamandosi all'autorità di Scoto, una distinzione "ex natura rei" anche tra l'infinità fondamentale e l'essenza di Dio. Cfr. B. MASTRIUS, *Disputationes ad mentem Scoti...*, Pars Posterior, disp. 7, q. 2: "Quamvis ergo iuxta significatum nominis, & secundum id, per quod explicatur à nobis, infinitas dicat negationem limitis, & perfectionis, tamen iuxta significatum rei veram rationem positivam importat in re infinita, imo & ab ea aliquo pacto ex natura rei distinctam, saltim ut modum intrinsecum à re, cuius est modus, ut notat Doct." (in Bartholomaeus Mastrius, Bonaventura Belluti, *Philosophiae ad mentem Scoti…*, V, p. 14, col. 2). Si trattava, per Mastrius, di rispondere all' obiezione mossa contro Scoto da GUILIELMUS DE RUBIONE, *Dispuatationes in quatuor Libros…,* Liber I, dist. 2, q. 2: "Infinitas non sit in Deo aliquid positivum ab ipso distinctum, quoniam aut sumit infinitus formaliter aut fundamentaliter. Si primò modo infinitus non videtur dicere aliquid positivum ab illo de quo dicitur distinctum…sed tantummodo negativum…Si autem accipias fundamentaliter, probo quod nec sic dicat aliquid a Deo distinctum" (I, folio 58, recto, col. 2). Nondimeno, nella scuola scotista non c'era uniformità al proposito: Poncius, ad esempio, riteneva compatibile l'affermazione, effettivamente presente in Scoto, dell'infinità come modo intrinseco, con la tesi dell'identità formale tra essenza e, appunto, infinità. Cfr. J. PONCIUS, *Theologiae Cursus*, Tract. I, disp. 3, q. 1: "Respondeo, mihi videri, quod infinitas essentiae divinae, nihil prorsus dicat positivum ullo modo distinctum ab ipsamet essentia & natura divina, quae seipsa formalissimè infinita est, quoad omne positivum, quod dicit infinitas, quia non potest esse, nec concipi absque infinitate, quoad omne tale positivum, nec potest explicari quod positivum ullo modo distinctum à natura divina sit infinitas" (p. 22 coll. 1-2). L'infinità come ragione formale dell'essenza divina aveva un precedente in THOMAS AB ARGENTINA, *Commentaria in IIII Libros Sententiarum…*, Prologus: "llud, quod est purus actus unitissime fundans infinitas perfectiones, hoc est essentialiter infinitum, & per consequens infinitas est de sua formali, & intrinseca ratione sed divinitas est huiusmodi" (p. 3 col. 3); proprio a Thomas Argentina (Tommaso di Strasburgo) si richiamerà, per criticarne la posizione, C. GILLUS, *Commentationum Theologicarum…*, Lib. II, Tract. 1, Caput 13 (pp. 478 col. 1- 479 col. 1).

[130] Alla luce di quanto detto, non posso, dunque, concordare con K. WINKLER, *Descartes and the Names …*, quando, seguendo Cottingham, scrive che in questo passaggio delle *Primae Responsiones*, "Descartes is recalling the scholastic use of *conceptus formalis*" (p. 460); la contrapposizione che Descartes istituisce fra "ratio formalis" e "res infinita" ha, come si è cercato di delineare, un'origine nelle discussioni sulla nozione di infinito avanzata da Aristotele nella fisica e viene poi applicata sul piano teologico.

conoscibilità dell'infinito *formaliter* inteso[131] e, poche righe più in basso, la negazione della conoscenza chiara e perspicua di Dio, ossia della *res infinita* in perfezione:

Non defuere, qui arbitrentur, Infinitum perfectione, hoc est, Deum Op. Max. posse à nobis in hac vita, solius naturae facultate, *dare & perspicue* videri, nisi mentes nostrae concreta vitiorum caligine offusae tanti lumini splendore perstringerentur: proinde, si quis animum excoleret, atque omnino repurgaret, nullo praeterea auxilio ad tam excellentem cognitionem, in qua nostra beatitudo consistit, indigere[132].

La contrapposizione fra l'inconoscibilità della *res infinita* e la conoscibilità dell'*infinitas* era stata asserita anche da Zabarella:

Infinitatem ipsam cognoscimus, sed non rem ipsam infinita. Dicere enim infinitudinem, est dicere aliquid habens certas aliquas, & determinatas conditiones, ideo de infinitudine aliquid cognoscimus, ut quod infinitudo dicatur negatio terminorum, quod rem cognoscibilem facit, & alia similia attributa infinitudinis, sed ipsum infinitum caret terminis, & cognosci non potest, definiri non potest, quod nullus habet finis, at infinitudo definitur, quidam sit, quare cognoscibilis est[133].

I Padri di Coimbra non erano affatto originali su questo punto, né pretendevano di esserlo ché, anzi, il loro sforzo è quello di addurre autorità a proprio a sostegno. Si spiega così il richiamo non solo a Tommaso ed a Scoto ma, addirittura, al Concilio di Vienne, che aveva condannato l'errore di coloro che avevano sostenuto la capacità, da parte della mente umana, di conoscere Dio in questa vita:

Hunc errorem Sacrae paginae testimonijs iam antea confutatum, damnavit Concilium Viennense sub Clemente V. Quod decretum habetur in Clementina, Ad nostrum de haeretici[134].

Voler ricondurre la genesi della concezione cartesiana dell'idea chiara e distinta di Dio aelle suggestioni che un giovane allievo dei gesuiti doveva aver trovato verso un tesi tanto eclatante, condannata da un Concilio Ecclesiastico, significherebbe avventurarsi in ipotesi ermeneutiche probabilmente al di fuori di ogni possibilità di verifica. Sembra, però, difficile pensare che Descartes non fosse a conoscenza delle decisioni di Vienne, tanto più che esse erano state richiamate dal commento dei Conimbricenses; in questo senso, l'irenismo delle *Primae Responsiones*, nell'esplicita dichiarazione di un accordo sostanziale con Tommaso d'Aquino sulla conoscenza di Dio, non può non apparire un atteggiamento meramente prudenziale, dato che si trattava di minimizzare il contrasto non, semplicemente, con l'insegnamento di questo o quel teologo, per quanto stimato, ma con la stessa all'autorità conciliare della Chiesa. L'opposizione al decreto conciliare sarebbe stata certo più grave, in se stessa, che l'opposizione all'autorità di Tommaso; invece, la convergenza con l'insegnamento tomista avrebbe messo al riparo lui, Descartes, dall'accusa di un'opposizione formale all'autorità della Chiesa.

È notevole, peraltro, come il riferimento al decreto del Concilio di Vienne si ritrovi anche in Suárez, nella sezione dedicata all'invisibilità di Dio[135]. Sempre Suárez, nella sezione sull'incomprensibilità di Dio, aveva precisato, discutendo il problema della possibilità di un concetto quidditativo di Dio, i rapporti tra la conoscenza umana e l'infinito inteso sia formalmente, sia materialmente. Suárez aveva riconosciuto la possibilità di di una conoscenza quidditativa di Dio, ma non in senso assoluto, bensì *aliquo modo*[136].

Con questa specificazione, egli escludeva che tale conoscenza si realizzasse attraverso predicati affermativi: questi, infatti, o sono comuni a Dio ed alla creatura, ed allora non sono propri; o sono propri a

---

[131] COLLEGIUM CONIMBRICENSIS, *Commentariorum in Octo Libros Physicorum…*, Lib. III, c. 8, q. 4, a. 2: "Hic positis, non excitatur à nobis quaestio, de infinito formaliter sumpto. Eo namque modo perspicuum est, infinitum à quovis intelligi" (p. 531).

[132] *Ibid.*, q. 5, a. 1 (p. 534, corsivo mio).

[133] I. ZABARELLA, *Commentarii in…Libros Physicorum…*, Lib. I, text. 35 (p. 121).

[134] COLLEGIUM CONIMBRICENSIS, *Commentariorum in Octo Libros Physicorum…*, Lib. III, c. 8, q. 5, a. 1 (p. 534). I Conimbricenses si riferiscono alle Beghine ed ai Begardi, condannati per aver sostenuto, fra l'altro, che la natura intellettuale creata è beata per natura, e cioè senza l'intervento soprannatrale della Gloria. Cfr. J. ALBERIGO, *Conciliorum oecumenicorum decreta…*: "Ad nostrum, qui desideranter in votis gerimus, ut fides catholica nostris prosperetur temporibus et pravitas haeretica de finibus fidelium exstireptur, non sine displicentia grandi pervenit auditum, quod secta quaedam abominabilis quorundam hominum malignorum, qui Beguardi, et quarundam infidelium mulierum, quae Beguinae vulgariter appellantur, in regno Alemanniae procurante satore malorum operum, damnabiliter insurrexit, tenens et asserens doctrina sua sacrilega et perversa inferius designatos errores. Primo videlicet, quod homo in vita praesenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit…Quinto, quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum" (p. 383, ll. 20-29; risp., 39-41).

[135] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 9, n. 4 (*Opera Omnia* XXVI, p. 143 col. 2).

[136] *Ibid.*, sect. 12, n. 6: "Certa res est, non solum intelligentias a corpore abstractas, sed etiam nos in hac vita posse aliquo modo cognoscere naturaliter, quid sit Deus, seu quidditatem Dei" (p. 160 coll. 1-2).

Dio, ma solo confusi[137]. Si prendano, infatti, attributi affermativi non relativi, quali buono, perfetto, sapiente, ecc.: così intesi, e cioè senza specificarli ulteriormente mediante un superlativo, essi sono comuni a Dio ed alle dreature, dunque, non propri[138]. Si concepiscano, allora, tali attributi come propri a Dio, pensandoli al superlativo, definendo cioè Dio, ad esempio, come sommamente perfetto o come contenente ogni perfezione. In tal modo, essi saranno senz'altro propri a Dio, ma anche confusi:

Si velimus ea concipere, ut propria sunt Dei, id facere non possumus nisi sub confusione quadam, ut cum dicimus Deum esse summe sapientem, aut ens complectens omnem perfectionem, vel quid simile[139].

Ad un solo patto, anche se con difficoltà (*vix*), si può avere una conoscenza di Dio che sia, insieme, propria e non confusa: aggiungendo delle negazioni a questi attributi affermativi. La negazioni esplicano quel che confusamente è incluso in quei concetti:

Plerumque autem id facimus adjuncta negatione illius imperfectionis, quam tale praedicatum solet in creaturis habere, ut aliquo modo explicemus id, quod confuse apprehendimus de tali perfectione prout in Deo est[140].

Attraverso le negazioni, viene formato un concetto chiaro di Dio; è proprio in questo senso che si può sostenere che le negazioni conducono a conoscere Dio meglio delle perfezioni, secondo l'insegnamento di Agostino e Dionigi[141]. Per questo, non si può avere una conoscenza quidditativa di Dio attraverso predicati assoluti[142].

Resta che la si possa avere, allora, attraverso quei concetti che fanno conoscere Dio in modo chiaro, e cioè i concetti negativi; tali concetti, però, non ci dicono quel che Dio è, bensì solo quel che Dio non è. Si ha, cioè, una conoscenza che è certamente chiara, ma negativa.

Constat autem, quod licet adjungantur conceptus negativi, non possunt quidditativam cognitionem consummare, quia per illos directe ac formaliter potius cognoscitur quid Deus non sit, quam quid sit[143].

Naturalmente, i concetti negativi rinviano ad un fondamento positivo, e cioè all'eccellenza della perfezione divina. Però, proprio in quanto si ha, in tal modo, una conoscenza positiva di Dio, essa è oscura:

Quatenus vero per illam negationem declaratur aliqua excellentia perfectionis divinae, manet cognitio in eadem confusione et caligine[144].

Dunque, neanche i concetti negativi forniscono una conoscenza quidditativa di Dio; e per questo Suárez può concludere l'impossibilità di una tale conoscenza all'uomo, *naturaliter*[145].

Tuttavia, a questo riferirsi, su cui Suárez insiste, da parte dei concetti negativi ad un fondamento positivo è da accordare il massimo rilievo. In effetti, se i predicati positivi positivi, ancorché propri, sono confusi, ed i concetti negativi, in se stessi considerati, sono distinti, ma non ci dicono quel che Dio è (dunque non sono propri), essi, in quanto essi rimandano all'eccellenza della perfezione divina, che è positiva, sono anche propri:

Si vero in illo conceptu includitur negatio, quamvis illa non pertineat ad quidditatem Dei, sub illa tamen intelligimus fundamentum seu radicem ejus, quae est propria quidditas Dei, et non ratio aliqua communis, vel analoga[146].

È senz'altro in tal senso che va inteso quel *vix* con cui Suárez diceva che i predicati negativi sono propri: e cioè considerati non formalmente, ma in quanto rimandano ad un fondamento.

Si chiarisce, così, anche, il significato da attribuire a quell'*aliquo modo* con cui Suárez aveva rivendicato, poco sopra, la possibilità di una conoscenza quidditativa di Dio: attraverso concetti negativi, in quanto questi rinviano distintamente e propriamente ad un positivo[147].

---

[137] *Ibid.*, n. 8: "Praedicata igitur, quae absoluta sunt, prout a nobis Deo attribuuntur, non perficiunt quidditativam cognitionem ejus, quia vel sunt analoga et communia Deo et aliis, vel si fiant propria Dei, sunt confusissima, et vix sunt propria nisi adjuncta negatione" (p. 161 col. 1).

[138] *Ibid.*: "Haec omnia, ens, bonum, perfectum, substantia, sapiens, justus, et similia, quae proprie de Deo dicuntur, communia sunt creaturis".

[139] *Ibid.*

[140] *Ibid.*

[141] *Ibid.*: "Propter quod Dionysius…cognitionem Dei per conceptus negativos praefert ei, quae est per positivos, qod etiam docet Augustinus….Quia facilius et distinctius concipimus, quid Deus non sit, quam quid sit, si aliquid proprium et absolutum, et non tantum commune et analogum et respectivum, de Deo concipere cupimus".

[142] *Ibid.*: "Per conceptus ergo positivos et absolutos non cognoscimus quidditative Deum".

[143] *Ibid.*

[144] *Ibid.* (p. 161 col. 1).

[145] *Ibid.*: "Sic igitur constat, per nullum conceptum, nec simul per omnes quos de Deo naturaliter formare possumus, in quidditativam ejus cognitionem pervenire" (p. 161 col. 2).

[146] *Ibid.*, n. 10 (p. 162 col. 2).

Il particolare predicato negativo su cui Suárez esemplifica codesta tesi è l'infinità: in se stesso attributo negativo, esso rimanda ad un sostrato positivo che esprime quel che Dio è ed è proprio di Dio. Scrive Suárez:

Cum concipimus Deum ut ens infinitum, non intelligimus substratum illi negationi esse ens, ut sic, sed quoddam singulare ens, tantam habens perfectionem, ut terminis non claudatur[148].

Si ritrova qui la contrapposizione, che conosciamo, fra infinità formale ed infinità fondamentale: è cioè la negazione della limitazione e la somma perfezione cui quella negazione rimanda.

Quel che è più notevole, però, è quel che Suárez precisa qui: la conoscenza dell'infinità fondamentale è, sì, propria e distinta, ma solo nella misura in cui è ottenuta attraverso un concetto negativo che rimanda ad essa, e cioè l'infinità formale. La possibilità di una conoscenza positiva e, insieme, distinta dell'infinità fondamentale resta dunque inammissibile.

Il caso dell'infinità divina è analogo a quello dell'animale irrazionale: dicendo animale irrazionale non si concepisce, come fondamento di quella negazione, l'animale in quanto tale, ma una differenza contrattiva del genere[149]. Poiché, però, questa non può essere conosciuta distintamente in modo positivo, allora è espressa attraverso una negazione: "Quia non possumus mere positive nisi confusissime concipere, per illam negationem eam explicamus"[150].

Così, dai Conimbricenses a Suárez, la cultura scolastica ha asserito come inaccessibile all'uomo la conoscenza chiara e distinta dell'infinità fondamentale di Dio, ossia della *res infinita*: una conoscenza chiara e distinta è, sì, possibile, secondo Suárez, ma solo sul piano della *ratio formalis infiniti*.

Descartes, affermando, nelle *Primae Responsiones*, la possibilità di una conoscenza positiva della *res infinita* andava, dunque, ad opporsi a questa tradizione in un modo che più radicale sarebbe difficile pensare.

Infatti, se la tesi della conoscenza positiva della *res infinita* coincide, come in effetti coincide, con la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio, allora, affermare come conoscibile *positive* la *res infinita* significa affermarne una conoscenza chiara e distinta. In tal modo, Descartes ribalta alla radice il discorso dei Conimbricenses e di Suárez, per cui accessibile in modo distinto era, per l'uomo, solo la conoscenza dell'infinità formale, a fronte di una conoscenza solo oscura dell'infinità fondamentale. Descartes, invece, individua l'ambito di validità della tesi dell'idea chiara e distinta di Dio proprio nella *res infinita*; quanto, invece, alla *ratio formalis infiniti*, di essa non si ha alcuna conoscenza chiara e distinta, per il semplice fatto che essa consiste in due negazioni e, pertanto, non può in alcun modo contribuire ad una conoscenza chiara e distinta: se la chiarezza e distinzione dipende dal contenuto obiettivo, l'idea della ragione formale dell'infinito non ha alcun contenuto obiettivo. Io percepisco chiaramente e distintamente che l'infinito esclude limiti; ma non tale esclusione io percepisco chiaramente e distintamente, bensì il suo fondamento che, come sappiamo, è l'infinito.

Descartes andava a violare in tal modo il principio stesso che regolava la teologia negativa tradizionale che, prima di Suárez, richiamandosi anche egli alla fonte classicissima di Dionigi, aveva così esposto Gregorio di Valencia:

Inter omnes conceptus quos de divina natura formamus, negativos censeri perfectiores quàm affirmativos, ut docuit D. Dionysius…Causa est, quoniam in propositione negativa de Deo, non solum negatio est vera, sed etiam adaequatè & distinctè cognoscimus praedicatum ipsum quod negamus de Deo, eò quod est quid creatum. Ut quando dicimus, Deus non est corpus[151].

Proprio su questo, però, c'è qualcosa da aggiungere. In effetti, l'utilizzazione della coppia *res infinita*/ *ratio formalis infiniti*, mentre da un lato consente a Descartes, attraverso l'utilizzazione che egli ne fa, di tradurre in una terminologia scolastica la dottrina dell'idea chiara e distinta di Dio, dall'altro lato offre una possibile scappatoia all'eventuale accusa di aver violato una tesi proibita addirittura da un decreto conciliare.

Contrapponendo la *res infinita* alla *ratio formalis* in termini di conoscenza positiva e conoscenza negativa, il filosofo francese poteva, in qualche modo, ricongiungersi all'insegnamento scolastico, in cui l'infinito fondamentale e l'infinito formale si oppongono come il positivo al negativo; in questo modo, la tesi di una conoscenza positiva della *res infinita*, in contrapposizione alla tesi di una conoscenza negativa della *ratio formalis infiniti*, assume una parvenza di ortodossia.

---

[147] O, comunque, attraverso predicati relativi: cfr. *Ibid.*, n. 9 (p. 161 coll. 1-2).

[148] *Ibid.*, n. 11 (p. 162 col. 1).

[149] *Ibid.*: "Quod universale est in nobis quandocunque utimur differentiis negativis ad contrahenda genera positiva; ut cum dicimus animal irrationale, non concipimus animal, ut sic, tanquam fundamentum illius negationis, sed concipimus quamdam differentiam contractivam animalis" (p. 162 col. 1).

[150] *Ibid.*

[151] GREGORIUS DE VALENTIA, *Commentariorum Theologicorum*…, Disp. I, q. 3, pucntum 1 (p. 97). Per una formulazione comune, ai tempi di Descartes, cfr. S. DUPLEIX, *La Métaphysique*, Livre X, Chap. 2: "Ces attributs negatifs sont beaucoup plus advenans à la divinitè que les affirmatifs ou positifs, d'autant que nous ne pouvons en alcune manier attribuer perfection quelconque à Dieu, comme elle est en luy" (p. 765).

Si tratta, però, di un'ambiguità voluta. In effetti, ciò che caratterizza la posizione di Descartes non è, semplicemente, l'asserzione della positività della *cosa* infinita ("res infinita") del tutto tradizionale, ma l'asserzione della positività della *conoscenza* della "res infinita"; quella conoscenza che il testo dei Conimbricenses dichiarava come impossibile, appoggiandosi sulle decisioni del Concilio di Vienne.

Descartes gioca non a due, ma a tre termini: riproposta, infatti, la tradizionale contrapposizione tra *ratio formalis infiniti* e *res infinita*, egli sostiene non che la *res* infinita è positiva, ma che è *intesa* in modo positivo. In tal modo, Descartes si pone al di fuori della tesi, comunemente accolta, che affermava la positività della *res infinita* sul piano ontologico (in contrapposizione alla negatività della *ratio formalis infiniti*) sostenendone però l'inaccessibilità *tout court* sul piano conoscitivo: "Ipsam verò rem, quae est infinita, *positive* quidem intelligimus" (AT VII 113, ll. 14-15, corsivo mio).

Nello stesso tempo, però, l'operazione di Descartes lascia lo spazio per un accordo fittizio con l'insegnamento scolastico: la positività della *res infinita* è la veste tradizionale entro cui Descartes avvolge la tesi dell'idea chiara e distinta, dunque positiva, di Dio. Però, se tale positività non fosse sufficiente, c'è sempre l'incomprensibilità a fugare ogni dubbio: "Ipsam verò rem, quae est infinita, positive quidem intelligimus, sed non adaequate, hoc est non totum id, quod in eâ intellegibile est, comprehendimus"[152]; "Quo sensus - concludeva Descartes - dixit S. Thomas…Dei cognitionem sub quâdam tantùm confusione nobis inesse"[153]. Ma si tratta, ancora una volta, di un accordo solo apparente. La tesi dell'incomprensibilità dell'infinito limita la conoscenza umana nella misura in cui sostiene che essa non è adeguata, giustappunto, ossia nella misura in cui si sostiene che essa non si estende a tutto ciò che è contenuto in Dio; ma, fin dove si estende la nostra idea di Dio, essa è positiva, e cioè non include alcuna negazione; ché è 1 punto su cui, invece, come si è visto, Descartes rompe in realtà con Tommaso e, più in generale, con tutti quegli autori della scolastica moderna, da Suárez a Tanner passando per Vázquez, oltre che per l'ortodossia domenicana, per cui non solo Dio è incomprensibile e, dunque, non ci è accessibile nella sua totalità ma, inoltre, nella stessa misura in cui può essere còlto, è colto sempre attraverso negazioni. Descartes così, per garantire il suo accordo con Tommaso, si limita ad escludere che noi non conosciamo tutto ciò che è in Dio, mentre, invece, avrebbe dovuto dimostrare che tutto ciò che conosciamo include in sé il negativo; il che è, invece, ciò che egli nega con la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio, riformulata nelle *Primae Responsiones* in termini di conoscenza positiva della *res infinita*.

Ed è così che vediamo coesistere, nelle risposte a Caterus, la negazione, in tutta forma, della dottrina, comunemente accolta, dell'impossibilità di una conoscenza positiva della *res infinita* con la pretesa di ricondurre all'ortodossia tomista la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio; coesistenza impossibile, poiché proprio con la conoscenza positiva della *res infinita* Descartes fa coincidere, nelle *Primae Responsiones*, la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio.

Si è visto cosa implichi conoscere chiaramente e distintamente l'infinito, secondo Descartes: escludere da esso la totalità del negativo. Così, le *Primae Responsiones*, lungi dal manifestare un accordo con Tommaso, rinsaldano l'irriducibilità dell'idea cartesiana di Dio a quella tomista: non è, semplicemente, la *res infinita* ad essere intrinsecamente positiva, bensì l'idea che se ne ha[154].

---

[152] *Primae Responsiones* (AT VII 113, ll. 14-17). Si noti la riproposizione dell'opposizione fra intelligibilità e comprensibilità, centrale in Descartes. Su tale opposizione, più volte sottolineata dalla lettura critica, cfr. anche N. J. WELLS, *Descartes'Uncreated Eternal Truths*…, pp. 194-195.

[153] *Primae Responsiones* (AT VII 114, ll. 4-5). Si noterà, fra parentesi, che Descartes doveva avere sottomano, mentre redigeva le *Primae Responsiones*, la *Summa* di Tommaso, o un commento fedele o, in ogni caso, ricordarla assai bene; solo in tal modo, infatti, si può spiegare come egli possa fare riferimento al secondo articolo della questione sull'esistenza di Dio, l'unico, fra i tre che la compongono, a non essere stato citato dall'obiettore: "Neque hoc ibi negavit S. Thomas, ut manifestum est ex eo quòd *articulo sequenti*, Deum existere demonstrabile affirmet" (AT VII 114, ll. 12-14, corsivo mio). In questa luce, credo, si dovrebbe prendere sul serio quanto scritto, durante il periodo della stesura delle stesse *Meditationes*, da *Descartes a Mersenne*, 25 décembre 1639: "I'ai encore icy vne Somme de S. Thomas, & vne Bible que i'ay aportée de France" (AT VII 630, ll. 4-65). Il che consente, da un lato, di considerare come assai probabile l'ipotesi, avanzata, a suo tempo, da H. GOUHIER, *Pour une histoire*…, p. 31, che Descartes abbia lavorato con la *Summa Theologiae* nella redazione delle *Meditationes*. J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage*…, ipotizzava, dal canto suo, che quel "que i'ay aportée" fosse da riferirsi alla sola Bibbia, il che attesterebbe come la conoscenza diretta, da parte di Descartes, di Tommaso, sia certamente incontestabile, ma comunque successiva agli anni della formazione a La Flèche, dove il pensiero tomista fu noto a Descartes solo attraverso i manuali (p. 36). Su Descartes a La Flèche cfr., ora, E. LOJACONO, *Quale la cultura…?*, passim.

[154] L'irriducibilità della posizione dell'infinità cartesiana alla positività dell'infinità fondamentale suáreziana (che si mantiene tutta all'interno delle categorie della teologia negativa) fu ben colta da Revius, nella discussione sulla *causa sui*. Nelle *Quartae Responsiones*, come noto, Descartes giustificava la nozione di *causa sui* insistendo sulla positività dell'immensità divina che fondava la non indigenza di causa: "Sed, ut spero, etiam ille non negabit immensitatem illam potentiae, propter quam Deus non indiget causâ ut existat, esse in ipso rem positivam, nihilque ejusmodi quod sit positivum intelligi in ullis aliis rebus, propter quod causâ efficiente non egeant ad existendum; quod solum significare volui, cùm dixi nulla res posse intelligi esse a se, nisi negative, praeter unum Deum" (AT VII 237, ll. 7-15). *Etiam ille non negabit*: una tale riformulazione della dottrina della *causa sui* sembra sufficiente, a Descartes, per garantire un accordo fittizio con la posizione tradizionale. Descartes, evidentemente, punta tutto sulla possibilità di sovrapporre l'immensità divina, che fonda la non indigenza di causa, all'infinità fondamentale, positivo indicato dalla ragione formale dell'infinità (infinità formale). Ma una tale interpretazione è illecita: "Ex iis quae hic disseruimus, censeo distributionem entis à se & ab alio minus recte à D. Cartesio explicatam esse, & propositionem hanc: *Deum esse à se positive, & ut à causa efficiente* à limine

§ 8. …Nullis plane defectibus obnoxius…

Affermare che della *res infinita* si ha una conoscenza chiara e distinta significa sostenere che il contenuto rappresentativo di tale idea include tutta la perfezione – ossia tutto il positivo – percepibile in modo chiaro e distinto ed esclude ogni limitazione – ossia la totalità del negativo. Per questo, Descartes può far coincidere, nelle *Primae Responsiones*, la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio con la tesi di una conoscenza di Dio che avvenga *positivè*.

Tale positività del contenuto rappresentativo specifica la concezione cartesiana dell'infinito: non è sufficiente pensare l'infinito come attributo formalmente positivo perché tale positività sarà percepita in modo sempre negativo; è necessario, invece, intendere positivamente l'infinito stesso.

È su questo punto che la posizione cartesiana si rivela in tutta la sua radicalità: non solo l'infinito, ma l'*idea* dell'infinito costituisce, per Descartes, una pura positività, non afflitta da negazioni; è il mio stesso pensiero dell'infinito ad essere positivo e non, semplicemente, l'infinito stesso.

Che questa massima positività sia costitutiva dell'idea dell'infinito e non solo dell'infinito è aspetto del pensiero cartesiano che ai contemporanei di Descartes non sfuggirà affatto. Già Gassendi, nella *Disquisitio*, concludeva polemicamente la sua critica alla tesi dell'impossibilità di aumentare l'idea di Dio rilevando come essa non fosse accessibile alla mente umana:

Ne innuam te semper eadem hallucinatione teneri, quod tam facile sit totum ens positivum, totamve ejus capacitatem[155].

Gassendi ha visto bene: non, semplicemente, l'infinito, ma l'idea dell'infinito è, per Descartes, una pura positività[156]. Un rilievo assai simile muoverà a Descartes anche Huet, a commento della tesi - "Id, quo infinitum differt a finito, est reale ac positivum" – avanzata da Descartes con l'Hyperaspistes:

Fateor id quo infinitum differt à finito, *reale* quid esse & *positivum*, si ad ejus naturam attendatur: sin id referatur ad nostram cognitionem, cum mens humana percipere non possit nisi *negative*, id quo infinitum à finito differre percipimus, *negativum* tantum est, non *positivum*"[157].

Questi reazioni non possono stupire. Affermando la positività del contenuto dell'idea dell'infinito, Descartes rompeva radicalmente con la teologia tradizionale, da Tommaso a Suárez concorde nel riconoscere al contenuto dei nomi e dei concetti umani su Dio una strutturale negatività.

Tommaso d'Aquino aveva precisato come la negatività della conoscenza umana di Dio non si esaurisse nella necessità di attribuire a Dio un certo numero di nomi negativi, ma fosse, invece, vincolata alla necessità di pensare in modo negativo ogni nome divino, compresi quelli affermativi; e non si tratta di una posizione specificamente tomista, ché la scuola gesuita, che in questo caso vedrà uniti Suárez e Vázquez, l'assumerà in pieno.

In un articolo della *Summa*, cui si richiamerà esplicitamente Suárez, e cioè il terzo della questione *De nominibus Dei*, Tommaso aveva sostenuto che i nomi di Dio si dicono sì, propriamente, di lui, ma solo quanto alla *res significata* e non, anche, quanto al *modus significandi* che, invece, è metaforico; in effetti, ogni nome che si voglia attribuire a Dio include sempre una qualche condizione corporea nel proprio *modus significandi*. Ora, *conditio corporea* vuol dire imperfezione, ciò che spiega come, nella *Summa contra Gentiles*, Tommaso sostenga che i nomi di Dio, *tutti*, includono sempre un qualche difetto: "Quantum enim ad modum significandi, *omne nomen cum defectu est*"[158].

Theologiae arcendam esse. Alius est sensus Suareziani dicti, cum ait, *nos per negationem hanc declarare positivam & simplicem perfectionem hujus entis*. Id enim ita sumendum: Nos per attributum hoc *removere* à Deo eam imperfectionem quam omnes creaturae habent, quae est *esse ab alio*, ut excellentiorem illum & positivum gradum essentiae divinae, quem prout in se est, & per positivos conceptus proprios ac simplices concipere non possumus, saltem per ejusmodi conceptus negantes & imperfectionem removentes aliquatenus cognoscamus" (J. REVIUS, *Suarez Repurgatus*, Disp. XXVIII, Sect. 1, n. 53; pp. 507-508).

[155] P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica*, In Medit. III, Dubium X, Inst. 4 (p. 383).

[156] Gassendi, dal canto suo, si mantiene nella prospettiva più tradizionale. Cfr. P.GASSENDI, *Syntagma Philosophicum*..., Lib. IV, Caput III : "Enimverò, cùm sciri non possit, quid sit, & sciatur potiùs quid non sit" (*Opera Omnia*…, I, p. 296 col. 1).

[157] P. D. HUET, *Censura Philosophiae*, Caput IV, § 4 (p. 113). Stavolta, Regis contesterà a Huet proprio il suo assunto: "Les Cartesiens répondent…que nostre esprit ne connoist pas l'infini negativement, & par consequent que ce qui fait differer l'infini du fini n'est point negatif, mais positif" (P. S. REGIS, *Reponse*…, Chapitre 4, § 4, p. 209).

[158] THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, Cap. 30 (p. 43 col. 1, corsivo mio). Su cui cfr. R. M. MCINERNY, *The Logic of Analogy*…, pp. 156-161. In generale, sull'importanza della coppia *modus significandi/ res significata* per i medievali, che potevano trovarla nei commentarii di Boezio ad Aristotele, cfr., ad esempio, A. MAIERÙ, *Terminologia logica*…, pp. 141-142.

È entro questi limiti, quelli, appunto, del *modus significandi*, che va inteso il noto adagio di Dionigi: "In divinis negationes sunt verae, affirmationes vero incompactae"[159]. Entro tali limiti, in cui il detto dionisiano resta rigorosamente valido, si situa l'elemento che rende la teologia di Tommaso una teologia struturalmente negativa: la possibilità di negare ogni nome di Dio. Ogni nome, cioè, può essere affermato da Dio quanto alla *res significata*, ma negato quanto al *modus significandi*:

Possunt igitur, ut Dionysus docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum[160].

In quanto, cioè, le affermazioni includono qualche imperfezione, esse possono essere *negate* di Dio:

Quantum ad modum quem significant de Deo *negari possunt*[161]

Ecco il corollario, come lo definirà Ferrarese, della tesi dell'imperfezione di ogni nome divino: il riconoscimento della possibilità di negare ogni nome di Dio[162]; riconoscimento che costituisce il cuore della teologia apofatica tradizionale, per cui *tutti* i nomi, e cioè non solo quelli negativi, ma anche quelli affermativi, possono essere negati di Dio.

Per questo Tommaso poteva asserire che, per quanto in Dio stesso non ci sia privazione alcuna, egli non è conosciuto dall'uomo se non attraverso negazioni:

Licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen, secundum modum apprehensionis nostrae, non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis[163].

Naturalmente, nella Scolastica dell'età moderna, una tale dottrina era stata pienamente accolta nella scuola tomista. Sula questione, Bañes aveva aveva recepito l'insegnamento di Tommaso alla lettera: i nomi divini includono sempre imperfezione; l'imperfezione, si intende, della composizione per quanto riguarda i nomi concreti e della parzialità per ciò che concerne i nomi astratti. Tale imperfezione, comunque, riguarda solo il *modus significandi*, e non la *res significata*, il che giustifica come, in senso assoluto (*simpliciter*), i nomi affermativi si dicano propriamente di Dio:

Notandum est, quod imperfectio, quae reperitur in nominibus divinis in modo significandi, consistit vel in hoc quos significant per modum compositionis naturae cum supposito, & eiusmodi sunt nomina concreta substantialia. v. g. Deus, vel in hoc quod significant per modum alteri adiacentis, cuiusmodi sunt nomina, quae important divina attributa in concreto, ut sapiens, iustus, &c. vel tandem in hoc, quod significant per modum formae incompletae, & ista sunt nomina abstracta, ut bonitas, &c. Sed est notandum, quod haec imperfectio tota se tenet ex parte termini significantis, & non ex parte rei significatae, & propterea simpliciter est concedendum, haec nomina propriè dici de Deo[164].

Ritengo importante sottolineare come una tale dottrina, nella Scolastica dell'età moderna, non fosse stata accolta solo dalla scuola domenicana. La si trova largamente diffusa anche tra i gesuiti e, ciò che è ancor più significativo, in autori per altri versi assai lontani fra loro, come si è visto, quali Tanner e Vázquez[165]; e,

---

[159] THOMAS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 5, 2um (*Quaestiones disputatae*; II, p. 197 col. 1).

[160] THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, Cap. 30 (p. 43 col. 2).

[161] THOMAS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 5, ad 2um (*Quaestiones disputatae*; II, p. 199 col. 2, corsivo mio).

[162] FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *Summa contra Gentiles*, I, c. 30, n. 2: "Ex quo deducitur corollarie, de mente Dionysii, I et V cap. *de Div. Nom.*, quod nomina a nobis imposita quae Deo attribuuntur, et affirmari et negari de Deo possunt" (p. 93 col. 1).

[163] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 3, ad 2um (p. 48 col. 2).

[164] D. BAÑES, *Scholastica Commentaria in universam primam partem…*, q. 13, a. 3 (I, p. 388). Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1, ad 3um: "Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreata, ad significandum subsistentiam et perfectionem eius: quamvis utraque nomina deficiant a modo ispsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam" (p. 61 col. 1).

[165] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum…*, I, q. 13, a. 1: "Ut vero amplius explicet S. Doctor hanc doctrinam, notat dupliciter considerari posse nomina Dei, uno modo quoad id, quod significant, altero quoad modum significandi: priori modo aliqua significant Deum proprie, non metaphorice, ut *Sapientia*; quia ipsis significare volumus id, quod revera in Deo invenitur, & quod perfectio illius est: posteriori modo non omnia, imo nullum de Deo dicitur proprie, sed omnibus subest *aliquis modus metaphorae*" (I, p. 338 col. 1, corsivo mio); A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica…*, Disp. II, q. 7, dubium 1: "Primò enim, ut notavit S. Thomas a. 3. quaedam dicuntur de Deo solùm figuratè, ac per metaphoram, seu impropriè...qualia sunt, quae in significato, & conceptu suo formali involvunt perfectionem entis materialis, aut finiti...Alia de Deo propriè dicuntur, ut Ens substantia, vivens, intelligens, sapientia, bonitas, &c. quae nimirum in suo conceptu formali nullam involvunt imperfectionem, ut rectè S. Thomas ibidem: esto quidem illa prout de creaturis dicuntur, secundum suum significatum materiale *imperfectionem* entis materialis, aut finiti involvant: quicquid etiam sit de modo significandi in concreto, vel abstracto: qua ratione etiam omnia nomina, inter nos Viatores consueta, quandam *imperfectionem* involvunt; cum eorum altero quaedam compositio; hoc verò quaedam *imperfectio* in modo subsistendi connotari videatur" (I, p. 401 col. 1, corsivo mio).

prima ancora, pure Gregorio di Valencia si era conformato all'insegnamento di Tommaso, su questo punto[166]. Che Suárez non facesse eccezione a questo consenso generale sulla questione testimoniava un contemporaneo, e cioè lo stesso Tanner: "…Ut rectè declarat Suarez…ex mente & doctrina S. Thomae"[167].

Suárez, infatti, seguiva alla lettera l'insegnamento di Tommaso d'Aquino, cui si richiamava esplicitamente non solo nel formulare la distinzione *res significata* e *modus significandi*[168], appunto, ma anche nelle conclusioni cui egli giungeva, nell'applicazione della suddetta distinzione, ai nomi divini. I nomi affermativi di Dio, dunque, quanto alla *res significata* sono senz'altro propriamente e veramente in Dio[169] ma, quanto al *modus significandi*, includono sempre, in una certa misura, una qualche metafora:

Quantum ad modum significandi (ait Divus Thomas), semper retinet nostrae voces, sicut et conceptus, *aliquam metaphoram*[170].

In quanto tali, i nomi affermativi includono sempre una qualche *imperfezione*. In particolare, i nomi concreti, che sono attribuiti a Dio per indicare la sua perfezione, includono quella particolare imperfezione che è la composizione, mentre i nomi astratti, che sono attribuiti a Dio per indicarne la semplicità, includono quella particolare imperfezione che è la parzialità:

Quia, vel in concreto vel in abstracto significant, et in concreto significant per modum compositionis, quae in Deo non est proprie, abstracta vero significant per modum formae quae *imperfectionem* etiam involuit: tribuuntur autem haec Deo, ut per concreta significetur consummata perfectio ejus, per abstracta vero simplicitas illius[171].

È per questo che una qualche metafora è sempre inclusa nei nomi affermativi: "Et ideo in his vocibus, quoad modum significandi, videtur retineri aliquam metaphora"[172]. Certamente, parlando in senso assoluto (*simpliciter*), tali nomi si dicono di Dio in senso proprio, dato che un nome è proprio in base alla cosa significata e non in base al modo di significare[173]; essi, tuttavia, per quanto in se stessi astraggano dall'imperfezione della forma e dalla composizione, nell'esperienza includono sempre una qualche imperfezione[174]. Questa imperfezione è ciò che sempre si ritrova sia nel *modus concipiendi*, sia nel *modus loquendi*:

Et ideo quoad modum concipiendi et loquendi videmur semper illum *imperfectum modum* involvere[175].

Semper, dice dunque Suárez: si tratta di una regola che non conosce eccezioni[176]. Ed anche la perfezione, che pure è un nome affermativo di Dio[177], è pensata, esattamente come tutti gli altri nomi

---

[166] GREGORIUS DE VALENTIA, *Commentariorum Theologicorum*..., Disp. I, q. 13, punctum 3: "De aliis autem nominibus Deo attributis, quae non significant imperfectionem aliquam creaturae, sed perfectiones simpliciter simplices, distinguendum est, sicut distinguit quoque D. Thomas hîc art. 3. Nam si respiciamus ad perfectiones ipsas per divina nomina in Deo significatas; non potest esse dubium, quin divina nomina propriè Deo conveniant….Si autem respiciamus ad modum, quo divinae naturae perfectionibus nominibus divinis significantur, nimirum in concreto vel in abstracto; sic non propriè, sed metaphoricè huiusmodi nomina Deo tribuuntur; eò quòd modus significandi in concreto connotat compositionem; & modus significandi in abstracto connotat imperfectionem formae, quorum utrumque abest à Deo…Ex qua doctrina facilè potest iam intelligi, quo sensu verum sit, quod solent veteres interdum dicere, nullum esse nomen quod divinam substantiam & perfectionem significet propriè" (p. 276).

[167] A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica…*, Disp. II, q. 7, dubium 1 (I, p. 401).

[168] F. SUAREZ, *Tractatus de Divina Substantia…*, Lib. I, c. 9, n. 10: "Respondet igitur D. Thomas…duo posse in his vocibus considerari, scilicet *rem formaliter significatam*…et *modum significandi*" (*Opera Omnia* I, p. 28 col. 2, corsivo mio). Suárez si richiama a THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 3.

[169] F. SUAREZ, *Tractatus de Divina Substantia …*, Lib. I, c. 9, n. 10: "Quantum ergo ad rem significatam, haec attributa vere ac proprie sunt in Deo, et ita vere et proprie de illo praedicantur" (*Opera Omnia* I, p. 28 col. 2).

[170] *Ibid. …*, Lib. I, C. 9, n. 10 (p. 29 col. 1, corsivo mio).

[171] *Ibid.*

[172] *Ibid.*

[173] *Ibid.*

[174] *Ibid.*

[175] *Ibid.*

[176] Vero è, comunque, che rispetto a Tommaso, Suárez insiste sul fatto che la metafora inclusa nel "modus significandi" non impedisce che, *simpliciter*, i nomi affermativi si dicano propriamente di Dio: infatti, il nome è proprio in base alla cosa che significa, non in base al modo di significare; ora, quanto alla *res significata*, tali nomi astraggono per sé dall'imperfezione della composizione e dell'imperfezione, cui pure sono vincolate le cose da cui muove la conoscenza umana. Scrive Suárez: "Sed non est hoc ita intelligendum: ut putentur talia nomina ob hanc causam non dici simpliciter, ac proprie de Deo, quia nomen est proprium ex re quam significat, non ex modo significandi: nam illum modum non significat directe nec ad hoc imponitur, sed ad significandum id quod est tale, vel quod est perfectum vel simplex. Haec autem omnia de se abstrahunt ab imperfectionibus compositionis vel informationis, quamvis in rebus quas nos experimur, non inveniatur sine illis imperfectionibus: et ideo quoad modum concipiendi et loquendi videmur semper illum imperfectum modum involvere" (*Ibid.*). Giustamente, dunque, si è insistito su questo punto per evidenziare la novità comunque introdotta, anche qui, da Suárez rispetto a Tommaso: cfr. A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis…*, p. 147.

affermativi, all'interno delle categorie di ogni teologia negativa e cioè, sì, applicabile propriamente a Dio quanto alla piano della *res significata*, ma strutturalmente tale da includere una qualche imperfezione e, con ciò, una qualche metafora nel proprio *modus significandi*, ossia *modus loquendi* (si noti come Suárez utilizzi indifferentemente le due espressioni).

È per questo che, come Tommaso, così Suárez asserisce che un'attribuzione propria dei nomi affermativi a Dio esige, per eliminarne la costitutiva confusione, la negazione dell'imperfezione da cui tali predicati sono afflitti nelle creature:

> Haec omnia, ens, bonum, perfectum, substantia, sapiens, justus, et similia, quae proprie de Deo dicuntur, communia sunt creaturis; quod si velimus ea concipere, ut propria sunt Dei, id facere non possumus nisi sub confusione quadam…Plerumque id facimus adjuncta negatione illius imperfectionis, quam tale praedicatum solet in creaturis habere, ut aliquo modo explicemus id, quod confuse apprehendimus de tali perfectione prout in Deo est[178].

Così, nella Scolastica dell'età moderna, e non solo fra i tomisti, ma anche all'interno della scuola gesuita, è ribadito costantemente il vincolo che Tommaso d'Aquino aveva posto al discorso umano su Dio attraverso l'applicazione della coppia "modus significandi/ res significata": *Omne nomen cum defectu est*. Ossia, tutti i nomi di Dio, e non solo quelli negativi, contengono, quanto al proprio *modus significandi*, ossia *loquendi*, una qualche *imperfezione* (e, dunque, una qualche metafora). Questo è il motivo per cui la perfezione espressa da questi nomi deve essere *negata* di Dio (quanto al *modus significandi*).

Imperfezione soggetta a negazione: ecco ciò che vincola, sul piano del *modus significandi* o *loquendi*, la teologia tomista *e* suáreziana allo statuto di teologia negativa; ogni attributo di Dio, anche affermativo, contiene al proprio interno un'imperfezione che, dunque, va negata da Dio. Ogni attributo divino, cioè, include n^1: gli attributi negativi anche quanto alla *res intellecta*, essendo positivi solo fondamentalmente, ma non formalmente; gli attributi affermativi non quanto alla *res intellecta*, certo, ma, nondimeno, quanto al *modus intelligendi*. In questo senso, sul piano cioè del *modus intelligendi* per Tommaso e Suárez, anche gli attributi affermativi sono formalmente negativi: perché per essere predicati correttamente di Dio esigono, appunto, la rimozione dell'imperfezione che li affligge strutturalmente.

Ora, il pensiero di Descartes, così come esso si sviluppa in *Meditatio III*, attraverso la tesi della verità materiale dell'idea di Dio, rompe in modo radicale con una tale prospettiva. Da un lato, appunto, la tesi della verità materiale, facendo del contenuto obiettivo dell'idea dell'infinito una positività pura, esclude che in essa possa essere inclusa una qualsiasi imperfezione[179]. Dall'altro lato, poi, tale positività, proprio nella misura in cui è somma, e cioè esclude ogni imperfezione nel suo contenuto - ossia, per Descartes, negazione materiale (n^2) - esclude ogni negazione – ossia, n^1 - che si applichi formalmente sul contenuto rappresentativo di tale idea.

Per Descartes, cioè, l'idea dell'infinito è una pura positività non affetta da negazione alcuna (n^2) nel suo contenuto e, in quanto tale, non necessitante di negazioni (n^1) che si applichino formalmente su questo stesso contenuto. Teorizzando una tale idea, Descartes va a violare le due tesi cardine della teologia tomista *e* suáreziana: ogni attributo di Dio contiene nel suo contenuto una qualche imperfezione (dunque, per Descartes, n^2); tale imperfezione deve, dunque, essere formalmente negata da Dio (attraverso n^1).

Ora, questa pura positività è, come sappiamo, il risultato dell'identità stabilita da Descartes fra infinito e perfetto. In questo senso è certamente corretto affermare, in conformità a diffuse esegèsi cartesiste[180], che l'identità fra infinito e perfetto è il fondamento che consente a Descartes di superare la teologia negativa; le indagini sopra svolte, però, dovrebbero chiarire in che senso una tale affermazione debba essere intesa.

In effetti, l'affermazione di una tale identità, senza ulteriori specificazioni, implica certamente l'esclusione, dall'idea dell'infinito, della negazione puramente formale che lo rende un attributo formalmente negativo sul piano della *res intellecta*. Con ciò, però, non si fa altro che trasformare l'infinito da attributo negativo in attributo positivo, senza che ancora venga esclusa, sul piano del *modus intelligendi*, l'imperfezione che ne affetta il contenuto (come nel caso di ogni altro attributo, compresi quelli affermativi) e che, in quanto tale, richiede, per essere rimossa da Dio, una negazione sul piano formale (n^1).

Ora, proprio quest'ultima esclusione si attua nel pensiero cartesiano: perché l'esclusione, dall'idea dell'infinito, della totalità di n^2 implica l'esclusione di n^1. Poiché, però, si dia esclusione di n^2, non è sufficiente una generica identità fra infinito e perfetto; non è sufficiente, cioè, pensare l'infinito come un attributo che è, sì, positivo, ma nei termini in cui pensava come affermativi gli attributi la teologia tradizionale. In tal caso, infatti, l'infinito cartesiano includerebbe imperfezioni (dunque, per Descartes, negazioni: n^2) nel proprio

---

[177] Come visto, la perfezione coincide, per Suárez con la bontà, e questa è esplicitamente classificata tra gli attributi affermativi: cfr. F. SUÁREZ, *Tractatus de divina substantia* …, Lib. I, c. 9, n. 5 (*Opera Omnia* I, p. 27 col. 2).

[178] F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 12, n. 8 (*Opera Omnia* XXVI, p. 161 col. 1).

[179] Negando che l'imperfezione (per Descartes negazione: n^2) costituisca l'idea dell'infinito, non è neppur necessaria l'introduzione di n^1 per rappresentare correttamente Dio.

[180] Cfr., ad esempio, K. WINKLER, *Descartes and the names*…, p. 462, nota 28.

contenuto. Perché, dunque, si dia esclusione di n^2, è necessario pensare l'identità fra infinito e perfetto in modo tale che il perfetto stesso non includa nel suo contenuto imperfezione alcuna; ossia, è necessario pensare *in modo chiaro e distinto* l'infinità fra infinito e perfetto. Se l'infinito non contiene al suo interno alcuna negazione è perché la perfezione stessa è pensata come *somma*, e cioè senza che gli elementi che la strutturano – la pluralità degli attributi ed il grado entitativo – includano in qualche modo il non essere; il che, come si è visto, è possibile solo sulla base della tesi che, di tali elementi, si dia idea chiara e distinta.

In tal modo, però, si comprende come l'identità fra infinito e perfetto, stabilita in termini cartesiani, e cioè ricondotta alla chiarezza ed alla distinzione degli elementi che strutturano la somma perfezione, abbia una portata teorica superiore rispetto alla funzione, che pure essa disimpegna, di trasformazione dell'infinito da attributo negativo a positivo; perché l'identità fra infinito e perfetto, così come la pensa Descartes, consente non solo di trasformare l'infinito in attributo positivo, ma di pensarlo in modo positivo. Più precisamente, consente di pensare l'infinito come attributo affermativo non solo sul piano della *res significata*, ma in assoluto; e ciò in forza dell'esclusione della totalità del negativo dal suo contenuto.

In tal modo, ancora, diviene evidente come, lungi dal coincidere con la determinazione suareziana, l'identità cartesiana fra infinito e perfetto la renda in realtà impensabile. La distanza che separa Descartes da Suárez è tanto più ampia quanto più, come dovrebbe essere stato chiarito, l'identità cartesiana fra infinito e perfetto esclude n^1 non solo sul piano della *res significata*, ma in assoluto; e lo esclude in quanto implica l'esclusione di n^2. Descartes non va oltre Suárez solo e tanto perché fa dell'infinito un *attributo affermativo*, ma anche e soprattutto perché determina *in modo positivo* un attributo che, appunto come l'infinito, era stato sempre pensato in modo negativo dalla tradizione occidentale, e cioè in modo tale da includere, esattamente come ogni altro attributo positivo, *defectus* al proprio interno e, quindi, da essere soggetto ad operazioni di negazione per essere percepito in modo non confuso[181].

Queste stesse riflessioni consentono di comprendere come a risultare profondamente modificato, rispetto alla teologia tradizionale, non sia, nel pensiero cartesiano, il solo attributo dell'infinito, ma anche quello del perfetto. Da Tommaso a Suárez, il perfetto è qualificato, sì, a differenza dell'infinito, come un attributo affermativo, ma non è, anche, pensato in modo positivo: esattamente come tutti gli altri attributi, infatti, il perfetto include al suo interno l'imperfezione del *modus intelligendi* e, in quanto tale, è soggetto a negazione; in questo senso, il perfetto è attributo positivo – ed in quanto tale si differenzia dall'infinito - solo sul piano della *res significata*, ma non anche su quello – che lo vede accomunato all'infinito - del *modus significandi*. Invece, Descartes, pensa il perfetto senza negazione alcuna: nessuna imperfezione, dunque nessuna negazione (n^2), affetta infatti gli elementi che lo strutturano (ossia, la pluralità delle perfezioni ed il loro grado entitativo); nessuna negazione, per conseguenza, è richiesta, sul piano formale (n^1), per la rimozione di siffatte imperfezioni.

A questo punto, si deve dunque reintervenire sulla conclusione precedentemente avanzata – "L'identità fra infinito e perfetto, una volta fondata dal riconoscimento preliminare della chiarezza e distinzione degli elementi che strutturano la perfezione, costituisce a sua volta il fondamento del superamento della concezione tradizionale dell'infinito negativo, in quanto da esso dipende la tesi della verità materiale dell'idea dell'infinito" (7) – trasformandola in questo modo: *La chiarezza e distinzione degli elementi che strutturano la perfezione, in tanto fonda l'identificazione dell'infinito alla somma perfezione e, con ciò, il superamento della concezione tradizionale dell'infinito negativo, in quanto fonda la possibilità stessa di una rappresentazione della perfezione come somma e, con ciò, il superamento della concezione tradizionale del perfetto* (8).

Emerge, così, tutta la portata della rottura cartesiana. Ammettendo la possibilità, per almeno un attributo (l'infinito, ossia il perfetto), di un'idea che non include al suo interno negazione alcuna alcuna, Descartes non abbandona, semplicemente, la concezione tradizionale di un singolo attributo, ma lo stesso principio guida della teologia negativa, che Suárez aveva ancora tenuto fermo, mutuandolo da Tommaso d'Aquino: l'imperfezione, quanto a *modus intelligendi*, di ogni attributo divino.

L'eccezione particolare dell'attributo dell'infinito o perfetto determina, cioè, un'invalidazione del principio che afferma l'imperfezione di ogni nome divino, soggetto con ciò sempre a negazione, anche dei nomi affermativi: perfezione compresa. L'esclusione, dall'idea di Dio, della totalità del negativo rende impensabile la possibilità stessa di una negazione, quand'anche riferita al solo piano del *modus intelligendi* (o *significandi*) all'interno degli attributi (o dei nomi) divini.

Descartes esclude che nell'idea di Dio, pensato e nominato come infinito e perfetto, possa essere inclusa una qualsiasi imperfezione; egli, in tal modo, esclude dal discorso umano su Dio la necessità della

[181] Non è che il finito faccia parte del contenuto dell'infinito negativo: l'infinito negativo, infatti, si costituisce proprio attraverso la soppressione, per negazione (n^1), del finito. Però, perché tale negazione si attui, è necessario pensare il finito; dunque la limitazione che lo affetta (n^2). Così, l'infinito negativo presuppone il pensiero della negazione: non solo di n^1, che lo costituisce; ma anche di n^2, che gli è presupposta. Si origina qui, nell'impossibilità di conoscere l'infinito a partire da una negazione (n^2: AT III 227, ll. 6-7), la necessità, per Descartes, di un'idea dell'infinito che sia positiva non solo formalmente, ma anche materialmente; di un'idea, cioè, che abbia come contenuto una pura positività non affetta da negazione alcuna.

negazione cui tale discorso, invece, era strutturalmente vincolato nella teologia tradizionale, anche sul piano degli attributi e dei nomi positivi.

È dunque possibile specificare le conclusioni sopra avanzate in questo senso: *La chiarezza e distinzione degli elementi che strutturano la perfezione, in quanto fonda la possibilità stessa di una rappresentazione della perfezione come somma e, con ciò, il superamento della concezione tradizionale del perfetto, in tanto implica l'abbandono del principio cardine della teologia negativa tradizionale, e cioè l'imperfezione (quanto a "modus significandi" e "intelligendi") di ogni attributo divino* (9).

Emerge così l'importanza, nell'economia del pensiero cartesiano, della tesi dell'idea chiara e distinta di Dio (alla lettera: degli elementi che strutturano la somma perfezione), rispetto alla quale la tesi per cui la percezione dell'infinito non consiste nella negazione del finito appare, allora, come un'espressione solo parziale della frattura prodotta da Descartes rispetto alla teologia negativa tomista *e* suáreziana; una frattura consistente nel mero spostamento dell'infnito dal piano degli attributi negativi a quello degli attributi positivi, laddove il ribaltamento di quella teologia richiede, invece, di pensare un attributo (per Descartes l'infinito o la perfezione) non, semplicemente, come non ricavato per negazione dal finito, bensì come tale da non indudere alcuna negazione nel suo contenuto rappresentativo.

E, nella misura in cui, nel pensiero cartesiano, quest'ultima asserzione si fonda, in ultima istanza, sulla tesi dell'idea chiara e distinta di Dio (degli elementi che strutturano la perfezione), che sola rende possibile pensare la perfezione come somma, si deve dire non tanto che questa tesi si aggiunge[182] al superamento della teologia negativa ma, piuttosto, che ne costituisce il fondamento ultimo ed imprescindibile.

Proprio qui, tuttavia, si impone una pausa urgente, dettata dall'originarsi di un'obiezione che intacca alla radice il valore filosofico della mia proposta ermeneutica.

Che le *soluzioni* filosofiche cartesiane producano, dal punto di vista teorico, uno iato nei confronti della concezione scolastica, nel punto che ho cercato di individuare, è assodato: pensando l'idea di Dio come una pura positività e, quindi, eliminando dal suo contenuto ogni imperfezione, dunque negazione, Descartes rompe radicalmente con la tesi scolastica per cui ogni attributo (o nome) divino include al suo interno un qualche *defectus*, almeno quanto al proprio "modus intelligendi" (o "significandi"). Ogni soluzione, però, è tale rispetto ad un *problema*; e si tratta di sapere, allora, se la rottura prodotta dalla soluzione di Descartes rispetto a Tommaso *e* a Suárez sia tale rispetto ad un problema *comune*. Solo la persistenza della problematica entro cui emergono la soluzione tomista e quella suáreziana al problema della conoscenza e della nominazione di Dio permette di interpretare lo iato che le tesi cartesiane producono rispetto a quelle scolastiche nel senso di un' *opposizione* e non, semplicemente, di un *porsi al di fuori* rispetto a quella soluzione.

Al proposito, il *corpus* cartesiano non attesta alcuna dichiarazione programmatica; c'è, però, nelle *Secundae Responsiones*, un testo indicativo; un luogo celebre, anche, ma prevalentemente utilizzato, dagli interpreti, in connessione alla problematica che esso affronta, in effetti, direttamente, e cioè la tesi, difesa da Descartes, dell'impossibilità dell'inganno divino[183].

Aveva osservato, Mersenne, che il contrario era stato sostenuto non solo da Gabriel Biel e da Gregorio da Rimini, ma anche nella stessa Sacra Scrittura, dove Dio "multa dixit, quae tamen minime contingerunt, quòd verba illa menti suae aut decreto suo respondere noluerit"[184]. Descartes risponderà ribadendo, quanto alle *auctoritates* addotte da Mersenne, di ritenere, sostenendo che Dio inganna, di essere d'accordo "cum omnibus Metaphysicis & Theologis, qui unquam erunt aut fuerunt"[185]. Quanto, invece, ai luoghi della Scrittura[186], essi vanno letti tenendone presente lo specifico *modus loquendi* che, accomodato com'è *ad vulgi sensum*, contiene certamente una qualche verità (*veritatem aliquam*), ma relata agli uomini; un

---

[182] H. GOUHIER, *La pensée métaphysique...* : "Rien, aux yeux de Descartes, n'est plus positif et moins abstrait que l'idée de Dieu. Il ne faut pas craindre d'ajouter qu'elle est claire et distincte" (p. 211). Sottoscrivo, invece, l'osservazione di L. J. BECK, *The Metaphysics of Descartes...*: "In asserting the positive nature of the idea of God, Descartes is also warning us against a negative concept of the infinite" (p. 177).

[183] Su cui cfr. T. GREGORY, *Dio ingannatore...*, passim, da leggere, però, oggi, insieme a E. SCRIBANO, *L'inganno divino...*, passim; *La nature du sujet...* pp. 56 ss., dove si allarga a Suárez il quadro possibili delle fonti di Descartes. Sempre sulla questione dell'inganno, è da vedere G. CANTELLI, *Verità, errore, peccato...*, passim.

[184] *Secundae Objectiones* (AT VII 125, ll. 23-24).

[185] *Secundae Responsiones* (AT VII 142, ll. 14.16).

[186] La questione del Dio ingannatore era centrale, nelle questioni di esegèsi biblica, ed anche attuale, all'epoca, come attesta la lunga discussione che si trova in un testo allora notissimo: M. CANUS, *De locis Theologicis...*, Lib. II, cc. 2-4 (pp. 7 ss.). Si noti che, dei due luoghi scritturali citati da Descartes – *adhuc quadraginta dies & Ninive subvertetur*; *Deum indurasse cor Pharaonis* (AT VII 143, ll. 6-7; ll. 9-10), solo il primo di essi era presente alla lettera in Mersenne (*Secundae Responsiones*, AT VII 125, ll. 21-22), come sottolinea V. CARRAUD, *Les références scripuraires...*, p. 15.

modus loquendi accuratamente da distinguere da quelli che esprimono, invece, la nuda verità (*nudam veritatem*), non relata agli uomini; ed è di questi che tutti i filosofi debbono fare uso[187].

Omnes inter philosophandum uti debent, dice Descartes, aggiungendo però subito dopo una precisazione:

…& *ego praecipue* in Meditationes uti debui[188].

Se, dunque, ogni filosofo deve valersi di un *modus loquendi* che esprima una verità non relativa agli uomini, principalmente lui, Descartes, l'autore delle *Meditationes*, l'ha dovuto fare. Si tratta di una presa di distanza, da parte di Descartes, non solo nei confronti del linguaggio volgare, ma anche di quello filosofico, come confermano le ragioni subito addotte a sostegno di quanto asserito: "...Cùm nequidem ibi adhuc ullos homines mihi notos esse supponerem, neque etiam meipsum ut constantem mente & corpore, sed ut mentem solam, considerarem"[189].

Le motivazioni, come si vede, sono due: la supposizione che non esitano altri uomini e la considerazione di se medesimo come una pura mente (e non come un composto di mente e corpo); due assunzioni che specificano peculiarmente il pensiero cartesiano, in opposizione all'impianto mentale dell'uomo comune e, insieme, della filosofia aristotelica.

Ora, ben si comprende in che senso la prima motivazione possa giustificare l'asserzione avanzata da Descartes: supponendo che non esistano altri uomini, le *Meditationes* debbono artenersi dall'impiego di *modi loquendi* contenenti verità "ad homines relatam". Sembra più sfuggente, invece, il significato della seconda motivazione addotta: perché ci *deve* essere un legame fra un'assunzione *ontologica*, quella per cui il meditante si considera come fosse null'altro che pensiero (e non un composto di mente e corpo), con il contenuto *aletico* di un "modus loquendi"?

In realtà, sostenendo l'esistenza di un tale legame, Descartes richiamava, dandola come per scontata, una delle tesi centrali all'interno della riflessione scolastica sui nomi divini; in questo senso, al sintagma *modus loquendi*, lì utilizzato, occorre dare il rilievo che gli compete, quale espressione tecnica del lessico scolastico. Esso esprime, come si è visto, il luogo *preciso* entro cui linguaggio (col suo contenuto aletico) dipende dalla costituzione ontologica: non nella *res* che significata dai nomi, ma nel *modus* con cui essi la significano.

Era, infatti, tesi classica, sostenuta da Tommaso e recepita da Suárez, che il *modus loquendi* dipendesse dalla costituzione ontologica del conoscente: da questa, infatti, deriva il *modus intelligendi*[190]; e da questo dipende, a sua volta, il *modus loquendi*[191]. Ora, essendo, nell'uomo, la costituzione ontologica (ossia il *modus essendi*) quello di un composto mente e corpo, sarà connaturale all'intelletto umano la conoscenza di essenze che non hanno l'essere se non in una materia individuale: "Per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali"[192]; "Anima nostra licet in se immaterialis sit, quia tamen dum est in corpore, vere exercet officium formae corporis, et habet modum essendi in materia, inde fit ut nihil proprio conceptu possit concipere, nisi rem materialem, et ut caetera omnia per analogiam et proportionem ad illa concipiat"[193].

Questa limitazione del *modus intelligendi* determina, per conseguenza, la limitazione del linguaggio, sempre conforme alla costituzione ontologica dell'ente che è adeguato alla conoscenza umana, e cioè la creatura esistente nella materia: "Nomina quae Deo attribuimus hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis"[194]. Così, i nomi che l'uomo attribuisce a Dio, esattamente come i concetti che vi sottostanno, sono imperfetti: "Concipimus ergo Deum sicut nominamus, et nominamus sicut concipimus, nomine scilicet, et conceptu simplici, confuso tamen et imperfecto ex parte nostra"[195]. Certamente, allora, questi nomi, quanto alla *res significata*, che è Dio, sono tali da non includere alcuna imperfezione; essi, tuttavia, contengono sempre una qualche imperfezione nel proprio *modus significandi*.

---

[187] *Secundae Responsiones*: "Ominbus enim est nota distinctio inter modos loquendi de Deo ad vulgi sensum accomodatos, veritatem quidem aliquam, sed ut ad homines relatam, continentes, quibus Sacrae litterae uti solent, atque alios, magis numdam veritatem, nec ad homines relatam, exprimentes, quibus omnes inter philosophandum uti debent" (AT VII 142, ll. 20-26).

[188] *Secundae Responsiones* (AT VII 142, ll. 26-27, corsivo mio).

[189] *Secundae Responsiones* (AT VII 142, l. 27 – 143, l. 2).

[190] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 4, c.: "Cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae" (p. 52 col. 2); F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 11, n. 13: "Modus intelligendi et concipiendi sequitur modum essendi" (*Opera Omnia* XXVI, p. 145 col. 1).

[191] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1, c.: "Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari" (p. 60 col. 2); F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 14, n. 9: "Quanquam nomina significent res ad placitum, significare tamen illas mediis conceptibus nostris, seu in ordine ad conceptus, quos auditis talis nominibus de rebus formare debemus" (*Opera Omnia* XXVI, p. 164 col. 2).

[192] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 4, c (p. 52 col. 2).

[193] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 11, n. 15 (*Opera Omnia* XXVI, p. 145 col. 2).

[194] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1, ad 2um (p. 61 col. 1).

[195] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 13, n. 10 (*Opera Omnia* XXVI, p. 165 col. 2).

È, dunque, possibile ipotizzare che la dipendenza, posta da Descartes, del *modus loquendi* relativo a Dio da una considerazione dell'uomo quale pura mente si inscriva proprio all'interno di questa prospettiva: considerando come soggetto meditante non un'unità di mente e corpo (quale l'uomo si rivelerà, certo, essere, ma solo alla fine dell'itinerario delle *Meditationes*, e cioè nella sesta), ma la sola mente[196], Descartes pone le condizioni di possibilità per escludere dal linguaggio (e dalla conoscenza) dell'*ego* meditante il vincolo al limite corporeo imposto, invece, da una costituzione ontologica in cui il soggetto conoscitivo risulti essere un composto di anima e corpo.

L'inscrizione della concezione cartesiana di Dio all'interno dell'orizzonte concettuale scolastico, nella dipendenza del modo di conoscere dal modo di essere, su cui autorevoli interpreti hanno tavolta insistito, rilevandola come implicitamente assunta dal discorso teologico delle *Meditationes*[197], è, allora, un'operazione ermeneutica legittimata da un'esplicita indicazione da parte di Descartes: quella che si trova in questo passo delle *Secundae Responsiones*.

Allora, proprio questo passo consente di meglio delineare i rapporti fra Descartes e la teologia negativa. Infatti, è proprio l'imperfezione del *modus significandi* (dunque, del *modus intelligendi*, di cui quello è espressione) che rende la teologia tomista e suáreziana una teologia *negativa*: perché tale imperfezione, dunque la negazione che ne deve seguire per nominare Dio correttamente, riguarda tutti i nomi di Dio, anche quelli affermativi. Descartes ha preso posizione contro la teologia scolastica nel punto preciso in cui essa si riconosce come strutturalmente negativa: e cioè il piano del *modus significandi* (e del *modus intelligendi*), sempre negativo perché tale da dover contenere necessariamente negazioni delle imperfezioni cui esso è strutturalmente vincolato[198].

Ben più, dunque, che la persistenza all'interno della *problematica* relativa al "modus significandi" dei nomi divini, si deve riconoscere al pensiero cartesiano la presenza di una tesi specifica, al proposito: il *modus loquendi* dei termini utilizzati dal meditante è un *modus loquendi* che compete non ad un composto di mente e corpo, ma alla sola mente; una tesi direttamente opposta a quella tomista ed a quella suáreziana, in cui il *modus significandi* dei nomi che l'uomo utilizza per nominare Dio è quello che compete ad un composto di anima e corpo; una tesi che consente, in linea di diritto, di escludere che il *modus* dei nomi con cui l'uomo esprime (e dei concetti con cui pensa) Dio sia strutturalmente carico dell'imperfezione che si trova nelle cose sensibili da cui essi sono ricavati.

In quest'ottica, alcuni elementi lessicali della lettera all'Hyperaspistes dovrebbero essere sottolineati. Di fronte all'osservazione, che conosciamo, dell'interlocutore, di avere caratterizzato l'infinito in modo negativo sostenendo che, per averne idea, è sufficiente intendere una cosa non compresa da limite alcuno, Descartes risponde: "Sequutus sum modum loquendi quàm maxime usitatum" (AT III 427, ll. 11-12). L'espressione *modus loquendi* si ritrova, dunque, nella lettera all'Hyperaspistes e, quel che più è rilevante, legata alla tesi, tradizionale, della conoscenza negativa dell'infinito. Non ci sono ragioni per intendere tale espressione, in questo contesto, secondo un'accezione generica, sciolta cioè dal suo contesto tecnico, che è quello, di origine aristotelica, della sequenza intenzionale in cui i nomi si collegano alla realtà. Subito dopo, infatti, aggiungendo che anche l'impiego del nome *infinitus* si spiega in base alle consuetudini del *modus loquendi*, Descartes osserva che l'espressione di *ens amplissimum* è preferibile, "si nomina omnia *naturis rerum* vellemus esse *conformia*" (AT III 427, l. 14, corsivo mio)[199].

Ma, appunto, la nozione di infinità che Descartes contrappone a quella tradizionale, sia in questa lettera, sia, come veduto, nelle *Meditationes*, si presenta come una nozione conforme "naturis rerum" esattamente nella misura in cui è massimamente vera e, in quanto tale, esclude sia n^1, sia n^2. Il discorso cartesiano è orientato, così, verso il tentativo di costituire un'idea di Dio priva delle imperfezioni (ossia, per Descartes, delle negazioni materiali: n^2), dunque delle negazioni (formali: n^1) che, anche se sul solo piano del *modus significandi*, la tradizione scolastica riconosceva ad ogni attributo divino, compresi quelli affermativi.

Questa positività del *modus significandi* del linguaggio umano su Dio ha, del resto, il suo corrispettivo nel *modus intelligendi*[200]. È in questo senso – tecnico, conforme al lessico scolastico – che ritengo vada inquadra

---

[196] È senz'altro ancora possibile, in *Meditatio II*, "in rei veritate", che non solo si abbia un corpo ma, addirittura, che esso non sia differente dalla mente (AT VII 27, ll. 24-28). Ma, già in *Meditatio II*, è certo che la conoscenza delle cose corporee (ammesso che esse esistano) non avviene né attraverso i sensi, né attraverso l'immaginazione, bensì per mezzo della sola mente: "Ejus perceptio…solius mentis inspectio" (AT VII 31, ll. 23-25). *Solius mentis*: ecco in che senso, nel brano delle *Secundae Responsiones* che ho richiamato, Descartes può dire di essersi considerato "ut mentem solam" (AT VII 143, l. 2).

[197] H. GOUHIER, *La pensée métaphysique*..., pp. 209-210.

[198] D'altro canto, però, si è rilevato come la tesi di Tommaso, per cui oggetto adeguato dell'intelletto umano sono forme immateriali, ancorché esistenti in composti, legittima una vocazione dell'intelletto all'onniscenza, inammissibile per Descartes (L. RENAULT, *Descartes ou la félicité*…, pp. 106 ss.).

[199] L'*ens amplissimum* di Descartes sarebbe, secondo E. GILSON, *René Descartes. Discours*…, p. 334, "sans doute un souvenir de ses conversations de 1628 avec le P. Gibieuf"; su cui cfr. Idem, *La libertè*…, pp. 186 ss.

[200] Descartes assume in pieno, in polemica con Hobbes, la tesi aristotelica per cui i nostri nomi significano cose: "Est autem in ratiocinatione copulatio, non nominum, sed rerum nominibus significatarum" (*Tertiae Responsiones*, AT VII 178, ll. 24-26); "Quare non vult ratiocinationes nostras esse de hoc aliquid quod significatur, potiùs quàm de solis verbis

la coppia opposizionale *modo negativo/ positivè* utilizzata da Descartes, nelle *Primae Responsiones*, a caratterizzare la conoscenza della *ratio formalis infiniti* (AT VII 113, ll. 12-13) e, rispettivamente, della *res infinita* (AT VII 113, l. 15).

Si capisce, così, su quale fondamento teorico Descartes possa sostenere che l'idea di Dio non contiene al suo interno alcun *defectus*: perché il principio che, nella teologia di Tommaso *e* di Suárez afferma la presenza di *defectus* nell'idea di ogni attributo di Dio è, appunto, l'imperfezione del nostro *modus intelligendi*; ma, una volta riconosciuta la perfezione di tale *modus intelligendi*, nessun *defectus*, dunque nessuna negazione sarà presente nell'idea dell'infinito.

Proprio queste riflessioni, però, suggeriscono come il brano delle *Secundae Responsiones* da cui ho preso le mosse, se per un verso fornisce una chiave di lettura importante dellla riflessione cartesiana, dall'altro lato sia senz'altro inadeguato, in se stesso, a disimpegnare la funzione teorica richiesta per garantire la positività dell'idea dell'infinito. In quel luogo, in effetti, la costituzione ontologica che Descartes, retrospettivamente, individua alla base del *modus loquendi* utilizzato nelle *Meditationes* è quella dell'io, ossia di di un'ente che è, sì, non corporeo (o meglio: così è considerato a quest'altezza dell'*iter* meditativo), ma comunque finito.

Ora, in una tale condizione ontologica Tommaso e Suárez individuavano un *modus essendi* che, per quanto superiore a quello umano, era nondimeno vincolato strutturalmente, in quanto finito, ad una conoscenza e ad una nominazione di Dio carica di imperfezione sul piano del *modus significandi* e, rispettivamente, *intelligendi*. In questo senso Suárez poteva scrivere che anche la conoscenza angelica, per quanto più distinta di quella umana, non è mai tale da rappresentare le perfezioni proprie a Dio secondo il modo in cui esse sono in lui:

Licet Angelus, verbi gratia, possit distinctius et proprius concipere aliquas perfectiones, quae proprie Deo tribuuntur, ut esse spiritum, intelligentem, etc., semper tamen infinite distat a modo, quo illae perfectiones sunt in Deo, vel sistit in concipienda lla proprietate, ut communi et analoga, vel, ut concipiat illam tanquam propriam Dei, adhibet negationem aliquam, aut respectum, vel quid simile[201].

Così, secondo Suárez, perché il *modus intelligendi* dei concetti e, per conseguenza, il *modus loquendi* dei nomi divini non contenga imperfezione, dunque negazione, non è sufficiente pensare il soggetto conoscente (e nominante) come non corporeo, ma è necessario che esso sia anche non finito: solo se il soggetto conoscente (e nominante) avesse un *modus essendi* infinito, egli potrebbe pensare e nominare Dio perfettamente; ciò, naturalmente, in conformità al principio per cui il *modus cognoscendi* è sempre proprozionato al *modus essendi*.

Alla luce dell'accettazione, da parte di Descartes, nelle *Secundae Responsiones*, di questo principio, si deve pensare che la tesi, che il filosofo francese asserisce, stavolta in contrasto con la dottrina tradizionale, che l'idea di Dio esclude la totalità del negativo, non possa dipendere che da un dissenso *radicale* di fondo sulla costituzione ontologica dell'io; radicale perché esso va ben oltre l'assunzione dell'incorporeità dell'*ego*, nella direzione dell'affermazione di una sua infinità.

Solo affermando l'io come infinito, infatti, Descartes può asserire quel che effettivamente egli sostiene insieme e, cioè, da un lato che l'idea dell'infinito non contiene alcuna negazione e, dall'altro lato, che il *modus loquendi* (e, per lui, *intelligendi*) dipende dal *modus essendi*.

Ora, c'è un senso in cui l'io è infinito, e Descartes lo chiarirà proprio verso la fine di *Meditatio III*:

Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa ; nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa. Sed ex hoc uno quòd Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem & similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in quâ Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior[202].

Creando l'io, Dio ha posto in lui l'idea della sostanza infinita. Dio è l'operaio che crea la sua opera ponendo, in essa, il proprio marchio. Dio, cioè, non si limita a creare l'io, ma firma la sua creazione; e questa firma è l'idea della sostanza infinita.

?" (AT VII 179, ll. 6-8; luogo, quest'ultimo, su cui richiamava l'attenzione G. RODIS-LEWIS, *Descartes aurait-il eu…*, p. 45, nota 34). Soprattutto, egli sostiene la possibilità di una perfetta equipollenza fra il valore del linguaggio e quello dei concetti: "Nihil possim verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur" (AT VII 160, ll. 17-19; passaggio sottolineato da G. BONTADINI, *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana…*, p. 111.). Riterrei senz'altro, dunque, che Descartes si ponga al di fuori della prospettiva che, sulle orme di Enrico di Gand, aveva difeso Duns Scoto, attraverso la tesi per cui il m*odus significandi* è più perfetto del *modus intelligendi*; su cui cfr., naturalmente, O. BOULNOIS, *Être et répresentation…*, pp. 308-314; 317-320). D'altro canto, Descartes aveva il precedente immediato di Suárez, che aveva preso posizione contro Scoto: cfr. F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 14, n. 9 (*Opera Omnia* XXVI, pp. 164 col. 2-165 col. 1). In tal modo, Suárez si conformava alla reazione della scuola tomista contro Scoto; per un testo classico, in proposito, cfr. THOMAS DE VIO CAJETANUS, *In Summam Theologiae*, I, q. 13, a. 1, nn. 2-4 (pp. 140-141).

[201] F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXXI, sect. 12, n. 9 (*Opera Omnia* XXVI, p. 161 col. 2).

[202] *Meditatio III* (AT VII 51, ll. 18-23).

Ora, questa idea è tanto intima all'io che non è neppur necessario sia diversa dall'io stesso che la possiede: "Nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa". Anche sulla base di questa affermazione si è scritto che oggetto delle *Meditationes* – come, poi, degli *Entretiens di* Malebranche, della *Mondaologia* di Leibniz e dell'*Etica* di Spinoza - è il rapporto di interiorità e di presenza dell'anima a Dio[203]; in queste parole di Descartes, però, va vista, soprattutto, un'immediata caratterizzazione dell'innatismo, poc'anzi affermato[204], come un'innatismo non dei contenuti, ma delle facoltà, come le *Responsiones*, e prima ancora di esse, la lettera a Regius del 24 maggio 1640, chiariranno con forza[205].

Emerge così, sotto la forma di possesso dell'idea di Dio o, più precisamente, della capacità di formarla, la costitutiva apertura dell'io all'infinità che lo rende in un certo senso infinito; nel senso, appunto, che egli ha in sé la facoltà di formare l'idea della sostanza infinita[206].

Proprio per questa infinità che lo struttura, l'io, dice Descartes, è fatto ad immagine e similitudine (*imago et similitudo*) di Dio[207]. Che l'io sia immagine e similitudine di Dio è assai credibile dal fatto stesso che egli mi abbia creato; che è tesi del tutto tradizionale[208]. La peculiarità del discorso cartesiano sta, però, nell'individuare proprio nell'infinità la similitudine fra l'uomo e Dio: "Illamque similitudinem, in quâ Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior" (AT VII 51, ll. 21-23).

È questa intimità dell'infinito all'io, a mio avviso, il fondamento teorico che, in ultima istanza, rende possibile pensare l'idea di Dio come non contenente *defectus* alcuno, ribaltando così la tesi che, in conformità all'insegnamento tomista, dominava nella Scolastica dell'età moderna: *Omne nomen cum defectu est*. Se quest'ultima tesi si fonda, come in effetti si fonda, sull'assunzione che l'uomo, perché finito, non abbia accesso all'infinità divina, le *Meditationes* enunciano espressamente il suo ribaltamento, attraverso il riconoscimento dell'infinità dell'io.

Non si tratta, naturalmente dell'infinità dell'essere formale: ché l'io resta finito, nel suo *modus essendi formalis*; bensì dell'infinità del *modus essendi objectivus* [209]dell'idea di Dio in possesso dell'io; ma tanto basta, perché l'esclusione della totalità del negativo è tutta interna alla realtà obiettiva dell'idea di Dio.

Appunto tale esclusione, come veduto, Descartes aveva poco prima determinato attraverso la tesi della somma verità materiale dell'idea di Dio. In tal senso, nelle *Meditationes*, la tesi dell'infinità dell'io, prima di essere esplicitata, nella chiusura di *Meditatio III*, agisce implicitamente già nella prima dimostrazione dell'esistenza dell'io: infatti, è proprio in quanto è infinito che l'io può formare un'idea sommamente vera, materialmente.

---

[203] F. ALQUIE, *Études cartésiennes…*, p. 83.

[204] *Meditatio III*: "…Ac proinde superest ut mihi sit innata…" (AT VII 51, ll. 12-13).

[205] Cfr. *Primae Responsiones* (AT VII 105, l. 24-106, l. 2); *Secundae Responsiones* (133, ll. 17-21); *Quintae Responsiones* (365, ll. 15-18; 370, l. 25-371, l. 4); *Descartes à Regius*, 24 mai 1640 (AT III 64, ll. 5-20). Si avrà, infine, la messa a punto delle *Notae in programma quoddam*, certo il luogo in cui l'innatismo di facoltà è più intenso: "Non enim unquam scripsi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi" (AT VIII-2, 26-28, corsivo mio). Lo noterà, ad esempio, R. VOGELSANG, *Diatribe de idea Dei…*: "Atqui forte per Metonymiam Cartesius ita locutus est, uti per ideam nihil aliud intellexerit, quam facultatem scilicet eliciendi talem ideam. Sic utique Cartesius explicare semet ipsum satis anxie molitur, notis ad Programma" (in *Specimen conflictus…*, p. 72).

[206] Cfr., fra gli altri, J.-L. MARION, *Sur la théologie…*: "L'*ego* relève lui-même de l'infini" (p. 396).

[207] La *similitudo* di cui è qui questione è sen'altro la volontà, come chiarirà *Meditatio IV* (AT VII 57, ll. 11-15); indicazioni rilevanti, in proposito, si trovavano, comunque, già nella lettera di *Descartes à Mersenne*, 25 décembre 1639 (AT II 628, ll. 7-9). Su questo punto, cfr. J.-L. MARION, *Sur la théologie…*, pp. 402 ss., dove però si nega che l'idea dell'infinito abbia un contenuto obiettivo. All'epoca, Descartes aveva senz'altro letto *De veritate* di Herbert di Cherbury in cui, in polemica contro gli scolastici, si affermava l'uomo come immagine di Dio sulla base dell'infinità della volontà: "Prout igitur ad *imaginem Dei* ita conditi sumus, ut ex ejus *bonitate, sapientia, & c.* bona nostra quaecunque deducantur: ita & candissimè rationem aliquam *infinitatis suae in Arbitrii libertate* impertivit; quod certè demiramur *Scholas* non advertisse. Quatenus igitur Homo liber est, infinitus est" (Herbert of CHERBURY, *De Veritate...*, p. 829.

[208] Tradizionale anche il suo fondamento ontologico, e cioè che l'effetto deve essere simile alla causa: "Nam axioma est comune et verum: *effectus similis est causae.* Jam autem Deus meî causa est, ego ejus effectus, ergo ei similis" (*Descartes et Burman*, AT V 156). Sulla discussione che segue nel testo, in riferimento alla causalità artificiale, cfr. M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre…*, I, p. 186.

[209] Si deve porre la massima attenzione a non confondere la nozione cartesiana di *modus essendi* con quella tradizionale. La premessa attraverso cui Descartes ribalta la teologia negativa, nel modo che si è cercato di mostrare, e cioè la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio, è equipollente, teoricamente, alla tesi dell'accessibilità del *modus essendi* di Dio secondo l'accezione tradizionale di *modus essendi*, ma non secondo l'accezione cartesiana. Così, il luogo in cui Descartes pure afferma, eplicitamente, l'accessibilità all'*ego* del *modus essendi* (*objectivus*) di Dio (*Meditatio III*, AT VII 45, ll. 9 ss.) non implica affatto, di per sé, una rottura con la concezione tradizionale dell'infinito; ciò, non perché Descartes dichiari come accessibile all'uomo solo il modo di essere obiettivo, e non anche il modo di essere formale, di Dio (ché ciò, per lui, vale per ogni ente), bensì a motivo della non coincidenza fra la nozione cartesiana e quella tradizionale di *modus essendi*. In realtà, il punto preciso in cui Descartes ribalta la tesi dell'inaccessibilità del *modus essendi* (secondo l'accezione tradizionale) di Dio all'*ego* va individuato nella tesi tesi della somma verità materiale dell'idea di Dio: tesi che certamente presuppone l'accesso al *modus essendi* (in senso cartesiano !) oggettivo di Dio all'*ego*, ma implica ben più, e cioè che la realtà contenuta obiettivamente in questa idea sia la massima pensabile in modo chiaro e distinto.

In tal senso, ancora, la condizione che, invece, agiva esplicitamente nel passo sulla somma verità materiale, e cioè la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio, è la forma entro cui si prefigura la tesi dell'infinità dell'io, che verrà esplicitata solo alla fine di *Meditatio III*: è in quanto infinito che l'io può avere un'idea chiara e distinta di Dio.

Non che l'infinità dell'io sia una pura condizione di possibilità, fondamento della tesi dell'idea chiara e distinta di Dio che rimanga, nondimeno, da essa distinta; quel che voglio suggerire è, piuttosto, che è proprio nella misura in cui è infinito, che l'io ha l'idea chiara e distinta di Dio. L'infinità che l'io possiede, cioè, non è tanto condizione di possibilità della tesi dell'idea chiara e distinta di Dio quanto, piuttosto, questa stessa tesi considerata restrospettivamente.

Ché di un coincidere si tratta, effettivamente: il punto in cui l'infinità di Dio diviene accessibile all'uomo in modo chiaro e distinto è esattamente il punto in cui l'*ego* diviene infinito.

E questo punto si colloca in un medesimo orizzonte: il *modus essendi objectivus*. Come l'io è infinito non in quanto possiede una realtà formale (che è sempre finita o, al massimo, nel caso della volontà, infinita *secundum quid*), bensì in quanto ha in sé una realtà obiettiva infinita; così Dio è accessibile all'io non nel suo *modus essendi formalis*, bensì nel suo *modus essendi objectivus*.

Ma, intanto, tale accessibilità garantisce che, nell'idea che noi abbiamo di Dio, non sia contenuta imperfezione alcuna. Forse vale la pena ritornare su un passaggio, in precedenza già citato, per inquadrarlo sotto una nuova luce:

> …Deus, inquam, ille idem cujus idea in me, hoc est, habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocunque modo attingere cogitatione possum, & nullis plane *defectibus* obnoxius[210].

Non da Dio, ma dall'*idea* che abbiamo di Dio è escluso ogni *defectus*. Così, all'asserzione di Tommaso, *Omne nomen cum defectu est*, accettata da autori così distanti fra loro come Suárez e Vázquez, si oppone quanto asserito da Descartes in *Meditatio III*; e, quel che è più notevole, proprio subito dopo, topologicamente, avere tematizzato l'infinità dell'io, data appunto dal possesso dell'idea di Dio (AT VII 51, ll. 18-23). Come dire: in quanto l'io è infinito, in tanto l'idea di Dio è infinita: sul piano del *modus essendi objectivus*, naturalmente; quello, appunto, in cui solo è infinito l'io.

Come la letteratura critica cartesiana non ha mancato di sottolineare, il distacco di Descartes dalla tradizione scolastica non sta nell'affermazione della positività dell'infinito, ma nell'affermazione della positività dell'idea che ne abbiamo[211].

Tutto il problema, però, è nell'intendere come vada intesa tale positività, poiché anche per Tommaso e Suárez l'idea di Dio può essere in un certo senso positiva; nel senso, appunto, espresso dagli attributi positivi. Dunque, non semplicemente nell'affermazione che l'idea di Dio è positiva, ma nella peculiare caratterizzazione della sua positività si situa l'opposizione di Descartes nei confronti della teologia negativa tomista *e* suáreziana.

La positività dell'idea dell'infinito che Descartes oppone alla tradizione scolastica non sta nel fatto che tale idea non consiste in una negazione del finito, affermazione teoricamente compatibile con il riconoscimento dell'infinito come attributo formalmente positivo (sul piano della *res significata*), bensì nel fatto che il suo *contenuto* non è affetto da negazione alcuna; perché proprio escludendo che il suo contenuto contenga una qualche imperfezione – dunque, per Descartes, negazione (n^2) - si può escludere la necessità che esso sia affetto da quella negazione (n^1) cui la teologia negativa vincolava tutti gli attributi divini: quelli negativi, quanto alla *res intellecta*; quelli affermativi, quanto al *modus intelligendi*. Non semplicemente su n^1, ma su n^2, si consuma il distacco di Descartes dalla concezione tradizionale dell'infinito, secondo la lettera all'Hyperaspistes; in questo senso, la rottura cartesiana si costituisce come una risignificazione non, semplicemente, di quel particolare attributo che è l'infinito, trasformato da negativo in positivo, ma della nozione stessa di attributo positivo.

E non ci sono dubbi che quel che è in ballo, in questa caratterizzazione dell'idea di Dio con cui *Meditatio III* si avvia a chiudersi, sia l'esclusione proprio di n^2: "Nullis plane *defectibus* obnoxius"; *defectus*, appunto, ossia limitazione, ossia n^2.

Tommaso e Suárez negavano che l'idea di Dio contenesse imperfezioni solo sul piano della *res intellecta*, ma non anche su quello del *modus intelligendi*. Invece, è proprio questo punto che interviene Descartes: l'idea di Dio non contiene affatto (*plane*) alcuna negazione. E si capisce il perché di questa radicalità: affermata, come Descartes ha fatto, l'infinità dell'io, che accede ad un'idea chiara e distinta dell'infinità di Dio, tale idea non potrà contenere al suo interno alcuna imperfezione. Si tratta di una connessione necessaria, sul piano teorico e non stupisce, allora, che essa si ripercuota pure, come si è visto, sul piano topologico: l'esclusione, senza restrizione, dall'idea di Dio, di ogni *defectus* chiude il blocco tematico (AT VII 51, l. 15 – 52, l. 9) aperto dall'affermazione dell'infinità dell'io. Dopo tale esclusione, nel medesimo blocco, c'è solo una tesi, ancora: l'esclusione di quel particolare difetto dell'inganno; un'esclusione che le *Secundae Responsiones* presenteranno,

---

[210] *Meditatio III* (AT VII 52, ll. 2-6).

[211] Cfr., ad esempio, H. GOUHIER, *La pensée…*, p. 224, cui si richiama, fra gli altri, A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis…*, p. 224.

come sappiamo, all'interno del quadro più ampio del rapporto tra costituzione ontologica dell'io e *modus loquendi*.

La persistenza, nel pensiero cartesiano, della problematica del *modus significandi* ed *intelligendi* emerge, così, in tutta la sua centralità teorica: lungi dall'essere meramente locale, consegnata espressamente solo ad un contesto eccentrico qual è la discussione sull'inganno divino delle *Secundae Responsiones*, essa è presente nel cuore di *Meditatio III*; non in quanto problematica, ma sotto la forma della soluzione che Descartes gli dà e delle premesse che la comandano; ossia, per quanto sta alla soluzione, sotto la forma della negazione di ogni *defectus* nell'idea di Dio e, per quanto sta alle premesse, nell'attribuzione dell'infinità all'io o, il che è lo stesso, nella tesi della disponibilità, per l'*ego*, di un'idea chiara e distinta dell'ente sommamente infinito e perfetto.

Si impone, a questo punto, un ultima lettura del brano delle *Primae Responsiones* contenente la distinzione fra *ratio formalis infiniti* e *res infinita*.

"Quantum ad infinitatem, etiamsi illam intelligamus esse quàm maxime positivam, non tamen nisi negativo quodam modo intelligimus, ex hoc scilicet quòd in re nullam limitationem advertamus", dice dunque Descartes in rappprto alla ratio formalis infiniti[212].

Quel sintagma, *negativo modo*, va inteso in senso tecnico, in conformità alla nozione scolastica di *modus intelligendi*. In quanto la ragione formale dell'infinito è intesa attraverso la negazione di una negazione, essa, ancorché massimamente positiva, è intesa *in modo* - ossia secondo un *modus intelligendi* - negativo. Enrico di Gand lo aveva scritto alla lettera: "Infinitum etsi secundum impositionem, & modum nominis privativè, aut negativè dicitur, secundum rem tamen positivè dicitur"[213].

Secundum impositionem & modum: l'infinito è, dunque, sì positivo formalmente, ma solo quanto alla *res significata*, non anche quanto al *modus significandi*[214].

Di contro, dichiarando la res infinita come conosciuta *positivè* (*Ipsam verò rem, quae est infinita, positivè quidem intelligimus*, AT VII 113, ll. 13-14), Descartes afferma la positività del *modus intelligendi* dell'infinito da parte dell'*ego*; afferma, cioè, che l'infinito non è colto attraverso la negazione (n^1) di una negazione (n^2), bensì attraverso una percezione positiva di un contenuto positivo; o, il che è lo stesso, che di esso si ha una *vera idea* ed un'*idea vera*.

Le *Primae Responsiones*, confermano, così, nel modo più esplicito, la presenza, in Descartes, del fondamento teorico dell'attribuzione - disimpegnata dalla tesi della somma verità materiale dell'idea di Dio - all'*ego* di una conoscenza di Dio che la cultura scolastica, da Tommaso a Suárez, aveva dichiarato come inaccessibile all'uomo; una conoscenza che si scandisca secondo attributi che non includano al loro interno alcuna imperfezione e, quindi, non richiedano alcuna negazione per essere applicabili propriamente a Dio.

§ 9. *Afin que je puisse conceuoir vn estre* fini…

Proprio qui riemerge una tesi classica di Descartes che, nella prospettiva che si è qui delineata, si mostra forse sotto un lato nuovo: e cioè che è l'idea del finito ad essere ricavata per negazione dal finito. Così, per quanto paradossale ciò possa sembrare, nel pensiero cartesiano agisce proprio una tale assunzione: il modo di essere della realtà finita non ci è accessibile direttamente, ma per negazione dell'idea dell'infinito; assunzione radicalmente opposta alla tesi tomista e suáreziana per cui è nell'ente finito – precisamente nella quiddità del composto ilemorfico – che va individuato l'oggetto adeguato della conoscenza umana:.

Già in *Meditatio III*, osservando che l'idea di Dio non è ricavata per negazione dal finito, Descartes aggiungeva che, al contrario (*contrà*), è l'idea dell'infinito a precedere quella del finito: *Prior quodammodo in me est perceptio infiniti quam finiti*[215]. Non potrei, infatti, intendere di essere privo di qualcosa, se non ci fosse in me l'idea di un ente più perfetto, alla luce della quale soltanto posso riconoscere, i miei *defectus*.

Con Clerselier, Descartes sarà persino più esplicito. L'idea del finito è ricavata per toglimento dall'idea dell'infinito:

Afin que je puisse conceuoir vn estre *fini*, il faut que ie retranche quelque chose de cette notion generale de l'estre, laquelle par consequent doit preceder[216].

Così, l'autonomia dell'idea del finito è solo apparente. Esplicitamente, chiarirà Descartes a Burman, conosciamo prima la nostra imperfezione, poi la perfezione di Dio; implicitamente, però, si deve ammettere

---

[212] *Primae Responsiones*, AT VII 113, ll. 11-14.

[213] HENRICUS A GANDAVO, *Summa In Tres partes*…, a. 44, q. 2, n. 7 (p. 708 col. 2).

[214] Anche per Suárez, ossia per i sostenitori dell'infinito come formalmente negativo, l'infinito è positivo quanto alla *res significata*, ma solo fondamentalmente, non formalmente; ossia, non in quanto è esso stesso un attributo positivo, ma in quanto poggia su una *res* positiva (nel caso di Suárez, l'attributo della perfezione).

[215] *Meditatio III* (AT VII 45, ll. 28-29).

[216] *Descartes à Clerselier*, 23 avril 1649 (AT V 356, ll. 12-14).

che una tale percezione presuppone la perfezione di Dio[217]. Il perché di ciò sta nel fatto che la nostra imperfezione è difetto e negazione della perfezione divina: *nostra imperfectio est defectus et negatio perfectionis Dei*; ciò che vale non solo sul piano reale, ma anche sul piano ontologico [218].

Defectus et negatio. Alla lettera, qui, "negatio" potrebbe essere null'altro che una ripetizione di "defectus": per Descartes, infatti, il "defectus" è appunto una negazione (n^2). Non si può escludere, però, un'altra lettura. Come si è visto, infatti, analizzando l'idea dell'infinito negativo, Descartes contempla due sensi di negazione: una negazione materiale (n^2), quella, appunto, in cui consiste il finito, ed una negazione formale (n^1), quella che si applica sul finito, negandolo. È dunque possibile che, sostenendo, con Burman, che la nostra imperfezione è difetto e negazione della perfezione di Dio Descartes intenda caratterizzare tale imperfezione secondo entrambe le negazioni.

Al di là, comunque, dell'esegèsi del passo in questione, è proprio in tal modo, e cioè attraverso entrambe le negazioni, che Descartes pensa l'ente finito: le due negazioni (n^1 ed n^2) che egli chiama in causa nell'esplicazione sia dell'infinito negativo (che è negazione di negazione), sia dell'infinito positivo (che è un positivo che esclude entrambe queste negazioni) esplicano, infatti, anche il finito.

L'idea del finito, e cioè l'idea di una *res* affetta da una limitazione, dunque da una negazione (n^2), si forma, secondo l'insegnamento di *Meditatio III*, attraverso l'applicazione di una negazione (n^1) all'idea dell'infinito.

In questo senso, si rileva un'omologia tra due processi di costituzione: quello dell'idea del finito e quello dell'idea dell'infinito negativo. L'idea del finito, infatti, esattamente come l'infinito negativo, si costituisce per Descartes attraverso una duplice negatività: una negazione sul piano formale (n^1) ed una negazione sul piano materiale (n^2).

È in modo differente, però, che il negativo entra a condizionare ed a costituire le due idee.

Quanto, infatti, all'idea dell'infinito negativo, essa è formata, come si è visto, per negazione di negazione: una negazione puramente formale (n^1) si applica su quel particolare contenuto in cui consiste la limitazione (n^2). Il risultato di un tale processo di costituzione è l'esclusione di n^2: certamente, n^2 deve essere pensata, perché si giunga a costituire l'idea dell'infinito negativo; tale pensiero, però, è tolto dal risultato di tale procedimento di costituzione, poiché l'idea dell'infinito negativo esclude – per definizione - n^2.

Invece, l'idea del finito è formata attraverso la negazione di un contenuto infinito: una negazione puramente formale (n^1) si applica su un contenuto infinito, e cioè la somma perfezione di Dio. Il risultato di tale processo è la riduzione dell'infinita realtà obiettiva dell'infinito ad una realtà finita: certamente, tale infinita realtà obiettiva deve essere pensata, perché si giunga a formare l'idea di una realtà finita (affetta, dunque, da n^2); tale pensiero, però, è tolto dal risultato di un tale procedimento di costituzione, perché l'idea di una realtà finita esclude – per definizione – l'idea di un'infinità realtà obiettiva.

Il risultato dei due processi è, dunque, esattamente opposto: il secondo processo conduce esattamente a ciò che il primo esclude, e cioè ad n^2.

In se stessi, e cioè considerati indipendentemente dai rispettivi risultati, i due processi rivelano, tuttavia, una struttura simile: entrambi, infatti, sono condizionati da una negazione (n^1) che agisce su un dato contenuto.

Certo, il contenuto è diverso da un caso all'altro: nel primo è un negativo - n^2, nel secondo un positivo (ma conosciuto negativamente). Una tale diversità non inficia, tuttavia, l'isomorfismo dei due processi: in entrambi i casi, infatti, questo contenuto, deve essere preliminarmente rappresentato; rappresentato - si intende - per essere negato (da n^1). Ciò, pensa Descartes, ancorché il contenuto in questione sia ben differente da un caso all'altro; negativo (n^2), nel primo caso, positivo, invece, nel secondo. Come l'infinito negativo, per essere ottenuto, presuppone il pensiero di n^2, così il finito presuppone l'idea dell'infinito.

È in tal modo che, secondo Descartes, l'idea dell'infinito (positivo, si intende), è presupposta all'idea del finito: quale contenuto materiale necessariamente da pensare attraverso una negazione formale (n^1) che produce, quale suo risultato, una negazione materiale (n^2), ossia la limitazione.

In tal modo, nella costituzione dell'idea del finito, il modo specifico in cui penso l'infinito è la negazione (n^1). L'idea del finito è un'idea che presuppone una negazione (n^1) e che consiste in un'altra negazione (n^2).

Quest'ultima affermazione va, però, integrata. L'idea del finito non si esaurisce in n^2: se così fosse, del finito non si avrebbe idea alcuna. Come Descartes chiarirà a Burman, l'idea del nulla è solo negativa ed a fatica si può chiamare idea:

> Idea illa est solùm negativa, et vix vocari potest idea[219].

---

[217] *Descartes et Burman*: "Explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quàm Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quàm ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quàm illius finitatem; sed tamen implicite semper praecedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quàm nostri et nostrarum imperfectionum" (AT V 153).

[218] *Ibid.*

In realtà, per Descartes, l'idea del finito è un positivo che include al suo interno un negativo. Nelle *Primae Responsiones*, come si è visto, Descartes distingue fra *limitatio* e *res limitata*: la prima è una pura negazione; la seconda è una positività afflitta da una negazione; la limitazione è il non avere, da parte di un triangolo, più di tre linee; mentre la cosa limitata è il triangolo stesso che non ha più di tre linee.

Ora, questa positività limitata che costituisce il finito è anche essa, esattamente come n^2, il risultato di un processo che consiste nell'applicazione di n^1 sull'infinità della perfezione divina.

Per costituire l'idea del finito, infatti, n^1 si applica sull'infinita perfezione divina senza annichilirla: perché quel che viene negato non è la *perfectio*, bensì il suo essere infinita; ossia, il suo grado intensivo.

Proprio per questo motivo, nonostante la presenza del non essere nel suo contenuto, sull'idea del finito in quanto tale Descartes non fa mai cadere il sospetto che essa sia materialmente falsa. L'idea del finito, nella misura in cui rappresenta una *res*, ancorché afflitta da una negazione, non può essere definita come materialmente falsa, ossia come tale da rappresentare una non *res* come se fosse una *res*[220]; anche se, ovviamente, proprio in quanto include la limitazione, dunque una negazione, l'idea del finito non è sommamente vera, a differenza dell'idea di Dio[221].

§ 10. *In ratione formali infiniti*

La tesi dell'incomprensibilità di Dio, cui Descartes si richiama, nelle *Primae Responsiones*, per attenuare la portata eversiva della dottrina dell'idea chiara e distinta di Dio era del tutto tradizionale[222]. Ciò che divideva i teologi, nella trattazione di questo attributo, osservava Tanner, era solo la questione sulla sua natura (*quid est*), dato l'accordo generale sulla questione della sua esistenza (*an est*):

Loquendo de questione An est, inter Scholasticos controversia non est, sed solum de questione quid est, seu particulari modo ac ratione incomprehensibilitatis. Etenim qui Deum dicerent ab intellectu creato undequaque posse comprehendi, soli fuerunt haeretici[223].

Il tema dell'incomprensibilità riveste, però, in Descartes, una rilevanza del tutto particolare. In primo luogo, anzitutto, a motivo della sua persistenza diacronica: esso interviene già nelle lettere del 1630[224]; ritorna nel 1641, sia nelle *Meditationes* [225], sia nelle *Primae Responsiones* [226]; si ripresenta nei *Principia*[227], nonché in molti passaggi della corrispondenza[228]. In secondo luogo, soprattutto, per la pregnanza della sua funzione teorica, che si evidenzia almeno a quattro livelli: a fondamento della teoria della creazione delle verità eterne[229]; a fondamento della critica al finalismo in *Meditatio IV* ;[230]; a fondamento della riformulazione della prova *a priori* delle *Primae Responsiones*[231]; a fondamento della tesi dell'idea chiara e distinta di Dio in *Meditatio III*[232].

---

[219] *Ibid.*

[220] Va però rilevato che, proprio in quanto l'idea del finito è ricavata per negazione (n^1) dall'infinito, essa non è una *vera idea*.

[221] Come conciliare, però, la tesi, insegnata in *Meditatio III*, per cui l'idea del finito è ricavata dall'infinito, con la tesi, poi avanzata in *Meditatio V I*, che l'idea della realtà materiale è invece un'idea avventizia (AT VII 79, l. 6 – 80, l. 4) ? In realtà, quel che c'è di avventizio, nella conoscenza della realtà esterna, è *che* una tale cosa particolare esiste, ma non *quale* essa sia; gli elementi costitutivi della rappresentazione sensibile sono, infatti, innati (M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre...*, II, p. 102); fra questi elementi rientra, a mio avviso, anche la nozione della finitezza.

[222] Sulla tradizionalità di questo attributo, già insisteva É. GILSON, *La libertè…*, p. 177.

[223] A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica…*, Disp. II, q. 6, dubium 6 (p. 343).

[224] *Descartes à Mersenne*, 15 avril 1630 (AT I 145, ll. 21-28; 146, ll. 4-10); *Descartes à Mersenne*, 6 mai 1630 (AT I 150, ll. 4-22); *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630 (AT I 152, ll. 9-19).

[225] Cfr., soprattutto, *Meditationes*, Praefatio (AT VII 9, ll. 16-17); *Meditatio III* (AT VII 46, ll. 19 ss.; 52, ll. 4-5); *Meditatio IV* (AT VII 55, l. 21).

[226] Cfr. *Primae Responsiones* (AT VII 110, l. 26).

[227] Cfr. *Principia Philosophiae*, I, § 41 (AT VIII 20, ll. 25-29).

[228] Cfr., ad esempio, *Descartes à Mersenne*, 21 janvier 1641 (AT VII 284, ll. 5-12) ; *Descartes à X* ***, août 1641 (AT III 430, ll. 4-8) ; *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630 (AT I 152, ll. 9-19).

[229] Cfr. *Descartes à Mersenne*, 15 avril 1630 (AT I 145, ll. 21-28); *Descartes à Mersenne*, 6 mai 1630 (AT I 150, ll. 4-22); *Descartes à Mersenne*, (AT I 152, ll. 9-19). Si noterà poi, che, almeno una volta, sempre nella lettera di *Descartes à Mersenne*, 15 avril 1630 (AT I 146, ll. 4-10), l'incomprensibilità interveniva di nuovo nella discussione sulle verità eterne, ma non a fondarne la dipendenza da Dio, bensì l'immutabilità, come notò J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première…*, pp. 112-1113, poi seguito da J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche…*, p. 278.

[230] *Meditatio IV* : "Cùm enim sciam naturam meam esse valde infirmam & limitata, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam, ex hoc satis etiam scio inummerabilia illum posse quorum causas ignorem; atque ob hanc unicam rationem totum illud causarum genus, quo a fine peti solet, in rebus Physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeraritate me puto posse investigare fines Dei" (AT VII 55).

[231] *Primae Responsiones*: "Sed, si prius de causâ cur sit, sive cur esse perseveret, inquisivimus, attendentesque ad immensam & incomprehensibilem potentiam quae in ejus ideâ continetur, tam exuperantem illam agnovimus, ut plane sit causa cur ille esse perseveret nec alia praeter ipsam esse possit, dicimus Deum a se esse, non amplius negative, sed quammaxime positive" (AT VII 110, ll. 24-31).

[232] *Meditatio III* (AT VII 46, ll. 19 ss.).

Anche per questo motivo, la letteratura critica ha, da sempre, insistito sull'importanza che questo attributo riveste all'interno della filosofia cartesiana; nello specifico, peraltro, proprio su di esso fa leva quello che è l'argomento più forte a favore della tesi dell'incompatibilità fra infinito e perfetto: poiché l'infinito è incomprensibile, esso non solo non si identifica, ma si oppone, contraddittoriamente, al perfetto[233].

Un'obiezione[234] contro questo argomento è che, nelle *Meditationes*, almeno una volta, Descartes ha esplicitamente ricondotto l'incomprensibilità alla perfezione:

Totaque vis argumenti in eo est, quòd agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille idem cujus idea in me est, hoc est, habens omnes illas *perfectiones*, quas ego *non comprehendere*, sed quocunque modo attingere cogitatione possum, et nullis plane defectibus obnoxius[235].

Per quanto pertinente, però, una tale obiezione è soggetta alla replica seguente: non tanto che, nel luogo in questione, ad essere dichiarate incomprensibili sono le singole perfezioni, e non la perfezione somma[236]; quanto, piuttosto, che le singole perfezioni di Dio sono perfezioni portate all'infinito e, proprio per questo, incomprensibili[237]; esse sono, sì, allora, incomprensibili, ma non in quanto perfette, bensì *in quanto infinite*. Così, per liquidare ogni pretesa opposizione dell'infinito al perfetto costruita sulla base della contrapposizione incomprensibilità/ comprensibilità, occorrerà argomentare non a partire dal perfetto, mostrandone la comprensibilità, ma a partire dall'infinito, chiarendo i termini in cui, a partire da esso, si realizza la deduzione[238] della sua incomprensibilità.

Nelle tre lettere a Mersenne del maggio 1630, l'incomprensibilità di Dio è già messa in connessione, da Descartes, con l'infinito:

…Dieu comme un estre infini & incomprehensible[239].

La medesima connessione, e nei medesimi termini, si evidenzia in apertura delle *Meditationes*, alla prima occorrenza in assoluto, in quest'opera, del lemma *incomprehensibilis*:

…Deum…ut incomprehensibilem & infinitum[240].

Anche il contesto è il medesimo: si tratta di contrapporre al punto di vista de "la pluspart des hommes"[241], e cioè al *vulgus*[242], che ritiene Dio come comprensibile, questa concezione di un Dio che è, invece, incomprensibile: incomprensibile ed infinito, appunto.

Nel '30, però, non è mai, esplicitamente, questione dell'idea chiara e distinta di Dio, né in generale[243], né, tanto più, in connessione alla tesi dell'incomprensibilità di Dio. Invece, la prima volta che, nelle sei *Meditationes*, Descares afferma l'incomprensibilità di Dio (anzi, a rigore si tratta qui, della non comprensibilità), e cioè nella terza (AT VII 46), ciò è proprio in connessione alla tesi dell'idea chiara e distinta di Dio. E si tratta di una conessione strettissima, ché l'incomprensibilità espleta una funzione fondamentale all'interno della costituzione dell'idea chiara e distinta di Dio. Perché l'idea di Dio sia massimamente vera e chiara e distinta – scriveva Descartes in *Meditatio III* – basta che io intenda di non comprendere l'infinito:

Est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur; et sufficit me hoc ipsum intelligere…ut idea quam de illo habeo sit omnium quæ in me sunt maxime vera, et maxime clara et distincta [244].

---

[233] Questa, come noto, è la lettura di J.-L. MARION, *Sur le prisme…*, pp. 257-276, per nulla intaccata dalle obiezioni di P. CLAYTON, *Descartes and Infinite...*, p. 143. Del resto, anche J.-M. BEYSSADE, proprio mentre contesta la contraddittorietà fra infinito e perfetto, sostiene che "l'infini agit sur le parfait, qui en devient incompréhensible comme lui" (*Descartes au fil…*, p. 165).

[234] Proposta da A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis …*, p. 239.

[235] *Meditatio III* (AT VII 51, l. 29 – 52, l. 6, corsivo mio).

[236] Nel passaggio, in effetti, è questione dell'incomprensibilità non della perfezione in se stessa, ma delle singole perfezioni. *A fortiori*, però, se sono incomprensibili le singole perfezioni, è incomprensibile anche la perfezione nel grado, tanto più che, come si è visto, questa costituisce il fondamento di quelle.

[237] Cfr. J.-L. MARION, *Sur le Prisme…*, p. 254.

[238] Così è stata chiamata, da J.-L. MARION, *Sur le prisme…*, p. 243.

[239] *Descartes à Mersenne*, 6 mai 1630 (AT I 150, ll. 6-7).

[240] *Meditationes*, Praefatio (AT VII 9, ll. 15-16).

[241] *Descartes à Mersenne*, 6 mai 1630 (AT I 150, ll. 5-6).

[242] *Meditationes*, Praefatio (AT VII 9, l. 9).

[243] Vi si trova, però, l'affermazione della superiorità dell'evidenza delle dimostrazioni metafisiche rispetto a quella delle dimostrazioni della geometria: "On peut demonstrer les verités metaphysiques, d'une façcon qui est plus evidente que les demonstrations de Geometrie" (*Descartes à Mersenne*, 15 avril 1630, AT I 144, ll. 14-17); affermazione certo rilevante, ma che non attiene affatto all'evidenza del contenuto dell'idea di Dio.

[244] *Meditatio III* (AT VII 46, ll. 21-23; risp., ll. 27-28).

A questo *sufficit me hoc ipsum intelligere* Descartes fornirà pure un commento, alcuni anni dopo, nella lettera a Clerselier del 23 aprile 1649:

Nempe sufficit me intelligere *hoc ipsum quod Deus a me non comprehendatur*, ut Deum juxta rei veritatem et qualis est intelligam[245].

Nel frattempo c'erano stati i *Principia*, il cui § 54 della prima parte ribadiva, in senso inverso, il rapporto che *Meditatio III* aveva istituito fra incomprensibilità e chiarezza e distinzione dell'infinito. Come lì si sosteneva che l'incomprensibilità è condizione necessaria per la costituzione dell'idea chiara e distinta di Dio, così, ora, si dice che, ammettendo Dio come conosciuto in modo adeguato, la sua idea cessa di essere chiara e distinta:

Habere possumus ideam claram & distinctam substantiæ cogitantis increatæ & independentis, id est Dei: modò *ne* illam *adaequatè* omnia quæ in Deo sunt exhibere supponamus[246].

Adaequate, ossia in modo adeguato, ossia, comprendere, secondo la lettera delle *Primae Responsiones*: "Rem, quae est infinita, positive quidem intelligimus, sed *non adaequate, hoc est non totum id, quod in eâ intelligibile est, comprehendamus*"[247].

A ragione, dunque, la letteratura critica ha sottolineato la funzione dell'incomprensibilità per la costituzione dell'idea chiara e distinta di Dio[248]; con ciò, però, non è ancora chiarificato il senso di questa funzione. Perché, posto che l'incomprensibilità è condizione necessaria per la costituzione dell'idea chiara e distinta di Dio, resta ancora da determinare se essa entri anche a far parte di questa costituzione – esprimendo positivamente l'essenza di Dio[249] o, comunque, facendo conoscere Dio come tale[250]- o se, invece, rispetto a questa costituzione, resti esterna.

Ora, già in *Meditatio III*, Descartes poneva subito una specificazione ben precisa, ulteriore rispetto al riconoscimento dell'incomprensibilità, per la formazione dell'idea chiara e distinta di Dio. Perché essa sia massimamente chiara e distinta, in effetti, basta riconoscerne l'incomprensibilità e, *inoltre*, giudicare che in essa sono contenute tutte le perfezioni pensabili in modo chiaro e distinto:

Sufficit me hoc ipsum intelligere, *ac judicare*, illa omnia quæ clare percipio, et perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quæ ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quæ in me sunt maxime vera, et maxime clara et distincta sufficit me hoc ipsum intelligere[251].

Quel *ac* avvisa dell'emergenza di un'altra condizione necessaria per la chiarezza e la distinzione dell'idea di Dio e, con ciò, dell'insufficienza della condizione costituita dal riconoscimento dell'incomprensibilità. E la lettera a Clerselier sarà ancora più esplicita: perché l'idea di Dio sia chiara e distinta è sufficiente, certo, rappresentarsene l'incomprensibilità, ma ad un patto, e cioè

…*modo praterea* judicem omnes in eo esse perfectiones quas clare intelligo, et insuper multo plures, quas comprehendere non possum"[252].

Modo praeterea: a patto *soltanto* che, in essa, si rappresenti, *inoltre*, la totalità delle perfezioni pensabili in modo chiaro e distinto ed anche incomprensibili.

L'incomprensibilità è, dunque, una condizione necessaria per la formazione dell'idea chiara e distinta di Dio, ma non è affatto una condizione sufficiente[253].

Lo chiarirà anche *Principia*, I, § 54, nel seguito del testo sopra citato. Perché l'idea di Dio sia chiara e distinta è necessario anche che "…nec quidquam etiam in eâ esse fingamus, sed ea tantùm advertamus, quae revera in ipsâ continentur, quaeque evidenter percipimus ad naturam entis summe perfecti pertinere"[254].

A ciò, tuttavia, si deve aggiungere ancora qualcosa: l'incomprensibilità non solo è condizione necessaria, ma non sufficiente, per la costituzione dell'idea chiara e distinta di Dio; essa non costituisce neppure il contenuto di tale idea. Per cogliere questo punto, sarà utile ritornare, allora, in quel luogo di *Meditatio III* dove Descartes affermava, per la prima volta, dopo il brano della *Praefatio* che si è visto, l'incomprensibilità dell'infinito:

---

[245] *Descartes à Clerselier*, 23 avril 1649 (AT V 356, ll. 22-24).

[246] *Principia Philosophiae*, I, § 54 (AT VIII-1 26, ll. 1-5, corsivo mio).

[247] *Primae Responsiones* (AT VII 113, ll. 16-17, corsivo mio).

[248] Cfr., ad esempio, J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil*…, p. 137; pp. 144-145 ; J.-L. MARION, *Sur le Prisme*…, pp. 243-244.

[249] Come, invece, sostenuto da J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil*…, p. 137.

[250] Come, invece, sostenuto da J.-L. MARION, *Sur le prisme*..., p. 244.

[251] *Meditatio III* (AT VII 46, ll. 23-28).

[252] *Descartes à Clerselier*, 23 avril 1649 (AT V 356, ll. 25-27, corsivo mio).

[253] Come definitvamente messo in luce da J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil*…, pp. 139-140, in polemica contro F. ALQUIÉ, *La découverte*…, p. 216.

[254] *Principia Philosophiae*, I, § 54 (AT VIII-1 26, ll. 5-8).

Est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur[255].

Non, dunque, secondo il lessico dell'*infinitus*, ma secondo quello della *ratio infiniti*, e nell'unica occorrenza di questo lemma, entra in scena, nelle *Meditationes*, l'incomprensibilità.

Il medesimo registro lessicale si ritroverà nelle *Quintae Responsiones*, laddove Descartes scrive a Gassendi che l'incomprensibilità è contenuta nella stessa ragione formale dell'infinito:

Idea enim infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in *ratione formali* infiniti continetur[256].

Il sintagma complesso *ratio formalis infiniti* è chiaramente una ripresa del sintagma complesso *ratio infiniti*; e così, proprio quelli che sono i due luoghi più pertinenti, in tutte le *Meditationes*, sul problema dell'incomprensibilità di Dio (e cioè *Meditatio III*, dove è questione della formazione dell'idea chiara e distinta di Dio, e le repliche a Gassendi, che più di tutte le altre *Responsiones*, a motivo della logica interna entro cui si articolavano le obiezioni dell'interlocutore - per cui la verità dell'idea dell'infinito era considerata come coestensiva alla sua comprensibilità[257] - imponevano una chiarificazione dei rapporti fra infinità ed incomprensibilità), l'incomprensibilità stessa è esplicitamente messa in connessione da Descartes non, genericamente, con l'infinito, ma con la *ratio*, ossia con la *ratio formalis*, dell'infinito[258].

Ora, questa ragione formale è pensata da Descartes in opposizione all'infinito; in effetti, nelle *Primae Responsiones*, Descartes ha sostenuto la tesi che la ragione formale dell'infinito è conosciuta da noi in modo negativo, in opposizione alla *res infinita*, conosciuta invece in modo positivo; tesi, questa avanzata con Caterus, che, come si è visto, non tradisce affatto la lettera di *Meditatio III* dove è solo alla conoscenza dell'infinito che Descartes riconosce, esplicitamente, la chiarezza e distinzione la quale, dal canto suo, mai è attribuita alla ragione formale dell'infinito.

La ragione formale dell'infinito consiste cioè per Descartes, qui perfettamente in linea con la tradizione scolastica, in un concetto puramente negativo che, lungi dall'esprimere l'infinito conosciuto positivamente, esprime l'infinito conosciuto solo in modo negativo, e cioè nella misura in cui l'*ego* conosce che esso non contiene alcun limite, ossia alcuna negazione. Il punto in cui Descartes si distanzia dalla tradizione scolastica è, come si è visto, nella dissociazione della *res infinita* dalla *ratio formalis*; dissociazione attraverso la quale può tenere ferma la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio, intesa come *res infinita*, nonostante la negatività della ragione formale dell'infinito; ma, con questa tradizione, egli è perfettamente in accordo, allorché sostiene, appunto, che la ragione formale dell'infinito è puramente negativa.

Allora, a meno che non si voglia pensare che, nelle due sole occorrenze dell'espressione *ratio formalis infiniti*, e nella sola occorrenza *ratio infiniti*, Descartes si muova, schizofrenicamente, in un universo semantico differente, si deve ammettere che, nelle *Quintae Responsiones*, il termine "ratio formalis" e, in *Meditatio III*, il termine "ratio" designino esattamente quel che esso designa nelle *Primae Responsiones*, e cioè l'infinito conosciuto non positivamente, ma negativamente[259].

Il che impone la seguente conclusione: l'incomprensibilità, lungi dal costituire l'infinito nella sua positività, esprime soltanto una conoscenza negativa dell'infinito; essa, così, lungi dall'esprimere il costitutivo ultimo del Dio cartesiano, si situa invece su un piano assolutamente subordinato, quello della teologia negativa.

Certamente l'incomprensibilità compete anche all'infinito: "Nec obstat quod non comprehendam infinitum"[260]. Ma il punto è che essa in tanto compete all'infinito in quanto compete alla sua ragione formale; e, poiché la ragione formale dell'infinito è conosciuta in modo negativo, l'incomprensibilità entra a costituire l'infinito non in quanto conosciuto positivamente, ma in quanto conosciuto in modo negativo; è per questo che non si può sostenere che l'incomprensibilità esprima positivamente l'essenza di Dio o che ci faccia conoscere Dio come tale. Né l'incomprensibilità costituisce una nota dell'infinito in quanto *ideato* [261]: ché, in tal caso, la negazione che la definisce affetterebbe l'infinito stesso, in conflitto con la sua somma chiarezza e

---

[255] *Meditatio III* (AT VII 46, ll. 21-23).

[256] *Quintae Responsiones* (AT VII 368, ll. 2-4, corsivo mio).

[257] *Objectiones Quintae*: "Verò non habes veram ideam infiniti, sed finiti solùm, si non comprehendas infinitum, sed finitum dumtaxat" (AT VII 296, l. 24 – 297, l. 1).

[258] In questo senso va letta un'altra affermazione di Descartes, che si trova nelle stesse *Primae Responsiones*: "Dicam infinitum, quà infinitum est, nullo quidem modo comprehendi" (AT VII 112, ll. 21-22). Ossia, l'infinito è incomprensibile in quanto è infinito; ma ogni cosa è quel che è in forza della sua ragione formale; dunque, l'infinito è incomprensibile nella sua ragione formale. Si tratta, d'altro canto, di un passo rivisto di comune accordo con Mersenne: "Il est bon, où ie parle *de infinito*, de mettre comme vous dites, *infinitum, qua infinitum est, nullo modo à nobis comprehendi*" (*Descartes à Mersenne*, 31 décembre 1640, AT III 273, ll. 24-26).

[259] A ragione, dunque, di passaggio, riconduceva l'incomprensibilità intesa come ragione formale dell'infinito alla distinzione di questa dalla *res infinita* nelle *Primae Responsiones*, M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre…*: "…l'incompréhensibilité, comme raison formelle de l'*infinité*…"(I, p. 208, nota 114).

[260] *Meditatio III* (AT VII 46, ll. 18-197.

[261] Come sostenuto, invece, da J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil…*, pp. 144-145.

distinzione. La negazione che costituisce l'incomprensibilità affetta la ragione formale dell'infinito; ed è dell'ideato di questa *ratio formalis* che essa fa parte, non di quella dell'infinito.

Non è dunque possibile opporre l'infinito al perfetto in nome della sua incomprensibilità: perché l'incomprensibilità compete sì all'infinito, ma non in quanto infinito, e cioè conosciuto in modo positivo, bensì nella sua ragione formale, conosciuta in modo negativo.

Ciò dico, naturalmente, per tornare al discorso da cui avevo presso le mosse ma, per rientrare subito nel merito delle osservazioni qui svolte, una conseguenza di larga portata sembra seguire da quanto si è sostenuto finora, e cioè la necessità di un ridimendionamento del ruolo dell'incomprensibilità di Dio all'interno della filosofia cartesiana[262]: condizione senz'altro necessaria per la costituzione dell'idea chiara e distinta dell'infinito, l'incomprensibilità non entra, comunque, a costituire il contenuto obiettivo di questa idea, ma resta conchiusa all'interno dei confini della *ratio formalis infiniti* e, con ciò, della teologia negativa.

E, tuttavia, proprio la coesistenza di questi due temi, e cioè, da un lato, il ruolo decisivo dall'incomprensibilità per la costituzione dell'idea chiara e distinta di Dio e, dall'altro lato, l'appartenenza dell'incomprensibilità al dominio della teologia negativa, evidenzia come quest'ultima mantenga una propria funzione necessaria anche all'interno del pensiero cartesiano; all'interno, cioè, di una filosofia che aveva reagito, nel modo che si è cercato di mostrare, contro i limiti che quella teologia imponeva alla conoscenza umana di Dio. Se, cioè, l'incomprensibilità, costituisce una condizione necessaria per la costituzione dell'idea chiara e distinta di Dio, dal cui contenuto obiettivo resta pur tuttavia estranea, essendo espressione non dell'infinito, ma della sua ragione formale soltanto e, dunque, di una forma negativa della conoscenza di Dio, si deve concludere che questa forma e, dunque la teologia negativa stessa, svolge comunque, all'interno del pensiero cartesiano, una funzione indispensabile, propedeutica com'è alla formazione dell'idea chiara e distinta di Dio.

Il superamento della teologia negativa che, nella filosofia di Descartes, prende le mosse dalla tesi che la percezione dell'infinito è una *vera idea*, e si consuma definitivamente con la tesi che questa stessa idea è anche un'*idea vera*, non è anche un abbandono. La teologia negativa persiste nella misura in cui persiste l'incomprensibilità; ed è una persistenza necessaria. Perché senza codesto mantenersi, si dissolverebbe quel che esso, a sua volta, mantiene, pur dall'esterno: l'idea chiara e distinta di Dio.

[262] Ruolo ritenuto "essenziale" anche da chi, come M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre…*, I, p. 24, sottolineava, di contro, l'inessenzialità della teoria che sull'attributo dell'incomprensibilità si fonda, in Descartes, e cioè quella della creazione delle verità eterne.

APPENDICE I

TAVOLA DELLE OCCORRENZE IN *MEDITATIO III* DELLE FORME DEI LEMMI *PERFECTIO*, *PERFECTUS*

Perfectio

deficere a **perfe| ctione** rerum (42, ll. 13-14)
perfectionem aliquam | importat (46, ll. 17-18)
perfectio| nem aliquam importare (46, ll. 24-25)
omnesque illæ **perfectiones** (46, l. 30)
reliquas omnes Dei **perfectiones** (47, l. 5)
potentia ad istas **perfectiones** (47, l. 6)
nihil | ejus **perfectioni** addi possit (47, l. 19-20)
omnes enim **per| fectiones** (48, ll. 8-9)
et omnium **perfectionum**, quas| Deo tribuo (49, ll. 28-29)
actu omnes **perfectiones** quarum | ideam in se habet (50, ll. 2-3)
ab una ideam unius ex | **perfectionibus** (50, ll. 12-13)
omnes quidem illae **perfectiones** | alicubi in universo reperiantur (50, ll. 14-15)
una est ex praecipuis **perfectionibus** (50, l. 18)
istius omnium ejus | **perfectionum** unitatis idea (50, ll. 19-20)
etiam aliarum **perfectionum** ideas (50, l. 21)
habens | omnes illas **perfectiones** (52, ll. 3-4)

Perfectus

id quod magis | **perfectum** est (40, ll. 27-28)
ordinis saltem aeque **perfecti** (41, l. 10)
quicquam majus aut **perfectius** continere (42, l. 15)
nec est plane **perfecta** (42, l. 14)
Me non esse | omnino **perfectum** (46, ll. 1-2)
Idea entis **perfectioris** (46, l. 2)
idea entis | summe **perfecti** (46, ll. 11-12)
idea entis me **perfectioris** (47, l. 28)
ab | ente aliquo procedat quod sit revera **perfectius** (47, ll. 28-29)
ab aliis quibuslibet Deo minus **perfectis** (48, l. 4)
nihil enim ipso **perfectius** (48, l. 5)
nec etiam æque **perfectum** (48, l. 5)
causis | Deo minus **perfectis** (49, ll. 22-23)
idea entis **per| fectissimi**, hoc est Dei (51, ll. 3-4)
licet | multo minus **perfecta** (52, ll. 18-19)

APPENDICE II

TAVOLA DELLE OCCORRENZE IN MEDITATIO III *DELLE FORME DEI LEMMI* INFINITUS, INFINITE

Infinitus

aliquem Deum, aeterl num, **infinitum** (47, ll. 16-17)
prol gressus in **infinitum** (42, ll. 7-8)
substantiam quandam **infi**l **nitam** (45, ll. 11-12)
idea substantiae **infinitae** (45, l. 21)
substantiâ, quae revera esset **infinita** (45, l. 22)
percipere **infinitum** (45, l. 23)
plus realil tatis esse in substantia **infinitâ** (AT 45, ll. 26-27)
perceptiol nem **infiniti** quàm finiti (45, ll. 28-29)
idea entisl summe perfecti & **infiniti** (46, ll. 11-12)
non comprehendam **infinitum** (46, l. 19)
de ratione **infiniti** (46, l. 22)
magis & magis augeatur in **infi**l **nitum** (47, ll. 3-4)
intelligo nunquam illaml idcirco fore actu **infinitam** (47, ll. 16-17)
judico esse actu **infinitum** (47, l. 19)
prol gressum in **infinitum** (50, ll. 7-8)

Infinite

reipsâl **infinite** in se habere (51, ll. 28-29)

APPENDICE III

NOTE IN MARGINE: SULLA DISTINZIONE TRA ESSENZA ED ESISTENZA IN DESCARTES

Si è visto come, sia nella lettera CDXVIII, sia nel colloquio con Burman, Descartes neghi una distinzione reale, nella creatura, fra essenza ed esistenza, affermando, tra di esse, una distinzione di ragione.

È soprattutto l'evidenza fornita da questi due testi che spiega come la maggior parte degli interpreti non abbia esitato ad attribuire a Descartes la tesi della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza, ricollegandolo con ciò, strettamente, a Suárez[1].

Si registra, però, nel *corpus* cartesiano, la presenza di elementi testuali che rendono problematica, almeno ad una lettura impressionistica, una tale attribuzione: mi riferisco, in particolare, ad un passaggio della lettera all'Hyperaspistes (AT III 433, ll. 9-13) e, più in generale, al luogo cui esso si rimanda, indirettamente (attraverso le *Quintae Responsiones*), e cioè *Meditatio V*, con la relativa teoria delle essenze ed il suo prolungarsi nell'argomento ontologico.

Alla lettera, con l'Hyperaspistes, Descartes sosteneva: è possibile intendere correttamente l'essenza di un triangolo senza pensarlo come esistente. L'anonimo obiettore era, infatti, rimasto stupito di fronte a quell'asserzione delle *Quintae Responsiones* con cui, a difesa della dimostrazione dell'esistenza di Dio di *Meditatio V*, Descartes aveva stabilito, quanto ai rapporti con la corrispettiva esistenza, un'opposizione tra il caso di Dio e quello del triangolo: "Deus est suum esse, non autem triangulus"[2]. Quel che, evidentemente, non convince l'Hyperaspistes, è proprio questa espressione, *suum esse*, difficile da applicare a Dio soltanto: "Quid est *suum esse* ? An igitur triangulus est alienum esse, & non suum?"[3]. Nella sua risposta, Descartes osserva che, con quell'espressione, "suum esse", egli aveva voluto soltanto conformarsi ad un "modus loquendi" tradizionale, in ambito teologico. Dire che Dio è il suo essere significa affermare che alla sua essenza pertiene l'esistenza, ciò che, invece, non può dirsi del triangolo, la cui essenza può essere tutta intesa senza supporla come esistente:

> Ubi dixi Deum esse suum esse, usus sum modo loquendi Theologi usitatissimo, quo intelligitur ad Dei essentiam pertinere ut existat; quod idem de triangulo dici non potest, quia tota eius essentia recte intelligatur, etsi nullum in rerum naturâ esse supponatur[4].

Non è quel *rectè* a far problema, qui; o, almeno, non è esso da solo. Certo, non mancano luoghi in cui tale avverbio è utilizzato da Descartes come sinonimo di *clarè & distinctè*; così, se anche qui ad esso fosse da conferire un tale significato, sarebbe senz'altro legittimo attribuire a Descartes la tesi di una distinzione reale fra essenza ed esistenza. In realtà, però, proprio a proposito della stessa questione, nel colloquio con Burman, Descartes utilizzerà il medesimo avverbio, *rectè*, per caratterizzare la distinzione di ragione fra essenza ed esistenza, in un contesto in cui, come si è visto, la distinzione reale è negata (AT V 164)[6].

Il problema, piuttosto, è posto da quel *rectè* accoppiato a *tota sua essentia*. Per Descartes, infatti, se qualcosa può essere inteso nella sua totalità indipendentemente da altro, allora non può differenziarsene solo per distinzione di ragione, dato che quest'ultima presuppone un concetto inadeguato dei termini distinti[7]. È, anzitutto, un problema di coerenza testuale: come pensare correttamente *tutta* l'essenza separatamente

---

[1] Cfr. N. J. WELLS, *Descartes on Distinction...*, 128-133; P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica...*, pp. 292-294; S. LANDUCCI, *Noterelle cartesiane...*, p. 321; J. SECADA, *Cartesian Metaphysics...*, pp. 215-219; B. D. DUTTON, *Suarezian Foundations...*, p. 247. La lettura classica, comunque, è quella di É. GILSON, *L'être et l'essence...*, tr. it., pp. 145-152; con essa, peraltro, andava registrandosi un cambiamento importante nella lettura complessiva di Descartes da parte dello storico francese, come sottolineava J.-L. MARION, *L'instauration de la rupture...*, pp. 26-27; nota 32, pp. 33-34.

[2] *Quintae Responsiones* (AT VII 383, ll. 15-16). "Quomodo, quaeso – aveva obiettato Gassendi, existentia Platonis & essentia Platonis distinguuntur inter se, nisi cogitatione duntaxat?" (*Objectiones Quintae*, AT VII 324, ll. 2-4).

[3] *X*** à Descartes*, juillet 1641 (AT VII 410, ll. 16-17).

[4] *Descartes à X****, août 1641, AT III 433, ll. 9-13.

[5] *Principia Philosophiae*, I, § 33: "Cùm autem aliquid percipimus, modò tantùm nihil plane de ipso affirmemus vel negemus, manifestum est nos non falli; ut neque etiam cùm id tantùm affirmamus aut negamus, quod clarè & distinctè percipimus esse sic affirmandum aut negandum: sed tantummodo cùm (ut fit), etsi aliquid non rectè percipiamus, de eo nihilominus judicamus" (AT VIII-1 17, l. 26 – 18, l. 2).

[6] Inclinerei, dunque, ad omologare il *rectè* che, nel colloquio con Burman, caratterizza la distinzione di ragione, all'*optime* che, nelle *Primae Responsiones* (AT VII 120, l. 26), caratterizza la distinzione formale, che si dà per astrazione e produce una conoscenza inadeguata dei termini distinti (ll. 20-21).

[7] La distinzione di ragione, infatti, procede per astrazione (*Principia Philosophiae*, I, § 63 (AT VIII-1, l. 6); e l'astrazione è sempre inadeguata, nella misura in cui separa parti integranti di una stessa idea (*Descartes à Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT III 475, ll. 2-3). Sul tema delle distinzioni, cfr., *infra*, Parte II, Cap. 2.

dall'esistenza senza ammettere, fra di esse, una distinzione reale[8], in contraddizione con quanto verrà poi sostenuto nella lettera CDXVIII e nel colloquio con Burman ?

Un dato ulteriore sembra acuire la difficoltà: lungi dall'essere un testo isolato, quel brano della lettera all'Hyperaspistes richiama la concezione delle matematiche che Descartes aveva disegnato, come noto, in *Meditatio V*; una concezione in cui è assegnata alle essenze una dimensione di rappresentabilità chiara e distinta indipendente dall'esistenza[9].

Per questo, recentemente[10], si è individuata, all'interno del *corpus* cartesiano, una tensione interna: da un lato, luoghi che documentano l'assunzione della tesi della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza; dall'altro, luoghi che sembrano implicare necesssariamente una distinzione reale[11].

A questo punto, uno sguardo alla cronologia consentirebbe, forse, di avanzare una proposta ermeneutica affascinante, che rilevi una sorta di evoluzione interna al pensiero di Descartes, fra il 1641 (anno di pubblicazione, come noto, delle *Meditationes* e di composizione della la lettera all'Hyperaspistes) ed il 1645-1646 (tale sembra essere la data della lettera CDXVIII) o, comunque, il 1648 (anno cui risale il colloquio con Burman).

Tuttavia, la restituzione dei singoli testi ai rispettivi contesti problematici consente senz'altro di risolvere la pretesa contraddizione e, insieme, di accantonare la suggestione esercitata da una tale ermeneutica evolutiva.

Già Gilson sottolineva come, nella cultura scolastica, ci fosse un accordo pressoché generale nel sostenere, quale corollario della dottrina della creazione, la tesi che l'essenza della creatura non implica l'esistenza: quest'ultima, infatti, negli enti finiti, deriva da Dio, la cui essenza è, invece, identica all'essere. La questione su cui gli schieramenti si dividevano, nelle discussioni tardo-medioevali prima e nella Scolastica dell'età moderna poi, nasceva su un altro livello, quello dell'essenza possibile, e ruotava intorno ad un problema differente: se l'essere, che l'essenza della creatura non include in quanto riceve da altro, sia, *una volta ricevuto*, identico o meno ad essa[12]. Certo, è proprio sulla base della creazione che i tomisti, almeno a partire dai tempi di Egidio Romano, argomentavano a favore della distinzione reale tra essenza ed esistenza; ben prima di Descartes, però, i sostenitori della tesi della distinzione reale avevano iniziato a distinguere accuratamente le due questioni.

Quello di Suárez è un caso paradigmatico: fra essenza ed esistenza, considerate come attuali, si dà solo una distinzione di ragione; però, l'essenza considerata come possibile (nel caso di Suárez *abstracte et praecise sumpta*) e l'esistenza attuale stessa si distinguono come il non ente e l'ente[13], e cioè per distinzione reale negativa[14]. Per Suárez, l'esistenza è dell'essenza della creatura solo se questa è considerata come attuale; non,

---

[8] Data *a fortiori* l'esclusione di una distinzione modale, che consentirebbe, sì, di intendere tutta l'essenza senza l'esistenza, ma richiederebbe di pensare l'esistenza come un modo, che è quel che Descartes ha sempre negato (cfr., *infra*, nota 11).

[9] *Meditatio V* (AT VII 64, l. 21; 65, l. 3).

[10] J. COTTINGHAM (a cura di), *Descartes's conversation...*, p. 95.

[11] Il problema non può essere risolto attribuendo a Descartes la tesi di una distinzione modale fra essenza ed esistenza. Certo, in tal caso, senza ammettere una distinzione reale sarebbe possibile pensare l'essenza in modo chiaro e distinto indipendentemente dall'esistenza (ma non viceversa), esattamente com'è possibile pensare in modo chiaro e distinto la sostanza senza modi (ma non viceversa); ed appunto la possibilità di pensare l'essenza senza l'esistenza si limita a teorizzare Descartes, senza mai sostenere la reciproca. Sennonché, che l'esistenza sia un modo è proprio quello che molti luoghi del *corpus* cartesiano sembrano decisamente escludere, caratterizzandola sempre come un attributo essenziale: "Et etiam in rebus creatis, ea quæ nunquam in iis diverso modo se habent, ut existentia et duratio, in re existente et durante, non qualitates aut modi, sed attributa dici debent" (*Principia Philosophiae*, I, § 56; AT VIII-1 26, ll. 27-30); "Ita, amor, odium, affirmatio, dubitatio, etc. sunt veri modi in mente; existentia autem, duratio, magnitudo, numerus, et universalia omnia, non mihi videntur esse modi propriè dicti, ut neque etiam in Deo justitia, misericordia, etc. Sed latiori vocabulo dicuntur Attributa" (*Descartes a****, 1645 ou 1646; AT IV 349, ll. 8-12).

[12] Cfr. É. GILSON, *L'être et l'essence…*, tr. it., p. 150.

[13] "Haec opinio tertia [*sc.*, l'opinione egli assertori di una distinzione di ragione fra essenza ed essenza] sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem. Et sic affirmat haec sententia existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tanquam non ens ab ente" (F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXXI, sect. 1, n. 13; *Opera Omnia* XXVI, p. 228 col. 2).

[14] O, secondo un'altra terminologia, per distinzione di ragione, nel senso che è solo una la *res* di cui è questione, concepita però dall'intelletto come se fossero due: "Statuendum est, nimirum, in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tanquam ens et non ens simpliciter. Quae distinctio ab aliquibus vocatur realis negativa, quia unum extremum est vera res, et non aliud; ab aliis vero vocatur distinctio rationis, quia non sunt duae res, sed una tantum, quae per intellectum concipitur, et comparantur, ac si esset duae" (*Ibid.*, sect. 3, n. 1; p. 233 col.1). Sulla *distinctio realis negativa* cfr. *Ibid.*, Disp. VII, sect. 1, n. 2 (p. 250 col. 2). Si noterà di passaggio che, nella polemica fra suáreziani e tomisti di questo secolo, i primi non esitarono, per portare Tommaso dalla propria parte, ad interpretare la distinzione stabilita dall'Aquinate fra essenza ed essenza proprio nei termini una distinzione reale negativa: cfr. P. DESCOQS, *Thomisme et Suárezisme...*, p. 145. Contra, giustamente, C. FABRO, *Esegesi tomistica…*, p. 230.

però, se considerata come possibile[15]. Anche Suárez, così, che pure nega che la creatura possieda in Dio un *vero* essere reale (e cioè un'essere distinto da quello di Dio)[16], riconosce, tuttavia[17], che, in Dio, si dà una regione di possibili, intesi come oggetto della scienza divina, che, in qualche misura, rientra sotto l'ente reale:

Respondetur, essentiam possibilem creaturae objectivam divinae scientiae, non esse ens confictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis existentiae, ideoque non esse ens rationis, sed sub ente reali aliquo modo comprehendi. Jam enim supra declaravi essentiam creaturae, etiam non productam, esse aliquo modo essentiam realem[18].

In altri termini, l'essenza reale, pur non avendo un essere reale in atto, ha tuttavia un essere reale possibile, dunque reale, nella misura in cui è capace di esistenza[19]; ed è in questo modo che le scienze, che astraggono dell'esistenza, si riferiscono tuttavia, ad enti reali, e non ad enti di ragione[20]. Così, è proprio in forza di quest'entità, per quanto minima, dell'essenza – un'entità che consente di parlare di essenza reale anche in assenza di esistenza – che Suárez può fondare il suo progetto metafisico[21], definito dalla duplice esclusione di ciò che è reale in senso effettivo, da un lato, e di ciò che mero ente di ragione, dall'altro lato[22].

È chiaro, però, che a Descartes non può essere affatto attribuito un esemplarismo di questo tipo[23].

Anzitutto, la contrapposizione fra l'incomprensibilità di Dio e la comprensibilità delle matematiche, cui è strettamente legata, già nella sua prima formulazione, la tesi della creazione delle verità eterne[24], esclude che si possa attribuire a Descartes la tesi per cui il sapere matematico dell'uomo si fonderebbe su essenze esistenti in Dio[25].

Soprattutto, poi, il problema è posto dall'esemplarismo. È vero che il senso dell'esemplarismo suáreziano, in relazione all'essenza *praecise sumpta*, va attentamente ponderato: le *Disputationes* negano

---

[15] "Cavenda tamen est aequivocatio in illa voce, de essentia; nam, ut in principio hujus sectionis dicebam, interdum habere esse de essentia sua, significat habere illud ex se, et non ab alio, quomodo nulla creatura, etiamsi actu sit, habet esse de essentia sua; tamen nunc non ita loquimur, sed prout dicitur esse de essentia, id quod est primum et formale constitutivum rei; quomodo albedo est de essentia albi ut sic, quamvis non a se, sed ab alio illam habeat. Hoc ergo modo exixtentia vere dici potest de essentia creaturae in actu constitutae, seu creatae, ut talis est. Cum autem negatur esse de essentia creaturae actu existere, sumenda est creatura ut abstrahit se prescindit a creatura creata et creabili, cujus essentia objective concepta abstrahit ab actuali esse aut entitate, et hoc modo negatur esse de essentia ejus actu existere, quia non clauditur in conceptu ejus sic praeciso. Ad quae omnia sufficit distinctio rationis, vel realis negativa, quae est inter essentiam potentialem et actualem" (F. SUÁREZ, *Ibid.*, Disp. XXXI, sect. 6, n. 24; p. 250 col. 2).

[16] Per Suárez, un tale principio non è solo vero, ma anche certo per fede: "Principio statuendum est, 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. Hoc principium non solum verum est, sed etiam certum, secundum fidem" (*Ibid.*, sect. 2, n. 1; p. 229 col. 1). La polemica è contro gli assertori dell'*esse essentiae*, tesi di cui si era appropriato anche un tomista come Capreolo. Sul tema, cfr. le pagine fondamentali di N. J. WELLS, *Descartes and The Scholastics…*, passim e, ora, J. SECADA, *Cartesian Metaphysics…*, p. 221.

[17] Ciò di fronte all'obiezione che l'essenza della creatura, precedentemente l'esistenza, sia oggetto della scienza divina F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXXI, sect. 2, n. 6: "Contra hanc tamen veritatem objiciuntur nonnulla...Primo, quod essentia creaturae priusquam existat, terminat cognitionem Dei ; ut autem terminet, requirit aliquod esse" (*Opera Omnia* XXVI, p. 230 col. 1).

[18] *Ibid.*, n. 10 (p. 232 col. 1).

[19] *Ibid.*: "Dicitur tamen illa natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est, et apta ad existendum, et eodem modo potest habere in Deo reale exemplar ; hoc enim non semper repraesentat actuale ens, sed etiam possibile".

[20] *Ibid.*: "Ac denique eodem modo scientiae, quae considerant res abstrahendo ab existentia, non sunt de entibus rationis, sed de realibus, quia considerant essentias reales, non secundum statum quem habent objective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptae sunt ad existendum cum talis naturis vel proprietatibus" (p. 232 coll. 1-2).

[21] J.-F. COURTINE, *Suárez et le système…*, p. 273.

[22] *Ibid.*, p. 252.

[23] Con buona pace di J. SECADA, *Cartesian Metaphysics…*: "Descartes held that a non-existing but possible essence, although nothing in the sense that on its own it has no place alongside 'what really is', is yet an eternal nature. As such it exists in God" (p. 219).

[24] Cfr. *Descartes à Mersenne*, 15 avril 1630 (AT I 145, ll. 16-22).

[25] Cfr. J. SECADA, *Cartesian Metaphysics…*, pp. 61-62; 226; 230; interpretazione diametralmente opposta a quella avanzata, a suo tempo, da É. BRÈHIER, che individuò nell'esigenza di garantire all'uomo un sapere compiuto nel suo genere, autonomo da ogni esemplarismo, la motivazione più profonda della teoria della creazione della creazione delle verità eterne (*La philosophie…*, tr. it., pp. 119-120). Con ciò, naturalmente, non si vuol qui sottoscrivere la lettura di Brèhier: per quanto centrale (donde la valutazione assai positiva da parte di F. ALQUIÉ, *La découverte…*, pp. 92-93), nella teoria della creazione delle verità eterne, la contrapposizione fra l'incomprensibilità di Dio e la comprensibilità delle matematiche non può, nondimeno, fondarla, compatibile com'è, di per sé, anche con un convenzionalismo del tipo di quello difeso da Gassendi; il che spiega come Descartes abbandonasse, successivamente, l'argomentazione avanzata nella lettera del '30, certo tenendo ferma la contrapposizione fra incomprensibilità divina e comprensibilità delle verità matematiche, ma insistendo sull'impossibilità, da parte della mente umana, di manipolare queste ultime (S. LANDUCCI, *La teodicea…*, pp. 152-155).

senz'altro, all'essenza così intesa, ogni essere reale indipendente da Dio[26]. La posizione di Descartes, però, non è riconducibile neppure ad un esemplarismo così inteso, dato che, nel pensiero del filosofo francese, non c'è spazio neppure per quella consistenza che, per quanto minima, Suárez concede all'essenza in quanto possibile: la dottrina della creazione delle verità eterne si estende, infatti, al possibile stesso.

Già la lettera a Mersenne del 6 maggio 1630 metteva in chiaro che le verità eterne

…sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras à Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae[27].

E, quando Burman lo interrogherà su quell'espressione, *cujus idea in intellectu divino prius fuerit* con cui, nelle *Sextae Responsiones* – insieme alle *Quintae* – la teoria della creazione delle verità eterne faceva la sua comparsa pubblica[28], Descartes risponderà:

Et illa et omnia pendent a Deo; illius enim voluntas non solùm est causa rerum actualium et futurarum, sed *etiam possibilium* et naturarum simplicium, nec quicquam fingi potest aut debet quod non a Deo pendere dicamus[29].

In tal modo, per Descartes, non è neppure come possibile che l'essenza è pensabile in Dio. È in questo senso – e dunque secondo tutta l'estensione dell'essere, incluso anche il possibile – che va incluso quel *fuit* nella nota dichiarazione di Descartes a Burman: *Essentia ante existentiam non fuit* (AT V 164).

Nondimeno, proprio escludendo che le essenze, considerate come possibili, esistano in Dio, Descartes afferma che esse hanno una certa consistenza ontologica. Esse sono, egli dice, *quelque chose* e per questo debbono essere create[30]:

Je sçay que Dieu est Autheur de toutes choses, & que ces veritez sont quelque chose, & par consequent qu'il en est Autheur[31].

Le verità eterne sono qui fatte coincidere da Descartes con le essenze[32]; essenze da ammettere come create, appunto, in forza della loro consistenza sul piano ontologico.

Si dà, dunque, una realtà che l'essenza possibile possiede in se stessa; non in Dio, ma dipendentemente da Dio. Ma di che tipo di realtà si tratta ?

In questo senso, ancora una volta, la lettera CDXVIII fornisce un'indicazione importante. Descartes contrappone all'essenza considerata *extra cogitationem* (AT IV 350, ll. 7-8) che, come si è visto, non si distingue realmente dall'esistenza (ll. 8-9), l'essenza definita dalla *res* considerata come esistente *objectivè in intellectu*, distinta realmente dall'esistenza attuale:

Cum per essentiam intelligimus rem, prout est objectivè in intellectu, per existentiam vero rem eandem, prout est extra intellectum, manifestum est illa duo realiter distingui[33].

Descartes esplicita così una dimensione che l'essenza possibile possiede indipendentemente dall'esistenza (da cui si distingue realmente) e, insieme, da Dio: la dimensione dell'essere oggettivo[34].

Questo testo, d'altro canto, non fa altro che esprimere secondo il registro lessicale e concettuale della *distinctio*, la concezione delle essenze che Descartes aveva disegnato, come noto, in *Meditatio V*. Qui, ancora una volta, l'esempio era quello del triangolo:

Cùm, esempli causâ, triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam existerit, est tamen profecto determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sia forma, immutabilis & aeterna, quae a me non efficta est, nec a mente meâ dependet[35].

Nelle *Meditationes*, dunque, Descartes attribuiva alle essenze una dimensione di rappresentabilità chiara e distinta indipendente dall'esistenza attuale; una dimensione in cui l'essenza non può non distinguersi

---

[26] Cfr. J. SECADA, *Cartesian Metaphysics…*, pp. 219-225.

[27] *Descartes à Mersenne*, 6 mai 1630, AT I 149, ll. 21-24).

[28] *Sextae Responsiones* (AT VII 432, ll. 3-4).

[29] *Descartes et Burman* (AT V 160). Da leggere con la domanda dell'altro: "Sed unde igitur ilae ideae rerum possibilium, quae voluntatem antecedunt ?" (AT V 159).

[30] Come non sfuggirà neppure agli avversari della tesi della creazione delle verità eterne: lo notava, in relazione a Mastricht, E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza…*, p. 130, nota 22.

[31] *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630 (AT I 152, ll. 7-9).

[32] *Ibid.*: "Il est certain qu'il est aussi bien Autheur de l'essence comme de l'existence des creatures : or cette essence n'est autre chose que ces veritez eternelles" (AT I 152, ll. 2-4).

[33] *Descartes a****, 1645 ou 1646 (AT IV 350, ll. 19-22).

[34] Anche essa presente in Suárez, ma caratterizzata come *ens rationis* (cfr. *supra*).

[35] *Meditatio V* (AT VII 64, ll. 11-12).

realmente dall'esistenza[36], come dirà esplicitamente la lettera CDXVIII, certo coerentemente con quanto implicito nelle *Meditationes*, in controluce alla definizione di distinzione reale, nel 1641 già operativa, che si dà sempre e solo quando due cose possono essere in modo chiaro e distinto l'una senza l'altra.

Il riferimento a *Meditatio V* consente anche di comprendere come Descartes possa definire, nella lettera CDXVIII, "essenza" il concetto obiettivo: l'essenza non è semplicemente l'essere obiettivo, ma l'essere obiettivo che esiste nella mente e, *inoltre*, non ne dipende: *A mente mea non dependet* (AT VII 64, l. 1); aggiunta decisiva, quest'ultima, per l'intelligibilità della concezione cartesiana, e che nelle *Meditationes* si realizza solo nella quinta, allorché l'essere obiettivo delle idee chiare e distinte si trasforma in *verae & immutabiles naturae*[37]. A prescindere, naturalmente, dalla possibilità di attribuire a Descartes una sorta di platonismo[38], resta, così, che *Meditatio V* attribuisce all'essere obiettivo delle idee chiare e distinte un *valore* obiettivo[39] definito "essenza"[40]. In questo senso, la lettera CDXVIII, definendo l'essenza attraverso l'essere obiettivo, non fa altro che ratificare la concezione espressa da Descartes in *Meditatio V*, ove l'essenza non è, semplicemente, l'essere obiettivo, ma la *res* che è obiettivamente nell'intelletto.

Non c'è dubbio che l'essenza, così come è considerata in *Meditatio V*, è senz'altro l'essenza considerata come possibile: essa si darebbe, infatti, anche se mai esistesse: *etsi fortasse…unquam existerit*. Lo confermerà, retrospettivamente, *Meditatio VI* allorché, nell'impostazione della questione dell'esistenza, ricapitolando le acquisizioni di *Meditatio V*, darà per dimostrata la possibilità dell'esistenza delle cose materiali: "Reliquum est ut examinem an res materiales existant. Et quidem jam ad minimum scio illas, quatenus sunt purae Matheseos objectum, *posse* existere, quandoquidem ipsas clare & distincte percipio"[41].

È in questo senso – nel senso dei rapporti tra essenza possibile ed esistenza attuale – che va letta la secca risposta all'obiezione di Hobbes che, proprio contro la concezione delle essenze emergente da *Meditatio V*, aveva osservato che ciò che non esiste da nessuna parte *non è*. "Si triangulum nullibi gentium existat, non intelligo quomodo naturam aliquam habeat; *quod enim nullibi est, non est*; neque ergo habet esse, seu naturam aliquam"[42]; notevole anticipazione della posizione antinullibilista che, nella seconda metà del secolo, avanzeranno, solidali con Henry More, gli anticartesiani olandesi[43]. La replica di Descartes fu stizzita: *Nota est omnibus essentiae ab existentiâ distinctio*. La distinzione di cui è questione, qui, è quella reale[44]; segnatamente, quella fra l'essenza possible e l'esistenza attuale, su cui appunto (a differenza che nel caso dei rapporti fra essenza attuale ed esistenza attuale) tutti effettivamente concordavano.

Non c'è nessuna contraddizione, allora, tra la concezione delle essenze di *Meditatio V*, ripresa nella lettera all'Hyperaspistes, per cui esse sono concepite in modo chiaro e distinto indipendentemente dall'esistenza e la tesi della distinzione di ragione avanzata da Descartes nella lettera CDXVIII e nel colloquo con Burman: infatti, in *Meditatio V*, come nella lettera all'Hyperaspistes, l'essenza è considerata in quanto possibile; invece, nella lettera CDXVII e nel colloquio con Burman è questione dell'essenza considerata non come possibile, bensì come attuale, ossia rispettivamente, del triangolo *extra cogitatione existens* (AT V 250, ll. 7-8) e dell'*essentia existens* (AT V 164).

---

[36] Anche se, non intercorrendo fra due sostanze numericamente distinte, è certo difficile caratterizzarla come una distinzione reale in senso stretto, nel modo in cui la definiscono, cioè, i *Principia*, come osservato da N. J. WELLS, *Descartes on Distinction*..., p. 132.

[37] M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre*..., I, p. 381. Il problema, con l'interpretazione di Gueroult, era soprattutto che, per lui, un tale passaggio era reso possibile dalla veracità di Dio; donde la sua interpretazione della prova *a priori* come dipendente da quella *a posteriori* (I, pp. 337 ss.). La tesi della subordinazione, che fu poi accettata da L. J. BECK, *The Metaphysics*…, p. 236, era stata contestata, come noto, da H. GOUHIER, *La preuve ontologique*..., passim, cui seguirono la replica di M. GUEROULT, *Nouvelles réflexions*..., passim e, poi, la controreplica di J. BRUNSCHVIG, *La preuve ontologique*..., passim. Intervenne poi E. CURLEY, *Descartes against*…, pp. 156-164.

[38] Cfr. le opposte interpretazioni: quella platonico-meinonghiana di A. KENNY, *Descartes*…, pp. 146-156; *The Cartesian Circle*…, passim; e quella antiplatonica di M. GUEROULT, Descartes…, I, pp. 373-384… e, in certa misura, di A. GEWIRTH, *The Cartesian Circle Reconsidered*…, p. 678; Idem, *Comments and Criticism*…, pp. 289-290. Una lettura a metà strada è quella di T. M. SCHMALTZ, *Platonism and Descartes*…, pp. 159-170. Per certi versi, la divergenza ermeneutica è riconducibile al testo stesso, segnatamente nel brano che precedeva l'esemplificazione dle caso del triangolo, in cui non è chiaro se a possedere immutabili nature siano *res* o idee: "Quodque hîc maxime considerandum puto, invenio apud me innumeras ideas quarumdam rerum, quae, etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse; & quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur, sed suas habent veras & immutabiles naturas" (AT VII 64, ll. 7-11). Leggono, in quel *res*, delle idee A. KENNY, *Descartes*..., pp. 150-151; F. ALQUIÉ, *Descartes. Oeuvres Philosophiques*..., II, p. 470, nota 2; G. BROWN, Vera Entia..., p. 85).

[39] M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre*..., I, p. 381.

[40] Non è tale terminologia, in effetti, a vincolare Descartes ad un platonismo: *essentia* è vocabolo ambiguo, tale da poter qualificare anche il solo contenuto obiettivo, seppur rivestito, naturalmente, di valore obiettivo, esattamente come *res* (S. DI BELLA, *Meditazioni Metafisiche*…, p. 142, nota 9).

[41] *Meditatio VI* (AT VII 71, ll. 13-16).

[42] *Tertiae Responsiones* (AT VII 193, ll. 10-12, corsivo mio).

[43] All'interno di una logica polemica in cui il cartesianismo sarà assimilato al socinianesimo: su ciò cfr. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*…, pp. 182 ss.; 205 ss.

[44] Interpreta così, fra gli altri, anche M. PHILLIPS, *La* causa sive ratio…p. 21.

Anzi, proprio nella lettera all'Hyperaspistes, in un altro punto rispetto a quello richiamato sopra, e cioè verso la fine, si trova un'ulteriore elemento a favore dell'attribuzione, a Descartes, della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza. L'avversario aveva messo in dubbio il criterio della distinzione reale: come sapere che l'impossibiltà di concepire una cosa senza l'altra o, viceversa, la posibilità di farlo, attesti un dato oggettivo (e cioè, il fatto che si sia di fronte ad un'unica *res*, o, viceversa, a *res* realmente distinte) e non, invece, semplicemente l'imperfezione del nostro *modus concipiendi*?[45] Infatti, il Figlio non può essere concepito senza il Padre e, tuttavia, se ne distingue[46]. Inoltre, nell'uomo, come nel triangolo, l'essenza è concepita indipendentemente dall'esistenza senza che per ciò se ne distingua, se non, come insegnano i *maximi Philosophi*, per distinzione di ragione ragionata (dov'è chiaro che il discorso riguarda l'essenza attuale, non l'essenza possibile):

Cum essentiam hominis aut trianguli absque illorum existentiâ concipio, non tamen distinguitur esse [*sc.*, essentia[47]] hominis ab eius existentiâ, nisi ad summum ratione ratiocinatâ, uti docent maximi Philosophi[48].

Al che, Descartes risponderà facendo leva sulla facoltà da cui procede il *modus concipiendi*. La possibilità di concepire una cosa senza l'altra implica sì una distinzione reale, ma ad una condizione: che tale concezione provenga da una facoltà *positiva*. In caso contrario, allorché, cioè, il nostro *modus concipiendi* derivi dalla privazione di una tale facoltà, una medesima *res* viene appresa come se fossero due[49]. Questo è un po' quel che accade agli ubriachi quando, con occhi tremuli, prendono una cosa sola per due, ma anche ai filosofi con le loro distinzioni: ciò – precisa Descartes – avviene, comunque, nella determinazione dei rapporti non fra essenza ed esistenza, ché fra esse i filosofi non ammettono una distinzione maggiore di quella che si dà effettivamente, ma fra materia, forma ed accidenti all'interno di un'unica *res*, quella corporea. Una tale distinzione deriva non da una facoltà positiva, ma da un suo qualche difetto, come essi stessi possono senza difficoltà riconoscere, una volta che abbiano, più diligentemente, considerato che di tali cose, che giudicano diverse, non hanno, in realtà, idee diverse:

Si quis verò titubantibus oculis unam rem pro duabus sumat, ut ebrijs sæpe contingit; atque si quando Philosophi, non dico essentiam ab existentiâ distinguant, quia non solent aliam inter ista duo distinctionem supponere, quam revera est, sed in eodem corpore materiam, formam & varia accidentia, tanquam totidem res a se mutuo diversas concipiant, tunc facile, ex perceptionis obscuritate ac confusione, ipsam non tantùm a positiva facultate, sed etiam ab alicuius facultatis defectu oriri deprehendent, si diligentius attendentes animadvertant, se non habere plane diversas ideas eorum, quæ sic diversa esse supponunt[50].

Quanto al tema che qui interessa, e cioè i rapporti fra essenza ed esistenza, Descartes concede, dunque, tutto al suo avversario: dell'essenza (attuale) e dell'esistenza si ha ha un'unica idea. In questo, i filosofi non si sbagliano, perché non sono soliti ammettere, fra di esse, distinzione diversa da quella che realmente si dà; ossia, come aveva detto l'Hyperaspistes, essenza (attuale) ed esistenza si distinguono per *ratio ratiocinata*.

Così, Descartes asserisce, alla lettera, che *revera*, la distinzione fra essenza (attuale) ed esistenza, è di ragion ragionata; ciò, perfettamente in linea con l'opinione dei *maximi philosophi* riportata dall'Hyperaspistes. Su questo punto, Descartes è figlio dei suoi tempi.

Ciò detto, però, sembra sorgere un probema ulteriore riguardo all'essenza possibile: se questa coincide con la *res* considerata obiettivamente nell'intelletto, appare difficile, anzi impossibile, distinguere il caso di Dio da quello degli altri enti: anche l'essere obiettivo di Dio, infatti, si distingue realmente dal corrispettivo essere formale. La distinzione reale fra il concetto dell'essenza e la corrispettiva esistenza extramentale sembra, in effetti, valere per ogni *res*, ossia tanto nel caso degli enti finiti, quanto nel caso di Dio; anche l'idea di Dio, infatti, considerata nel suo essere rappresentativo si distingue realmente da Dio considerato nel suo essere formale[51].

---

[45] *X*** à Descartes*, juillet 1641: "Unicum circa claram cognitionem addo: num semper iudicare debeamus duo inter se distincta, quando unum sine alio concipere non possumus, quemadmodum etiam ais esse distincta, cum alterutrum absque alio complete concipimus. Nunquid enim modus iste concipiendi potius mentis nostrae testatur imbecillitatem, quàm ut ex illius operatione debeamus iudicare de verâ res inter distinctione?" (AT III 412, ll. 1-8).

[46] *Ibid.*: "Licet enim non possum filium absque Pater concipere, distinguitur tamen pater a filio" (ll. 8-9).

[47] Come segnalato da AT III 412, nota a.

[48] *X*** à Descartes*, juillet 1641 (AT III 412, ll. 10-13).

[49] *Descartes à X****, août 1641: "Denique, ad dignoscendum uter concipiendi modus sit imperfectior, & imbecillitatem mentis nostrae potius testetur: an ille quo *unum quid sine alio concipere non possumus, ut mentem sine corpore*? An verò ille quo *alterutrum absque alio complete concipimus*? considerandum est uter ex his duobus procedat a positivâ aliquâ facultate, cuius facultatis privatio alterius sit causa. Nam facile intelligetur realem esse mentis facultatem per quam duas res, unam absque aliâ, complete percipit; atque eiusdem facultatis privationem, ob quam duas istas res, confusè tantùm, instar unius apprehendit" (AT III 434-18-29).

[50] *Ibid.* (435, ll. 1-13).

[51] Se così non fosse, fra l'altro, ne discenderebbe che io, che ho l'idea di Dio, non sarei realmente disinto da Dio.

Emerge, insieme, la difficoltà di tenere fermo l'argomento ontologico, il quale muove certamente dall'essenza intesa come *res* considerata obiettivamente dall'intelletto ma, appunto, per contrapporre il caso dell'ente finito a quello di Dio[52].

Allorché Descartes oppone, in *Meditatio V*, nell'esplicazione della premessa minore del suo sillogismo, il caso di Dio, la cui essenza include l'esistenza necessaria, al caso della creatura, la cui essenza include solo l'esistenza possibile (nel senso in cui la possibilità si oppone alla necessità), l'essenza di cui si parla non può che essere l'essenza considerata come concetto, ossia in quanto considerata oggettivamente nell'intelletto, dunque come possibile (nel senso in cui la possibilità si oppone all'attualità); altrimenti, il sillogismo conterrebbe quattro termini (dove il termine in più sarebbe l'essenza considerata in quanto attuale). Del resto, a confermarlo, sta l'esplicazione che, della medesima premessa, si trova nelle *Primae Responsiones*, in cui Descartes istituisce la contrapposizione suddetta - in *Meditatio V* ancora espressa all'interno della terminologia della *natura* o *essentia*[53] - secondo il registro del *conceptus sive idea*: "In eorum quidem omnium, quae clare & distincte intelliguntur, conceptu sive ideâ existentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam, nisi in Deo"[54]. Lo slittamento lessicale non va sovrastimato perché, al di sotto della difformità terminologica, resta intatta l'unità del riferimento: nelle *Secundae Responsiones* Descartes identificherà esplicitamente *concetto* (obiettivo, naturalmente) e *natura* (dunque essenza)[55]; dove il contesto, ancora una volta, è quello della dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio (anche qui basata sull'affermazione che nel concetto di Dio è contenuta l'esistenza necessaria[56], in contrapposizione, giustappunto, al caso della *res* limitata, nella cui idea è contenuta solo l'esistenza possibile[57]).

Dunque, allorché Descartes istituisce l'opposizione – su cui ruota l'argomento ontologico – fra l'essenza di Dio e l'essenza dell'ente finito, è all'interno di una'accezione dell'essenza intesa come *res* esistente obiettivamente nell'intelletto che egli ragiona. Ma, appunto, secondo una tale accezione, sembra difficile tenere ferma quell'opposizione, dato che l'essenza, considerata come *res* obiettivamente nell'intelletto, si distingue *sempre* realmente dall'esistenza extramentale: sempre, ossia anche nel caso di Dio.

Una tale aporia, nondimeno, risulta solo apparente non appena si consideri che la distinzione reale fra dell'esistenza attuale dall'essenza possibile (ossia dall'essenza considerata come esistente obiettivamente nell'intelletto) differenzia certamente le creature rispetto a Dio, ma solo secondo una determinata considerazione dell'esistenza attuale: l'esistenza attuale in quanto rappresentata.

Per Descartes, infatti, si dà effettivamente una dimensione dell'esistenza in quanto rappresentata, come del resto autorevoli interpreti hanno sottolineato[58]. Il luogo, tante volte citato, delle *Septimae Responsiones*, in cui Descartes sostiene la liceità del passaggio dal *nosse* all'*esse*, specifica codesto passaggio secondo la duplice dimensione dell'esistenza e dell'essenza (natura):

---

[52] È il problema chiave di J. COTTINGHAM (a cura di), *Descartes's conversation…*, che pure insisteva sul fatto che, tanto nel colloquio con Burman, quanto nella lettera CDXVII, sia questione dell'essenza attuale (p. 95). La medesima difficoltà guida la discussione di B. D. DUTTON, *Suarezian Foundations…*, passim, senz'altro il miglior studio sull'argomento, dalle cui conclusioni, nondimeno dissento. Dutton, infatti, risolve il problema osservando che, in linea con Suárez, Descartes, che pure asserisce una distinzione di ragione fra essenza ed esistenza, può differenziare il caso di Dio da quello della creatura perché, *per astrazione*, l'essenza finita può essere considerata, come possibile, indipendentemente dall'esistenza (p. 257); soluzione inaccettabile, alla luce della caratterizzazione cartesiana dell'astrazione in termini di oscurità e confusione. Dutton, cui non sfugge il problema, è così costretto a differenziare due ordini di astrazione: l'astrazione dell'attributo essenziale dalla sostanza; l'astrazione dell'essenza dall'esistenza; nel primo caso, si ha a che fare con un concetto che è parte dell'altro, perché l'attributo è parte (metafisica) della sostanza; nel secondo no, perché l'esistenza non è parte (metafisica) dell'essenza (p. 256, nota 39). Il problema, con l'interpretazione di Dutton, è duplice: in primo luogo, nel *corpus* cartesiano non c'è traccia di una tale distinzione fra due ordini dell'astrazione; in secondo luogo, per Descartes, al contrario di quanto accade per Suárez, ogni distinzione di ragione si dà fra elementi inclusi analiticamente l'uno nell'altro (ma, su ciò, cfr., *infra*, Parte II, Cap. 2).

[53] *Meditatio V*: "Cum enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab *essentia* distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab *essentiâ* Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari. Sed tamen diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab *essentia* Dei separari, quàm ab *essentiâ* trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab ideâ montis ideam valli" (AT VII 66, ll. 2-11, corsivo mio). Cfr. anche la premessa minore stessa: "Nec minus clare & distincte intelligo ad ejus *naturam* pertinere ut semper existat, quàm id quod de aliquâ figurâ aut numero demonstro ad ejus figurae aut numeri naturam etiam pertinere" (AT VII 65, ll. 23-26, corsivo mio).

[54] *Primae Responsiones* (AT VII 116, ll. 22-25).

[55] *Secundae Responsiones*: "Idem est dicere aliquid in rei alicujus *naturâ sive conceptu* contineri, ac dicere idipsum de eâ re esse verum" (AT VII 166, ll. 23-24, corsivo mio).

[56] *Secundae Responsiones*: "Existentia necessaria in Dei *conceptu* continetur" (AT VII 166, l. 25 – 167, l. 1, corsivo mio). Il che, dunque, equivaleva a quello che Descartes, nel corso delle medesime *Secundae Responsiones*, aveva già affermato in risposta ad una pretesa, erronea, ricostruzione del proprio argomento fatta dagli obiettori: "*A tqui pertinet ad naturam Dei, quòd existat*" (AT VII 150, l. 9).

[57] *Secundae Responsiones*: "In omnis rei ideâ sive *conceptu* continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in *conceptu* rei limitatae, sed necessaria & perfecta in *conceptu* entis summe perfecti" (AT VII 166, ll. 14-18, corsivo mio).

[58] J.-L. MARION, *Sur le prisme…*, p. 186; R. PERINI, Distinctio et substantia…, p. 411.

Omnino tamen *a nosse ad esse valet consequentia*, quia plane fieri non potest, ut aliquam rem cognoscamus, nisi revera ipsa sit prout illam cognoscimus: nempe vel existens, si eam existere percipimus, vel hujus aut illius naturae, si tantùm ejus natura nobis sit nota[59].

Existere percipimus: esplicito riconoscimento di una dimensione rappresentativa dell'esistenza. Ora, è appunto in rapporto all'esistenza attuale in quanto rappresentata che si situa la differenza fra il caso degli enti finiti e quello di Dio. Non è altro che una forma articolata di questo principio a fare da premessa maggiore del sillogismo in cui si articola la prova ontologica[60], la quale, dunque, si svolge tutta all'interno della realtà obiettiva, dell'essenza e dell'esistenza.

Posta l'accezione di essenza (possibile) come *res* che esiste obiettivamente nell'intelletto, cioè, si dovrà dire che ogni essenza include l'esistenza possibile, ma una soltanto l'esistenza attuale: l'essenza di Dio. In altri termini, fra tutte le *realitates obiectivae* in possesso dell'*ego*, non ve n'è alcuna che non includa l'esistenza possibile, ma è una soltanto ad includere l'esistenza attuale: la realtà obiettiva di Dio[61].

Le essenze finite, intese come realtà obiettive, non includono l'esistenza attuale, dunque. Come per ogni ente (Dio compreso), per affermarle come esistenti le si deve percepire come esistenti (*existere percipere*);

---

[59] *Septimae Responsiones* (AT VII 520, ll. 5-9). Cfr., inoltre, *Descartes à Mersenne*, mars 1642: "Vous me mandez comme vn axiome qui vienne de moy: *que tout ce que nous conceuons clairement est ou existe*; ce qui n'est nullement de moy, mais seulement que tout ce que nous apperceuons clairement est vray, & ainsi qu'il existe, si nous apperceuons qu'il ne puisse ne pas exister; ou bien qu'il peut exister, si nous apperceuons que son essence soit possibile" (AT III 544, l. 26 – 545, l. 5).

[60] *Meditatio V*: "Ex eo solo, quòd alicujus rei ideam possim ex cogitatione meâ depromere, sequitur ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare & distincte percipio, revera ad illam pertinere" (AT VII 65, ll. 16-19); *Primae Responsiones*: "Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram & immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de eâ re cum veritate affirmari" (AT VII 115, ll. 22-25); *Secundae Responsiones*: "Quod clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, id potest de eâ re cum veritate affirmari" (AT VII 150, ll. 1-2).

[61] L'unico senso in cui, per Descartes, l'essenza può essere *sempre* pensata con evidenza indipendentemente dall'esistenza è fra l'essenza intesa come *res* considerata obiettivamente nell'intelletto e l'esistenza extramentale. Tale distinzione, infatti, vale sia per l'ente finito, sia per l'ente infinito perché, come sopra detto, anche l'essere obiettivo di Dio si distingue realmente dal corrispettivo essere formale. In conclusione, dunque, intesa l'essenza come la *res* in quanto considerata obiettivamente nell'intelletto, è in due casi che, per Descartes, essa si distingue realmente dall'esistenza: in primo luogo, allorché l'esistenza venga intesa come extramentale; in secondo luogo, allorché essa venga intesa come considerata obiettivamente nell'intelletto. Nel primo caso, si dà sempre distinzione reale; nel secondo caso, in tutti gli enti tranne che in Dio.

una tale percezione, però, nel caso degli enti finiti è *altra* da quella in cui consiste la loro essenza[62], che può essere percepita nella sua totalità senza l'esistenza.

È, dunque, tutto sul piano della realtà obiettiva – dell'essenza (possibile) e dell'esistenza - che va collocata l'affermazione avanzata da Descartes con l'Hyperaspistes, in relazione all'ente finito, esemplificato dal triangolo: "Tota eius essentia recte intelligatur, etsi nullum in rerum naturâ esse supponatur".

Una tale affermazione risulta perfettamente coerente con la distinzione di ragione fra essenza ed esistenza. Basterà intendere che il discorso di Descartes riguardi non il triangolo realmente esistente, ma il triangolo *e la sua esistenza attuale* considerati obiettivamente nell'intelletto. In effetti, nella rappresentazione del triangolo non è contenuta la rappresentazione dell'esistenza attuale; al contrario, appunto, di quanto avviene con la rappresentazione di Dio. In altri termini, nell'essenza del triangolo, ossia nel triangolo in quanto concepito obiettivamente, non è inclusa l'esistenza in quanto concepita obiettivamente, mentre nell'essenza di Dio, ossia in Dio in quanto concepito obiettivamente, è inclusa l'esistenza in quanto concepita obiettivamente.

Il discorso di Descartes è *tutto* interno alla realtà obiettiva. Vero è che nella lettera CDXVIII Descartes sostiene che la distinzione fra essenza ed esistenza, anche considerate obiettivamente, è modale; ma, appunto, esse si distinguono *quatenus sunt cogitationes*[63], ossia in quanto sono considerate come modi in senso stretto (*strictè sumendo nomen modi*). In altri termini, esse si distinguono modalmente allorché ci si mantenga sul piano dell'*idea*; ma il problema è quello di stabilirne i rapporti allorché si passa al piano dell'*ideato*.

---

[62] In conformità con quanto premesso sino ad ora, si intenda: essenza possibile, ché la percezione dell'essenza attuale non è altra quella dell'esistenza attuale, come la lettera all'Hyperaspistes chiarisce senz'altro (AT III 435, l. 12). Solo così si evita di incorrere in un'aporia ulteriore, inevitabile alla luce del principio cartesiano per cui tutto ciò che è percepito con chiarezza e distinzione è vero: posto, infatti, che la realtà riproduce quei contenuti mentali percepiti con evidenza, sembra necessario ammettere che, se io percepisco con evidenza (in ordine alla mia percezione) l'essenza dell'ente finito indipendentemente dall'esistenza distinta, essa debba esserne in effetti (in ordine alla verità della cosa) realmente distinta. Una tale obiezione, tuttavia, viene meno non appena si consideri che l'essenza finita, intesa come res esistente obiettivamente nell'intelletto, è solo l'essenza possibile: la quale si distingue senz'altro realmente dall'esistenza attuale anche in ordine alla verità della cosa. Invece, la distinzione di ragione fra essenza ed esistenza vale, per Descartes, in riferimento all'essenza attuale, la cui rappresentazione non è distinta da quella dell'esistenza (attuale): l'essenza attuale è la " res " esistente in quanto concepita obiettivamente nell'intelletto fatta astrazione dall'esistenza.

[63] *Descartes a* ***, 1645 ou 1646: "Cum cogito essentiam trianguli, & existentiam eiusdem trianguli, duae istae cogitationes, quatenus sunt cogitationes, etiam objectivae sumptae, modaliter differunt, strictè sumendo nomen modi" (AT VII 350, ll. 4-7).

APPENDICE IV

APPUNTI SULLE POLEMICHE OLANDESI

Ammesso e non concesso – scriveva Wittich, nel 1653, nelle *Dissertationes Duae* – che Descartes abbia affermato l'infinità del mondo, non per questo essa si confonderebbe con l'infinità divina: quest'ultima sarebbe, comunque, *di altro genere* rispetto all'infinità del mondo[1]. Infatti, l'infinità di Dio è un'infinità nelle perfezione, mentre l'infinità del mondo è un'infinità nell'estensione:

Illa est perfectionis, quâ significatur Deum habere omnimodam perfectionem, majoremque quam ulla creatura cogitatione sua comprehendere possit, haec extensionis, quae nullo modo in Deum cadit[2].

Wittich scriveva contro Revius che, nella *Statera*, si era scagliato con forza contro la pretesa, avanzata da Descartes, di riservare l'infinità a Dio solo[3]. L'argomento avanzato da Wittich (che è quello utilizzato da Descartes con More, dove pure Descartes concedeva l'infinità del mondo) non avrebbe, comunque, avuto vita facile. La critica che, subito, venne mossa contro di esso è che, in tal modo, si andava a confondere due attributi divini ben differenti l'uno dall'altro. Così formulava la sua opposizione a Wittich nella *Veritas et Authoritas Sacra* Jacob Du Bois[4]:

Sed & hic vel inscitiam vel novaturiens ingenium prodis, cum Dei *infinitatem*, seu *immensitatem*, cunfundis cum *perfectione*; Infinitus quidem Deus est perfectione in omnibus attributis suis, sed quid Theologorum Reformatorum illis vocibus simpliciter positis *perfectionem* intellexit ?[5].

Wittich non lasciò la questione sotto silenzio. Nel 1659, nel capitolo quattordicesimo del *Consensus Veritatis*, egli ribadiva contro Revius l'opposizione tra l'infinità di Dio, che esclude limiti nella perfezione degli attributi divini, e l'eventuale infinità, nell'estensione, del mondo:

Infinitas proprietas Dei est, sed non quocunque sensu vocem illam accipias, verum infinitas, quae denotat tot & tantas Dei perfectiones, ut ulli earum limites sint vel esse possint. At Infinitas si mundo tribuatur, non designat infinitatem perfectionis, sed extensionis, quae an detur, nec ne, non definio, sed si detur, an convertat mundum in Deum, quod nego[6].

Contro Du Bois, Wittich rilevava come tutti i teologi fossero d'accordo nell'esplicare l'infinità divina attraverso la totalità dei suoi attributi, *ossia delle sue perfezioni*:

Infinitas Dei per omnia attributa, quae sunt ejus perfectiones sese extendit fatentibus Theologis[7].

Undici anni dopo, usciva a Groninga il *De Abusu* di Desmarets. Questi, in passato, era stato, come noto, assai vicino a Descartes[8]; ed anche il *De Abusu*, più che rivolto contro Descartes, la cui filosofia è, anzi, su più punti preferita a quella recepta, intendeva denunciare piuttosto l'infedeltà di un Wittich e di altri teologi cartesiani al pensiero del maestro[9]. Proprio Wittich e i cartesiani olandesi sono gli obiettivi diretti della condanna, sancita da Desmarets, dell'identità fra infinità e perfezione. Per Desmarets, la distinzione fra infinito nella perfezione ed infinito nell'estensione è indegna di uomini che si richiamano alla chiarezza ed alla distinzione:

---

[1] C. WITTICH, *Dissertationes Duae...*: "Posito mundum esse simpliciter extensione suâ infinitum, quod tamen nullibi dicit Cartesius, an inde sequretur esse Deum ? Minime verò. Infinitas enim quae Deo tribuitur, planè est alterius generis, quàm infinitas mundi" (pp. 144-145).

[2] *Ibid.* (p. 145). Anzi, precisava Wittich, l'infinità nell'estensione contrasta con l'infinità divina, implicando la divisibilità: "Imò priorem evertit. Qod enim extensum, etsi esset in infinitum extensum, nihilominus habet partes extra partes, est divisibile &c. Quod quam alienum sit à Dei infinita perfectione, quilibet videt. Itaque tantum abest, ut per infinitam extensionem tribuatur mundo infinita perfectio, ut è contrario infinita extensio eo ipso, quia extensio multiplicem imperfectionem ponat" (*Ibid.*).

[3] J. REVIUS, *Statera Philosophiae Cartesianae…*: "Atque haec quidem talia sunt, ut licet *nomen infiniti* soli Deo se reservare dicat Cartesius, rem ipsam tamen revera etiam in mundum transfundisse convincatur" (p. 86).

[4] Il quale, naturalmente, dal canto suo, insisteva su come Descartes avesse effettivamente asserito l'infinità del mondo non negativamente, bensì positivamente: "Neque negativè loquitur Cartesius, quod mundi fines non cognoscimus; sed affirmativè, quod *cognoscimus substantiae corporae universitatem nullos extensionis suae fines habere*…Noto autem est eum à rei cognitione passim argumentare ad ejusdem veritatem" (J. DU BOIS, *Veritas et Authoritas Sacra…*, p. 226).

[5] *Ibid.*, p. 228.

[6] C. WITTICH, *Consensus veritatis…*, Caput XIV (p. 168).

[7] *Ibid.*, p. 171.

[8] J. BOHATEC, *Die cartesianische Scholastik ...*, p. 47.

[9] Come sottolineava, in polemica proprio con Bohatec, P. DIBON, *Regards…*, p. 353.

Illa distinctio inter *infinitum perfectione & extensione*, est hic ineptissima, & planè indigna istorum hominum claris & distinctis perceptionibus[10].

Per Desmartes, se il mondo fosse infinito in estensione, allora lo sarebbe anche nella perfezione:

Si mundus esset actu infinitus extensione, esset quoque talis perfectione; quia ejus perfectioni & amplitudini nihil addi potest, nequidem ab ipso Deo[11].

Per Desmartes, i cartesiani, che pure tanto si sforzano di opporsi alla scolastica aristotelica, finiscono per spiegarsi nel loro stesso modo, come gesuiti:

Adhaec isti homines, qui tantopere in speciem aversantur terminos Scholasticos & Philosophiae Peripateticae, tamen descendunt ad Philistaeos, ut suos vomeres acuant, & triturant cum juvenca Jesuitarum, ubi se aliter nequeunt explicare[12].

Come conciliare, però, una tale accusa nei confronti di Descartes, colpevole di non aver compreso che, se il mondo fosse infinito nell'estensione, lo sarebbe anche nella perfezione, con l'altra, che pure Desmarets muoveva contro il filosofo francese, di avere confuso i limiti del mondo[13]? Petrus ab Andlo non esitò a rilevare la contraddizione latente, su questo punto, nel *De A busu*:

Tandem etiam ut ineptissimam *rejicit distinctionem inter infinitum perfectione & extensione*, cum tamen antea Cartesium accusaverat inconsiderantiae, quod eam non satis observasset. Haec mentis compositis, an vero delirantis verba sint, nemo facile dixerit[14].

Contro Desmarets, naturalmente, si mosse anche Wittich, nella *Theologia Pacifica*.[15] Vano è lo sforzo, avanzato da Desmarets, di rigettare l'identificazione fra infinità e perfezione, poiché nessun'altra *ratio* può spiegare l'infinità di Dio:

Si autem neget forte, Infinitatem Dei positive consideratam esse summam Dei perfectionem, intelligere cupio, quâ aliâ ratione positive velit Dei Infinitatem explicare? Cum tamen revera vox illa Infinitus, ponens negatione negationis, hoc est, negationem finium, aliquid positivum inferat[16].

È brano notevole, questo della *Theologia Pacifica*, in due sensi: da un lato perché, nell'utilizzazione di quel termine tecnico, *ratio*, mostra che la caratterizzazione dell'infinità divina secondo la perfezione è un'identificazione sul piano formale, nel senso che la perfezione, appunto, costituisce la ragione formale dell'infinità di Dio; dall'altro lato, anche, perché il modo in cui codesta *ratio* viene intesa resta, comunque, ancora tradizionale, esplicata com'è in ternimi di *negatio negationis*. L'infinità divina è identica ad un positivo, la perfezione, in quanto è data dalla negazione di una negazione: che è quel che Descartes aveva esplicitamente negato, in un modo che più forte sarebbe stato difficile pensare, nella lettera all'Hyperaspistes[17].

L'identità fra infinità e perfezione sarà ribadita da Franciscus Burman nella *Synopsis*:

Cum hac infinitate Dei ferè coincidit ejus *perfectio*, quae summa est, ac Deo absolutè convenit; cum nihil perfectionis absolutae, sive realitatis, ipsi desit. Unde & idea Dei ipsum nobis tanquam ens perfectissimum repraesentat[18].

Contro Burman, nonché contro Wittich, si schiererà con forza Mastricht, nella *Gangrena*:

Non agnoscere eos [*sc.*, i cartesiani] satis ingenue infinitatem essentiae divinae, dico tum è Cl: D. Burmanno itidem Cartesiano Theologo…tum è Clariss. Wittichio[19].

---

[10] S. DESMARETS, *De A busu Pilosophiae Cartesianae...*, LXVI (p. 45).

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*, LXII: "Accurati Philosophi non erat, *limites* quos Deo abrogat, conferre cum limitibus de quibus dubitat sitne mundo tribuendi, necne: Nam limites qui Deo abrogantur, sunt utique limites perfectionis, virtutis & potentiae; at in limites mundi dum inquiritur, intelliguntur limites extensionis, alterius planè ordinis & naturae" (pp. 40-41).

[14] PETRUS AB ANDLO, *Specimen Confutationis…*, p. 26.

[15] Per la cronologia della discussione fra Desmarets e Wittich cfr. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza...*, nota 16 di pp. 59-60.

[16] C. WITTICH, *Theologia Pacifica…*, CXCVI, p. 167.

[17] D'altro canto, Wittich sostiene pure – non vedo quanto coerentemente - che è il finito ad essere concepito per comparazione all'infinito: C. WITTICH, *Theologia Pacifica Defensa…*, Caput VIII, 109: "Imperfectio autem semper concipienda est comparatè ad Deum, quia vocabulum ipsum *imperfectio* talem comparationem infert; prior in nobis idea Entis summè perfecti, quàm imperfecti, quod nonnisi comparatè ad illam summam perfectionem tanquam imperfectum potest intelligi" (p. 143); nello stesso luogo, Wittich ribadiva l'identficazione dell'infinità alla perfezione.

[18] F. BURMANN, *Synopsis Theologiae…*Lib. I, locus 2, cap. 18, 4 (p. 107).

[19] P. Van MASTRICHT, *Novitatum Cartesianarum Gangrena…*, Sectio post., cap. XV, 4 (p. 327).

A Mastricht, peraltro, si deve anche una notevole *Theoretico-Pratica Theologia*[20], dove egli, mentre richiamava con particolare cura la distinzione, operata dai cartesiani, fra infinità nella perfezione ed infinità nella grandezza[21], osservava pure come i medesimi cartesiani avessero posto l'infinità divina nel pensiero[22].

In effetti, anche questo esito va registrato, nel cartesianismo olandese: non solo la riconduzione al pensiero dell'essenza divina[23], con tutto ciò che ne seguiva[24], ma anche una definizione unificata dell'essenza divina, secondo i due attributi della *cogitatio* e della *perfectio*, confluenti nella nominazione di Dio come *perfectissima cogitatio*[25].

---

[20] Già ricordata da C. L. THIJSSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme…*, p. 450.

[21] P. VAN MASTRICHT, *Theoretico-Practica Theologia…*, Lib. II, c. 9, 7 (p. 119 col. 1).

[22] *Ibid.*, 8 (p. 119 col. 2).

[23] Cfr., naturalmente, C. WITTICH, *Theologia Pacifica*, Caput XV, § 207: "Cum Deus sit mens sive substantia cogitans…" (p. 177), ma anche, ad esempio, A. HEIDANUS, *Corpus Theologiae Christianae…*, Tomus I, locus 2 (I, p. 68). *Contra*, P. van MASTRICHT, Sectio post., cap. VI, 6 (pp. 233-234); J. A. OSIANDER, *Collegium Considerationum…*, Caput IV, th. 2 (pp. 63-68). Non c'è dubbio che sia stato Descartes medesimo ad indurre una tale lettura, soprattutto in base a *Principia Philosophiae*, I, § 54: "Habere possumus ideam claram & distinctam substantiae cogitantis increatae & independentis, *id est Dei*" (AT VIII-1 26, ll. 1-3, corsivo mio). Essa resta comunque problematica, e non stupisce che sia stata, di recente, fermamente respinta, da J.-L. MARION, *Sur le prisme…*, pp. 106-109. Sulla questione, comunque, cfr. A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis…*, pp. 241-245.

[24] Quanto, anzitutto, all'interpretazione degli altri attributi. Un caso emblematico è quello dell'onnipresenza, intesa *ratione potentiae*, proprio a motivo dell'identificazione dell'essenza di Dio al pensiero: cfr. C. WITTICH, *Theologia Pacifica*, Caput XV, § 207: "Cum Deus sit mens sive substantia cogitans infinita, atque hoc respectu spatio non indigeat, cùm existerit quoque, antequam vel corpus vel spatium esset, improprie dicitur esse in Ubi repletivo, quâtenus scilicet nullum est Ubi, in quo non operetur" (p. 177); donde le reazioni, su questo punto degli anticartesiani, fra cui, G. DE VRIES, *Exercitatio expendens consectaria ideae, quâ absolvitur mens humana sola cogitatione*, § 5 (in *Exercitationes Rationales…*, p. 408); P. van MASTRICHT, *Novitatum Cartesianarum Gangrena…*, Sectio post., Caput VI, n. 7 (p. 235).

[25] Così come si trova, alla lettera, in R. ANDALA, *Syntagma Theologico...*, Theologia Naturalis, Pars II, c. 1 (pp. 49-55). "Perfectissima cogitatio" va considerato equivalente a "infinita cogitatio", poiché per Andala l'infinità di Dio coincide con la perfezione (*Ibid.*, Pars II, Caput 5, n. 3, p. 66). Sotto la penna del medesimo autore si trova, nel *Cartesius verus spinozismi…*, Pars I, n. 36, quanto segue: "…Clara & distincta idea veri Dei, *Mentis perfectissimae…*" (p. 37, corsivo mio). Naturalmente i seguaci di Descartes, identificando l'essenza di Dio al pensiero, specificavano spesso tale definizione sottolineando la differenza fra la mente umana e quella divina. Fra i cartesiani francesi, cfr., ad esempio, P.-S. REGIS, *Cours entier de Philosophie…*, Metaphysique, Libre Premier, Partie I, Chap. VII: "Je scay par experience que je ne puis connoître que deux substance, scavoir le corps & l'esprit: je suis donc obligé de reconnoître que la nature de l'Estre parfait consiste dans l'une ou dans l'autre. Or je ne puis pas dire qu'elle consiste dans la substance étendue, parce qe je scay que cette

substance est essentiellement imparfaite, je dois donc conclure qu'elle consiste dans la substance qui pense. Mais elle ne consiste pas dans une substance qui pense semblable à celle qui constitue ma nature; parce que je scay par experience que la substance qui pense qui constitue ma nature, est imparfaite & dependante; elle consiste donc dans une substance qui pense superieure à la mienne, scavoir dans une substance qui pense parfaitement, laquelle je nomme *Dieu*' (I, p. 85). Un altro esempio è P. POIRET, *Cogitationum Rationalium*..., Liber II, c. 5, n. 1 (pp. 201-203).

PARTE II

UNITAS, SIMPLICITAS, SIVE INSEPARABILITAS

È nel corso della seconda dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio che Descartes introduce per la prima volta, nel corso delle *Meditationes*, l'attributo dell'unità[1]. Si tratta di un'introduzione essenziale: senza di essa, l'io e, insieme, l'idea di Dio di cui egli è in possesso potrebbe essere prodotto dal concorso di una pluralità di cause parziali, ognuna delle quali singolarmente efficiente le singole perfezioni contenute in quell'idea; ma, appunto, il riconoscimento dell'unità come *una ex praecipuis perfectionibus* (AT VII 50, ll. 18-19) intese in quella medesima idea garantisce che solo Dio possa esserne la causa.

A questa centralità teorica si affianca un'indubbia persistenza diacronica. Le lettere del 6 e del 27 maggio 1630 già chiamavano in causa l'unità di Dio, consegnandogli peraltro una funzione teoricamente rilevante, quale fondamento della teoria, annunciata il precedente 15 aprile, della dipendenza da Dio delle verità eterne[2]. Anche dopo le *Meditationes*, nel 1644, nel corso dell'altra grande esposizione della metafisica cartesiana, e cioè la prima parte dei *Principia Philosophiae*, Descartes insisterà, nel § 23, sull'assoluta semplicità delle operazioni di Dio[3], ribadita, nello stesso anno, nella lettera a Denis Mesland del 4 maggio[4]. Pure gli ultimi scritti ripresentano questo tema: non solo, come ovvio, il colloquio con Burman, a commento di quel luogo dei *Principia*[5], ma anche la lettera a More del 15 aprile 1649: "Cùm autem in Deo potentia & essentia non distinguantur…"[6].

Di per sé, la tesi dell'unità di Dio era del tutto tradizionale: quando Suárez, nel trattato sul *De Divina Substantia*, apriva la questione sulla distinzione degli attributi, egli definiva come "extra controversiam" la negazione di una distinzione reale fra di essi e fra essi e l'essenza divina[7]; e, nel 1637, nella disputa, *De Unica et simplicissima Dei Essentia*, Voezio osservava come la negazione, in Dio, di ogni molteplicità è tesi che accomuna gli scotisti ai tomisti, pur distanti fra loro nell'asserzione gli uni di una distinzione formale, gli altri di una distinzione razionale[8].

Almeno una volta, del resto, nel ribadire l'unità fra le operazioni di Dio, persino Descartes, tanto avaro, in genere, nelle citazioni di altri autori, si richiamerà ad una fonte classica: e cioè ad Agostino, con Mesland[9].

Quel che stupisce, però, è che una tale persistenza diacronica, nel *corpus* cartesiano, riguardi non, semplicemente, l'affermazione, del tutto ovvia, di per sé, dell'unità di Dio, ma quella particolare configurazione, certo non ortodossa, almeno rispetto all'impostazione prevalente, che tale asserzione assumeva già nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630. Qui, infatti, Descartes non si limitava ad asserire che, in Dio, volere, intendere e creare (ossia: operazioni immanenti e transeunti) costituiscono un'unità reale, ma aggiungeva che, fra di esse, non si dà alcuna successione *ne quidem ratione*[10].

Con ciò, Descartes andava oltre quanto asserito nella lettera del 6 maggio, dove egli aveva dedotto la teoria della creazione delle verità eterne dall'unità delle operazioni di Dio, senza, tuttavia, caratterizzare esplicitamente questa unità nel senso di un'assenza di successione anche dal punto di vista della ragione (*ne quidem ratione*)[11]; mentre è proprio quest'ultima specificazione a scandire il senso propriamente cartesiano dell'unità di Dio; un senso che appare certo distante dall'ortodossia agostiniana che Descartes tenterà di poi avocare a sé con Mesland.

È proprio in questo senso, però, che dodici anni dopo le lettere del '30, nelle *Sextae Responsiones*, Descartes si esprimerà ancora, e sempre nell'intento di enuncleare un fondamento teorico alla teoria della creazione delle verità eterne. La *ratio* della libertà divina è irriducibile a quella dell'uomo, caratterizzata da un'indifferenza che impone di negare che, in Dio, l'intelletto preceda la volontà non solo nel tempo (*prioritas temporis*), ma anche logicamente (*prioritas ratione*)[12].

Non di una generica teorizzazione dell'unità di Dio, dunque, ma della caratterizzazione di tale unità nel senso della negazione di una successione di ragione (fra le operazioni divine) il *corpus* cartesiano attesta, dunque, la persistenza diacronica, almeno dal 1630 al 1641, quando, con le *Meditationes*, prende forma,

---

[1] *Meditatio III* (AT VII 50, ll. 16-24).

[2] *Descartes à Mersenne*, 6 mai 1630 (AT I 149, ll. 21-30); *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630 (AT I 152, l. 26 – 153, l. 3).

[3] *Principia Philosophiae*, I, § 23: "Neque hoc ipsum ut nos, per operationes quodammodo distinctas, sed ita ut, per unicam, semperque eandem & simplicissimam actionem, omnia simul intelligat, velit & operetur" (AT VIII-1 14, ll. 3-6). Nulla, invece, nell'altra esposizione pubblica della metafisica cartesiana che è il *Discours de la méthode*.

[4] *Descartes à Mesland*, 2 mai 1644 (AT IV 119, ll. 6-9).

[5] *Descartes et Burman*: "Quidquid in Deo est, non est realiter diversum a Deo ipso, imo est ipso Dei" (AT V 166).

[6] *Descartes à More*, 15 avril, 1649 (AT V 343, ll. 18-19).

[7] F. SUAREZ, *Tractatus de Divina Substantia*, Lib. I, cap. 10, n. 1 (*Opera Omnia* I, p. 31 col. 1).

[8] G. VOETIUS, *De Unica et simplicissima Dei Essentia. Resp. Iohanne Almeloveen, Ultrajectino, Ad diem 10. Iunii 1637* (in *Selectarum Disputationum*…, I, p. 233).

[9] *Descartes a Mesland*, 2 mai 1644 (AT IV 119, ll. 12-14).

[10] *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630, AT I 152, 27 - 153, 3.

[11] Cfr. *Descartes a Mersenne*, 6 mai 1630 (AT I 149, 24-30).

[12] *Sextae Responsiones*, AT VII 431, 26 – 432, 9.

arricchito dallo scambio con gli obiettori, il progetto di quel trattato di metafisica annunciato nel luglio del '29 a Gibieuf[13].

Se una tale persistenza diacronica è fuori discussione, più problematica, però, risulta la determinazione del significato teorico di codesta dottrina, a partire dal nesso con la teoria della creazione delle verità eterne, per la cui costituzione solo una parte degli interpreti ritiene essenziale[14]. È chiaro, comunque, che la ricostruzione della funzione teorica presuppone la risoluzione della questione relativa al suo significato intrinseco; questione aggravata, però, dal fatto che, su questo punto, il testo cartesiano è afflitto da un'innegabile reticenza; donde la divergenza, da parte degli interpreti, sulla corretta determinazione della dottrina cartesiana.

Come su molte altre questioni di critica cartesiana, anche qui il dibattito fu aperto, nel 1913, da *La liberté chez Descartes et la théologie*, di Étienne Gilson, dove si interpretava la negazione di una successione razionale tra le operazioni divine nel senso della negazione di una distinzione di ragione. Ad opporsi fu, subito, il 19 marzo 1914, durante la *Séance* della "Societé française de Philosophie", Maurice De Wulf, secondo il quale la tesi di Gilson sarebbe stata viziata da un'indebita omologazione: la negazione, esplicitamente operata da parte di Descartes, di una successione di ragione tra le operazioni divine, non ha, infatti, nulla a che fare con la negazione di una loro distinzione[15]. Nella stessa sede, Gilson replicò osservando come Descartes impostasse il discorso sulla successione appunto per contestare le pericolose conseguenze della distinzione e come nessun testo potesse confermare la situazione teorica, quand'anche questa fosse stata pensabile, di una distinzione senza successione[16]. È a questo punto[17] che si inseriscono gli interventi di Jean Laporte: il primo, *La finalité chez Descartes*, pubblicato nel 1928, si limitava, sul problema che qui interessa, ad accettare le critiche di De Wulf[18]; il secondo, *La libertè selon Descartes*, pubblicato nel 1937, si caratterizzava, invece, per lo sforzo di chiarire che cosa mai potesse significare la nozione di una distinzione senza successione tra gli attributi divini; e ne concludeva, anche sulla base di un passo delle *Primae Responsiones* su cui dovrò ritornare, che la distinzione è condizione necesssaria per una conoscenza chiara e distinta degli attributi divini, provvisoria solo rispetto all'abbandono sovrarazionale al mistero di Dio[19].

Il punto forte dell'interpretazione di De Wulf e di Laporte era, sicuramente, l'insistenza sulla pluralità degli attributi divini. In effetti, tale pluralità costituisce il punto di partenza della dottrina di Dio di *Meditatio III*, che Descartes programma come un'esercizio di attenzione (*diligenter attendere*) a tutto quanto (*omnia*) contenuto nell'idea di Dio, e cioè ad i suoi attributi[20].

Senz'altro a ragione, dunque, Gassendi connetterà la tesi cartesiana della semplicità di Dio alle due enumerazioni degli attributi divini che compaiono in *Meditatio III*: le perfezioni di cui Descartes afferma l'inseparabilità nel brano sull'*unitas*, quasi al termine della seconda dimostrazione dell'esistenza di Dio, non sono altro che gli attributi enumerati nella preparazione della prima dimostrazione[21].

Certo, tutto il problema è di cogliere le modalità in cui il programma cartesiano si attua, dal suo passo immediatamente successivo, che è l'isolamento di un singolo attributo di Dio, l'infinità[22], al suo gradino finale, che è quella chiusura così poco cartesiana[23], almeno in apparenza, di *Meditatio III*[24], in cui, ancora, ritorna il tema della pluralità.

In ogni caso, era anche in un mancato confronto con questo dato testuale, e cioè la pluralità degli attributi divini annunciata da Descartes in *Meditatio III*, che risiedeva il punto debole dell'interpretazione di Gilson, certo troppo sbilanciata, come i successivi orientamenti della letteratura critica hanno messo in luce, a vedere nella metafisica delle *Meditationes* un retaggio, strategicamente disposto, della teologia medievale; in esse, infatti, è il tradizionale attributo dell'incomprensibilità a disimpegnare la funzione fondativa della fisica antifinalistica, che le lettere del '30 avevano consegnato all'unità fra intelletto e volontà.

---

[13] *Descartes au P. Gibieuf*, 18 juillet 1629 (AT I 17, ll. 6-18).

[14] E cioè, anzitutto, da É. GILSON, *La liberté*..., pp. 57 ss., subito seguito da A. B. GIBSON, *The Eternal Verities*..., pp. 41-42; Idem, *The Philosophy of Descartes*..., p. 278. Successivamente, tra gli altri, cfr. anche J. COLLINS, *Descartes' Philosophy*..., p. 48; H. FRANKFURT, *Descartes on the Creation*..., pp. 40-41; J.-L. MARION, *Sur la théologie*..., pp. 282-285. La tesi contraria è sostenuta, fra gli altri, da M. WILSON, *Descartes*..., p. 121; J. SECADA, *Cartesian Metaphysics*..., p. 60.

[15] M. DE WULFF, *Séance*..., pp. 222-223.

[16] E. GILSON, *Séance*..., cit., p. 226.

[17] Nel frattempo, peraltro, sosteneva che non andassero prese sul serio le affermazioni di Descartes sull'indistinzione degli attributi, A. KOYRÉ, *Essai sur l'idée*..., pp. 42-43. Una posizione analoga, oggi, è quella di S. MENN, *Descartes and Augustine*..., p. 348.

[18] J. LAPORTE, *La finalité*..., p. 372, n. 2.

[19] J. LAPORTE, *La libertè*..., pp. 104-118. La tesi di una distinzione senza successione ritorna, oggi, in R. PERINI, *La metafisica cartesiana*..., p. 86, che stranamente si richiama a Gouhier (pp. 86-87, nota 18 di p. 86), avversario, invece, contro Laporte, della tesi di una distinzione senza succesione (su cui cfr. *infra*).

[20] *Meditatio III* (AT VII 45, ll. 11-16).

[21] P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica*, Contra Medit. III, Dubit. X, Inst. 3 (p. 377). Su ciò, cfr., infra, Parte II, Cap. 3.

[22] Anzi di codesto attributo assieme alla sostanza: *Substantia infinita* (*Meditatio III*, AT VII 45, l. 21).

[23] Per l'impiego dei verbi: "Intueri, Admirari, Adorare" (*Meditatio III*, AT VII 52, ll. 15-16).

[24] *Meditatio III*: "Ejus attributa" (AT VII 52, l. 13).

Dunque, il problema della determinazione del significato della tesi della negazione della successione razionale tra gli attributi divini si rivela, infine, non isolabile da una questione ulteriore: quella della sua compatibilità con la pluralità degli attributi stessi, riconosciuta da Descartes nelle *Meditationes*; questione che si complica perché in quest'opera la tesi dell'indistinzione razionale degli attributi neppure sembra comparire. Così, è come se la determinazione dell'unità di Dio mediante la negazione di una successione di ragione tra le sue operazioni resti elemento comunque estrinseco rispetto alle *Meditationes*, quand'anche si rivelasse compatibile col dato da esse emergente, e cioè la pluralità degli attributi.

Anche come risposta a questo problema vanno lette le pagine dedicate alla teodicea cartesiana, nel 1962, da *La pensée métaphysique de Descartes* di Henri Gouhier: questi riabilitava completamente, di contro a De Wulf ed a Laporte, l'interpretazione gilsoniana del *ne quidem ratione*, ma cercando di collegarlo strettamente alla teodicea delle *Meditationes*, qualificabile come una "inversion métaphysique" comandata dalla tesi dell'idea chiara e distinta di Dio[25].

Neppure Gouhier, tuttavia, poneva il problema di come la negazione di una distinzione di ragione tra gli attributi divini fosse compatibile con la pluralità. In questo senso, quello che ho definito come il punto forte dell'interpretazione di Laporte è, insieme, ciò che ne costituisce l'attualità: poiché uno dei nodo centrali delle discussioni della critica contemporanea sugli attributi di Dio in Descartes, metamorfosi delle riflessioni dei secondi obiettori[26] prima, e di Leibniz poi[27], e cioè il problema della compatibilità[28] è pensabile solo sulla base del riconoscimento di fondo di una loro pluralità; pluralità che è poi il dato che le *Meditationes*, come si è visto, forniscono senz'altro, a prescindere poi, dalla questione se quest'opera si presenti, al proposito, anche

---

[25] H. GOUHIER, *La pensée métaphysique...*, pp. 221-232. Successivamente, gli interpreti sono stati generalmente concordi nell'attribuzione a Descartes della negazione di una *distinzione* di ragione fra gli attributi: cfr., fra gli altri, J. MARITAIN, *Le songe...*, p. 225; T. J. CRONIN, *Objective Being...*, p. 59; p. 242, nota 77; B. K. ROME, *Created Truths...*, pp. 76-77; J.-L. MARION, Sur la *théologie...*, pp. 283-284; P. FONTAN, *Une certaine idée...*, p. 359. A Gilson, peraltro, si richiamò subito J. PAULUS, *Henri de Gand...*, p. 117, nota 4.

[26] In riferimento alla prova *a priori*: cfr. *Secundae Responsiones* (AT VII 127, ll. 12-21). Descartes risponderà appoggiandosi sulla nota della chiarezza e distinzione dell'idea di Dio (*Secundae Responsiones*, AT VII 152, ll. 5-22); almeno da questo particolare punto di vista, dunque, il riferimento alla chiarezza e distinzione dell'inclusione dell'esistenza nell'essenza di Dio è essenziale all'argomento ontologico cartesiano, come rilevava R. IMLAY, *Descartes a priori proof...*, p. 117.

[27] La nozione di ente perfettissimo, soggetta all'obiezione di poter non essere possibile, è per Leibniz non solo quella della prova *a priori*, ma anche quella della prova *a posteriori*: "Cet argument a ce defaut, commun avec le predecent, qu'il suppose qu'il y a en nous un telle idée, c'est à dire, que Dieu est possible" (G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement*, Livre. IV, Chap. 10, in *Philosophischen Schriften*, V, p. 419).

[28] Negata, in modi diversi, da E. CURLEY, *Descartes against...*, pp. 167-169; J.- L. MARION, *Sur le prisme...*, pp. 257 ss.; affermata, di contro, da P. CLAYTON, *Descartes and Infinite Perfection...*, passim (la medesima tesi, ora, in Idem, *Das Gottesproblem...*, pp. 43-101); K. P. WINKLER, *Descartes and the Names...*, passim (limitatamente agli attributi di infinito e perfetto). J.-M. BEYSSADE, *Descarte su fil...*, pp. 156 ss.

come una trattazione sistematica[29]. Un dato che Descartes continuertà a ripetere sino alla fine della sua vita "Multa in Deo sunt attributa"[30].

[29] Che è quel che negava già O. HAMELIN, *Le système...*, p. 217. Un approccio comletamente differente è quello di J.-L. MARION, *Sur le prisme...*: "Aussi bien, les Meditationes entreprennent une enquête "de singulis Dei attributis"...Nous proponons de tenter de lire la discussion cartèsienne des attributs de Dieu comme une répétition métaphysique du traité théologique des noms divins" (p. 219; risp., p. 221). Ma cfr. già J.-L. MARION, *L'idole...*, tr. it., p. 22).

[30] *Notae in programma quoddam* (AT VIII-2 348, l. 24).

CAPITOLO I

OMNIA ATTRIBUTA SUNT DE ESSENTIA DEI ET DE ESSENTIA SINGULORUM

§ 1. Prologo: da Torres a Suárez

Accingendosi, nella quarta delle sue *Controversiae Theologicae inter S. Thomam & Scotum*, ad affrontare il problema della distinzione fra gli attributi divini, lo scotista Johannis de Rada si richiamava proprio all'autorità principe dello schieramento avversario, Tommaso d'Aquino, per sottolineare l'importanza della questione:

Quaestionem istam celeberrimam quasi in mearum disputationum principio collocandum censui: quia, ut ait D. Thom…est tanti momenti, ut ex ea pendeat perfecta intelligentia eorum, quae in primo sententiarum tractantur. Et profectò ad intelligendas multas Doctoris subtilis opiniones à nobis in hoc opere discutiendas perutilis est, ac perquam necessaria[1].

Ex hoc pendet fere totus intellectus eorum quae in I libro dicuntur:[2]: così, in effetti, diceva Tommaso, in quel luogo del commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo, cui si richiamava Rada.

Però, nell'opera che, di lì a poco, si sarebbe sostituita proprio alle *Sententiae* di Pietro Lombardo, come testo di insegnamento nell università, e cioè la *Summa Theologiae*, Tommaso non aveva premesso, nella trattazione dei singoli attributi, una questione apposita: né fra la dimostrazione dell'esistenza di Dio e la determinazione della sua essenza, né nel corso di questa. Accade così che, per integrare questa carenza del testo tomista, i commentatori cinque-seicenteschi debbano comunque presentare, in addizione allo schema della *Summa*, una sezione apposita dedicata alla questione della distinzione:

Quandoquidem D. Thomas non tractet ex proposito de perfectionibus, aut attributis divini in genere, multaeque circa ea occurrant Quaestiones, explicatu & scitu dignae, hinc priùsquàm ad illa in particulari determinanda veniamus, opere-praetium fuerit, quaedam in communi de istis Dubia praemittere, & explicare[3].

Le parole di Wiggers denunciano l'importanza che il problema della distinzione ha all'interno dei trattati di teologia, quale necessaria condizione preliminare alla discussione sugli attributi divini considerati in particolare. La necessità di una tale funzione propedeutica era ribadita con forza, nel 1644, nella dogmatica di Petau:

In attributis proprietatibusque divinis, quae more intelligendi nostro ad essentiam adiungimus, nihil contemplationi nostrae prius occurrit, quàm eorum & inter se, & ab natura ipsa distinctio[4].

Questa rilevanza del tutto peculiare assunta in ambito teologico dal problema della distinzione fra gli attributi non deve, tuttavia, far pensare ad una sua assenza nei trattati di filosofia.

Nelle *Metaphysicae Disputationes* di Suárez, il caso degli attributi divini costituisce il paradigma della distinzione di ragione che, non appena definita, è subito esemplificata su Dio[5]; atteggiamento, del resto, assai comune, all'epoca[6].

Per Suárez, la distinzione di ragione fra gli attributi divini è ragionata, e cioè tale da darsi, sì, indipendentemente da ogni distinzione tale (reale o formale) che, nella realtà, preceda l'attività dell'intelletto, ma senz'altro su un fondamento reale[7], in contrapposizione alla distinzione di ragione ragionante[8].

Si trattava, in fondo, della tesi di Tommaso d'Aquino[9], al di là dell'assenza di una codificazione terminologica che, comunque, ai tempi di Suárez sarà ormai allestita; una tesi pienamente recepita anche nella

---

[1] J. DE RADA, *Controversiae Theologicae…*, Pars I, Controversia IV (p. 57 col. 1).

[2] S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super Libros Sententiarum…*, I, dist. 2, q. 1, a. 3 (I, p. 66).

[3] J. WIGGERS, *In Primam Partem...*, q. 3 (p. 29).

[4] D. PETAVIUS, *Theologicorum Dogmatum Tomus Primus…*, Lib. I, c. 7 (p. 55).

[5] F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. VII, sect. 1, n. 4 (*Opera Omnia* XXV, p. 251 col. 1).

[6] Per un altro esempio cfr. D. SOTO, *Cursus Philosophicus…*Lib. I, q. 4, n. 4 (p. 41).

[7] Ossia, per Suárez, l'eminenza dell'essenza divina, che in sè non contiene alcuna distinzione, ma è il fondamento della nostra distinzione di ragion ragionata, detta per questo anche "virtuale": "Licet haec virtualis distinctio in re non sit distinctio, sed eminentia, est tamen fundamentum respectu nostri distincte concipiendi illam virtutem secundum proprias, et per se habitudines ad distinctos effectos seu terminos, et ideo est etiam sufficiens fundamentum diversarum locutionum" (F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 6, n. 14; *Opera Omnia* XXVI, p. 93 col. 2).

[8] Quanto all'evoluzione, nella Scolastica dell'età moderna, di questa coppia concettuale cfr., *infra*, Cap. 2.

[9] Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Libros Sententiarum…*, Lib. I, dist. 2, q. 1, a. 3: "Pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam

manualistica aristotelica, come attesta *Commento alla Metafisica* redatto da Fonseca[10]. Fra i testi su cui si formerà Descartes, la si ritrova nel commento dei Conimbricenses alla logica, quale, appunto, esemplificazione della distinzione di ragion ragionata o virtuale, in contrapposizione alla distinzione di ragion ragionante:

Attributa Divina, Iustitia, Misericordia, etc….licet sint una simplicissima Essentia, propter distinctos tamen effectus a nobis concipitur, ut virtutes distinctae[11].

Naturalmente, la dottrina della distinzione di ragione con fondamento reale fra gli attributi divini, per quanto largamente condivisa, nella scolastica dell'età moderna, non era certo la sola in gioco: "Certant intaminata inter sé charitate due inclitae Scholae, Thomistarum, & Scotistarum de divinorum attributorum Distinctione"[12], osservava, esattamente alla metà del Seicento, Bartolomeo Mastrio.

La tendenza, presente ad esempio in Suárez, a ricondurre la posizione autentica di Scoto[13] all'ortodossia della distinzione di ragion ragionata[14] non aveva certo ostacolato il diffondersi, nello scotismo seicentesco, della tesi della distinzione formale (ossia non reale, ma precedente l'attività dell'intelletto)[15]; ciò, appunto, in opposizione alla scuola tomista, senz'altro compatta nell'affermazione di una distinzione di ragione con fondamento reale fra gli attributi divini[16].

La contrapposizione fra scotisti e tomisti non esauriva, però, la complessità degli schieramenti coinvolti nel dibattito. Proprio all'interno dell'ordine francescano, storicamente, era andata formandosi un'altra tesi, persino più distante, rispetto a quella tomista, della scotista: Ockham aveva infatti affermato che in Dio non si danno molteplici perfezioni attributali, bensì *una perfectio indistincta re et ratione*[17]. Ora, una tale dottrina[18] aveva conosciuto una larga affermazione in Europa: a Parigi, con Pietro d'Ailly; ad Oxford, con

---

comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur" (I, p. 70). La *plenitudo* di Dio è ciò che rende la distinzione di ragione fondata realmente *ex parte ipsius Dei*.

[10] P. FONSECA, *Commentariorum In Libros Metaphysicorum*…, Lib. V, c. 6, q. 6, sect. 3 (II, p. 402).

[11] COMMENTARIA COLLEGII CONIMBRICENSIS, *In universam dialecticam*…, q. 4, a. 2 (p. 117).

[12] B. MASTRIUS, *Scotus, et scotistae*..., 1650, Expurgatio V (p. 202).

[13] Cfr. il testo classico: "Ad quaestionem respondeo quod inter perfectiones essentiales non est tantum differentia rationis, hoc est diversorum modorum concipiendi idem obiectum formale…Nec est ibi tantum distinctio obiectorum formalium in intellectu…Est ergo ibi distinctio praecedens intellectu omni modo, et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei, et bonitas in re ex natura rei, - sapientia autem in re, formaliter non est bonitas in re (J. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, Dist. 8, pars 1, q. 4, in *Opera Omnia Studio et cura Commissionis Scitisticae* …, IV, pp. 260-261). Come si vede, peraltro, il linguaggio di Scoto inclina piuttosto verso "non identità formale", che sulla "distinzione formale", come già osservava É. GILSON, *Jean Duns Scot*…, p. 345, nota 2.

[14] F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Dips. XXX, sect. 6, n. 4: "Quapropter credibile non est, Scotum reipsa ab hac certa doctrina discrepasse, sed alio sensu usum fuisse nomine distinctionis formalis et ex natura rei, ut superius tractando de distinctionibus indicavimus, et moderni ejus discipuli tradunt; ad nos enim nunc non spectat, quid ille senserit, examinare" (*Opera Omnia* XXVI, p. 90 col. 2). Quel "superius" è relativo a *Metaphysicae Disputationes*, Disp. VII, sect. 1, n. 13: "Aliqui existimant, distinctionem formalem apud Scotum non esse aliam a distinctione rationis ratiocinatae…Nec videtur dubium quin in aliquibus locis Scotus ita sentire videatur, praesertim quando agit de attributis divinis" (*Opera Omnia* XXV, p. 254 col. 1).

[15] Cfr., fra gli scotisti del primo cinquantennio, I. DE RADA, *Controversiae Theologicae*…, Pars I, Controversia 4, (p. 69 col. 1); T. SMISING, *Disputationum Theologicarum*..., Tomus I, tract. 1, disp. 1, q. 3 (p. 54 col. 1). Fra gli scotisti della seconda metà del secolo cfr. G. BOYVIN, *Philosophia Scoti*..., Tomus IV, Pprs 2, c. 3, q. 1 (p. 129); Idem, *Theologia Quadripartita Scoti*…, Pars I,, Tract. 1, c. 3; q. 4 4 (p. 44 col. 2) ; B. DURAND, *Clypeus Scoticae Theologiae*…, Tract. I, Disp. 3, q. 2 (p. 91). C. FRASSEN, *Scotus Academicus*…, Tract. I, disp. 2, a. 2, q. 2 (p. 111 col. 2); B. MASTRIUS, *Disputationes Theologicae*…, Disp. II, q. 2, a. 2 (I, p. 19 col. 1); C SARNANUS, *Directorium in Logicam*…, Littera A (p. 18).

[16] Alla fine del Cinquecento, la ribadiva D. BAÑES, *Scholastica Commentaria*…, q. 28, a. 2 (I, p. 773). I tomisti della seconda metà del Seicento l'affermeranno, naturalmente, all'unisono: cfr., ad esempio, P. de GODOY, *Disputationes Theologicae in Primam Partem*…, Disp. V, § 6 (p. 111 col. 2) ; J.-B. GONET, *Clypeus Theologiae*..., Tract. I, disp. 3, a. 3, § 2 (p. 80 col. 1); P. LABAT, *Theologia Scholastica*..., Tractatus I, disp. 3, dubium 2, § 3 (I, p. 137). Fra i tomisti del '400 cfr., naturalmente, J. CAPREOLUS, *Defensiones Theologiae*..., Lib. I, dist. 8, q. 4, a. 1 (I, p. 373) e, poi, FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *In summam contra Gentes*, I, c. 35 (pp. 109-110); T. V. CAJETANUS, *In Summam Theologiae*, I, q. 13, a. 5 (pp. 145-146). Fra i tomisti cinquecenteschi cfr. P. SONCINAS, *Etomes Quaestionum*…, Lib. I, dist. 8, q. 4: (p. 96 col. 2); D. SOTO, *In Porphyrii Isagogen*…, Lib. Praedicabilium, De Universalibus, q. 3s (p. 207 coll. 1-2).

[17] G. DE OCKHAM, *Scriptum in Librum primum*..., I, dist. 2, q. 2 (in *Opera Philosophica et Theologica*…, Op. Th., II, p. 63).

[18] Cui subito si oppose – vale la pena di ricordare – J. LUTTERELL, *Libellus contra Doctrinam*…, art. IX (in *Die Schriften*…, pp. 32-33); uno scritto di impianto tomista, anche se l'Angelico non vi è mai citato (come rileva M. J. HOENEN, *Marsilius of Inghen*…, pp. 52-53). Una tesi analoga a quella di Ockham aveva sostenuto P. AUREOLUS, *Scriptum Super Primum Sententiarum*…, Dist. VIII, q. 23, a. 6: "Circa sextum autem considerandum quod multitudo perfectionum in Deo penitus nec secundum rem nec secundum rationem ponit aliquam compositionem" (p. 1022-1023); per questo motivo, non di rado, da parte degli autori della scolastica dell'età moderna, Aureolo verrà associato ai nominalisti, quale sostenitore della negazione della distinzione di ragione fra gli attributi divini.

Adam Wodheam; in Germania, con Gabriel Biel, solo per fare alcuni nomi[19]. Si tratta di personaggi di orientamento spiccatamante occamista[20], ma è significativo come la medesima dottrina, sempre a Parigi, prima che da Pietro, fosse stata difesa da un autore in cui l'influenza di Ockham si accompagna a forti motivi agostiniani, quale Gregorio di Rimini[21]; fatto, quest'ultimo, che ritengo importante sottolineare, dato che proprio Gregorio, insieme a Biel, sarà una delle autorità più frequentemente richiamate, nella Scolastica dell'età moderna, a sostegno della tesi dell'identità *re et ratione* fra gli attributi di Dio.

Si trattava di un partito senz'altro minoritario, all'epoca, ma al quale si legherà Pedro Hurtado de Mendoza: certo, la strategia complessiva delle sue *Disputationes de Universa Philosophiae* è specificata dal tentativo di mostrare la sostanziale identità fra la tesi della distinzione di ragione (esemplificata da Vázquez e da Tommaso) e la dottrina nominalista[22], secondo una suggestione che era stata, peraltro, avanzata da Suárez[23], cui Hurtado si richiamava[24]; l'impressione più forte, nondimeno, è quella di un'esegèsi scorretta della dottrina tradizionale, ricondotta ad una distinzione di ragione senza fondamento reale, come non mancarono di sottolineare gli autori dell'epoca, da Revius[25] a Gonet[26].

Il caso di questo *novus hujus temporis Nominalis*[27], come lo definiva proprio Gonet, era tanto più eclatante per il fatto che si trattasse di un gesuita. In effetti, la scolastica gesuita era rimasta sostanzialmente fedele a Tommaso, nell'asserzione di una distinzione di ragione fra gli attributi divini[28], ciò di cui i contemporanei non mancheranno, naturalmente, di prendere atto: "Eidem sententiae – e cioè alla tesi della distinzione di ragion ragionata fra gli attributi di Dio - adaeret maior, & melios pars Societatis", registrerà puntualmente un domenicano come Godoy[29].

L'asserzione, però, di una distinzione di ragione con fondamento reale fra gli attributi divini, ancorché largamente condivisa, anche al di fuori della scolastica gesuita[30], non si accompagnava, anche, ad un accordo completo sul modo specifico in cui intendere questa stessa distinzione; donde il tipico articolarsi della questione generale in una serie di problemi specifici, spesso di indubbio interesse intrinseco, ma non sempre centrali nello sviluppo complessivo della storia della Scolastica moderna.

Uno di essi, però, acquisirà, in quella cultura, un'importanza sempre maggiore: posto che gli attributi divini non si distinguono realmente né fra loro né dall'essenza di Dio, sono essi, anche, inclusi concettualmente l'uno nell'altro?

---

[19] A. WODHEAM, *Lectura secunda*..., Lib. I, dist. 6, q. 2, § 2 (II, pp. 314 ss.); P. AILLY, *Quaestiones super libros sententiarum*..., I, dist. 3, q. 6; Cfr. G. BIEL, *Collectorium*..., Lib. I, q. 2, a. 2 (pp. 148-149).

[20] "Di orientamento", mi limito a dire, a motivo della necessità di non schiacciare un movimento così composito quale il nominalismo tre-quattrocentesco sulla dottrina originaria di Ockham; una necessità, peraltro, emersa solo recentemente nella letteratura critica, grazie soprattutto a interventi come quelli di H. A. OBERMAN (ad esempio, *Some notes*..., p. 48; 55, o *The Masters*..., tr. it., p. 49) e di W. J. COURTENAY (*Schools and Scholars*..., p. 217-218). Non meno significativa, dall'altro lato, nel riconoscimento dell'impossibilità di non leggere il pensiero di Ockham alla luce dell'ockhamismo, l'autocritica di G. LEFF, *William of Ockham*..., p. xiii.

[21] Cfr. GREGORIUS ARIMINIENSIS, *Lectura*..., I, dist. 8, q. 1, a. 2 (II, p. 32). Gregorio, però, aveva negato la possibilità di una predicazione *in quid tertio modo* degli attributi fra loro e con l'essenza divina (*Ibid.*, q. 2, a. 3; I, p. 97). I contemporanei non mancheranno, e non senza stupore, di sottolineare l'ambiguità della posizione di Gregorio. Cfr. F. SUÁREZ, *Tractatus de divina Substantia*, Lib. I, Cap. 11, n. 7: "Et quod mirabile est, idem sentit ibi Gregorius...cum alias teneat haec attributa nec ratione distingui" (*Opera Omnia* I, p. 42 col. 2); G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*..., q. 28, a. 2, disp. 118, cap. 2: "Imo & Gregor. in I. d. 8. q. 2. art. 2. cum doceat, attributa non distingui ratione, hoc est perfectiones in Deo, quasi ipse appellat attributales: & solum distinguat attributa per connotata; affirmat nihilominus, unum de alio formaliter non predicari" (II, p. 67 coll. 1-2). L'impossibilità di qualificare Gregorio come un seguace fedele di Ockham, più volte sottolineata dalla letteratura critica contemporanea, non era dunque sfuggita, almeno quanto al problema della distinzione degli attributi divini, ai teologi seicenteschi.

[22] P. Hurtado de MENDOZA, *Disputationes de universa philosophia*..., , Tomus III, disp. 6, sect. 4, subsecti. 1 (pp. 1126 ss.). Per un approfondimento della posizione di Hurtado cfr., *infra*, Appendice I.

[23] Cfr. F. SUAREZ, *Tractatus de divina substantia*, Lib. I, c. 13, n. 2 (p. 38 col. 2). Fra gli interpreti di oggi, M. M. ADAMS, *William Ockham*..., II, pp. 924-925 tende a minimizzare la differenza tra Ockham e Tommaso, sul problema della distinzione degli attributi, perché la critica occamiana si baserebbe su un'esegèsi scorretta del testo tomista. Giustamente, invece, enfatizzano il contrasto fra le due prospettive A. DE MURALT, *L'enjeu*..., p. 178 ed A. MAURER, *The Philosophy*...,p. 197.

[24] P. Hurtado de MENDOZA, *Disputationes de universa philosophia*..., Tomus III, disp. 6, sect. 4, subsect. 1, § 32 (p. 1126); §40 (p. 1129.).

[25] J. REVIUS, *Suarez Repurgatus*..., Disp. VII, sect. 1, n. 45 (p. 99).

[26] J.-B. GONET, *Clypeus Theologiae Thomisticae*..., Tract. I, disp. 3, a. 3, § 1 (pp. 79 col. 2 – 80 col. 1).

[27] *Ibid.* (p. 80 col. 1).

[28] Cfr., solo per citare alcuni nomi, L. MOLINA, *Commentaria in primam*..., q. 28, a. 2, disp. 2 (pp. 401 col. 1-402 col. 2); G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*..., q. 28, a. 2, disp. 117, c. (p. 58 col. 2); Petrus de ARRUBAL, *Commentariorum ac Disputationum*..., Disp. X, c. 13 (p. 87 col. 2); M. BECANO, *Summa Theologiae Scolasticae*...,Tractatus I, c. 1, q. 2 (pp. 15-16); A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica*..., Disp. II, q. 2, dubium 3 (pp. 196-197); D. RUIZ DE MONTOYA, *Commentaria Ac Disputationes de voluntate Dei*..., Disp. I, sect. 3 (p. 9 col. 2).

[29] P. de GODOY, *Disputationes Theologicae in Primam Partem*..., Disp. V, § 1, p. 103 col. 1

[30] Solo per fare alcuni esempi, cfr. prima di Suárez, F. CUMEL, *In Primam D. Thomae*..., q. 13, a. 4 (p. 243 col. 2); dopo Suárez, J. WIGGERS, *In Primam Partem*..., q. 3, dubium 2 (p. 33 col. 1).

La storia della scolastica dell'età moderna è segnata profondamente da tale questione; questione grave, perché dalla sua soluzione non dipendeva solo il modo di intendere la tesi della distinzione di ragione fra gli attributi divini, ma anche la possibilità stessa, per siffatta tesi, di essere tenuta ferma, di contro al suo apparentemente inevitabile dissolversi in un'identità non solo reale, bensì anche razionale, analoga a quella asserita dai nominalisti.

Nella storia di questo problema, ancora una volta, Suárez riveste un ruolo fondamentale: sin da subito, egli diventerà la principale autorità di riferimento di avversari e partigiani della tesi dell'inclusione essenziale; fatto che si spiega non solo in forza della sua fama, ma anche dell'articolazione che egli era stato capace di conferire alla tesi suddetta, già nelle *Metaphysicae Disputationes*.

Storicamente, tuttavia, il pensatore che, nella Scolastica dell'età moderna, impose all'attenzione il problema dell'inclusione fra gli attributi fu il vescovo delle Canarie, Bartolomeo Torres[31]; autore citatissimo, all'epoca, soprattutto per la soluzione che egli aveva dato a tale problema. A lui si richiamerà, fra gli altri, lo stesso Suârez, allorché, nel *De Divina Substantia*, intraprese un'efficace ed influente sistematizzazione delle posizioni già avanzate nelle *Metaphysicae Disputationes*.

Al termine della seconda disputazione del commento alla questione ventisettesima dei suoi *Commentaria* al *De Trinitate di Tommaso d'Aquino*, Torres impostava in questi termini la questione dell'inclusione:

Ultimo sese offert quaestio, quae maximam in se continet difficultatem: an videlicet, Dei attributa de se invicem verificentur formaliter, & essentialiter: ita ut quodlibet sit de essentia alterius[32].

L'importanza storica di Torres sta anche nella nettezza con cui egli fu capace di formulare una tale questione, sino ad allora, senz'altro, mai così decisamente messa a tema, nella sua autonomia rispetto alla questione della distinzione. C'era un autore che aveva senz'altro negato l'inclusione fra gli attributi, e cioè Duns Scoto; stavolta, però, anche alcuni tomisti si erano schierati sulla medesima linea, a cominciare proprio da Capreolo[33].

Questa convergenza fra Scoto e Capreolo è rilevante per l'affermarsi stesso della questione: mostra, infatti, come la negazione di un'inclusione reciproca fra gli attributi si sia storicamente prodotta non solo, com'era comprensibile, fra gli assertori della distinzione formale, ma anche fra i partigiani della distinzione di ragione. In questo senso, nella Scolastica dell'età moderna, la posizione di Capreolo sarà sempre guardata con sospetto, a cominciare proprio da Torres.

Questi osserva che fra gli attributi e l'essenza, e fra gli attributi tra loro, esiste un'implicazione reciproca:

Nos existimamus, oppositam sententiam magis veram: videlicet, quodlibet attributum includi essentialiter in quolibet, atque esse de essentia cuiusvis alterius: ita ut intellectus divinus sit de essentia divinae voluntatis, & vice versa: atque aeternitas de essentia sapientiae, & è contrario, ac de reliquis eodem pacto: adeo ut si unum posset definiri definitione quid rei, omnia alia attributa includerentur in eius definitione: & ex consequenti omnis propositio, in qua unum attributum de altero praedicatur, formalis atque essentialis est[34].

È importante, ritengo, sottolineare come la soluzione al problema dell'inclusione, così come esso è impostato da Torres, non fosse legata alla necessità di conformarsi ad una qualche ortodossia, neppure a quella tomista: in questo senso, l'assimilazione di Capreolo a Scoto è significativa; domenicani illustri come Ferrarese e Cajetano potevano essere addotti, e saranno successivamente addotti, a sostegno della tesi suáreziana.

Qualche anno dopo, si schiererà insieme a Torres anche Molina. Al contrario di quel che dice Scoto, gli attributi divini sono inclusi l'uno nell'altro e nell'essenza di Dio:

Attributa divina, secundum esse, quod habent in Deo, ita affecta sunt inter se, & cum divina essentia, ut de ratione cujusque eorum sint caetera, ipsaque divina essentia[35].

Il motivo risiede nell'infinità dell'essenza e di ogni attributo di Dio:

Tum unumquodque attributorum, tum etiam divina essentia de sua intrinseca ratione formali est in Deo, non solùm quiddam infinitum, sed etiam illimitatum quoad perfectionem, omnive ex parte perfectum, ac proinde de sua intrinseca ratione habens omnem universim perfectionem simpliciter, sanè de sua intrinseca ratione non esset illimitatum quoad perfectionem, omnive ex parte perfectum, ac proinde vel nulla ratione esset omni ex parte perfectum, vel perficeretur aliquo alio superaddito, quod esset extra intrinsecam ipsius

[31] Assertore della distinzione di ragione: cfr. B. TORRES, *Commentaria…*, q. 28, a. 2, disp. 1 (f. 43, verso, col. 1)

[32] *Ibid.*, disp. 2, ultimum dubium (f. 46, verso, col. 2).

[33] *Ibid.*: "Eandem defendit Capreolus ubi supra, & plures alij doctores Thomistae, qui asserunt quòd quamvis propositiones in quibus unum attributum praedicatur de alio, sint verae identicè, sunt tamen falsae formaliter & quòd sola rationis distinctio inter ea sufficit ad faciendum propositiones falsas, ac si ipsa realiter distinguerentur inter se" (f. 47, recto, col. 1).

[34] *Ibid.*

[35] L. MOLINA, *Commentaria in primam…*, q. 28, a. 2, disp. 4 (p. 404, coll. 1-2).

rationem, atque adeò à quo ex natura rei distingueretur, compareturque ad illud, ut potentia ad actum: cùm autem haec omnia divinae simplicitati repugnent, naturaeque ipsi perfectionum, quae formaliter sunt in deo, sit, ut tam attributa divina, quàm essentia ita sint inter se affecta, ut singula sint de intrinseca ratione caeterorum, usque adeò in Deo haec omnia sint unum, ut neque plus perfectiones, entitatis, aut rationis formalis realis sint haec omnia in Deo, quàm unumquodque eorum, neque minùs unumquodque eorum, quàm omnia simul[36].

Il richiamo è, fra gli altri, a quanto sostenuto da Anselmo d'Aosta nel capitolo 16 del *Monologium*, un luogo citatissimo, all'epoca, in relazione al problema della distinzione e dell'inclusione fra gli attributi[37]. Molina sa anche di trovarsi sulla linea di Torres. Questi, però, aveva sostenuto che l'inclusione reciproca fra gli attributi fosse sempre mediata dall'essenza. Allorché si dice, ad esempio, che l'intelletto *in quanto intelletto* include la volontà, quella particella, *in quanto*, può essere intesa in due modi, tale da designare due cose ben differenti: o una ragione comune ai due attributi (ossia l'essenza); o una ragione propria all'intelletto. Nel primo caso, quel giudizio è vero, mentre, nel secondo, è falso:

Respondemus hanc propositionem, intellectus divinus quà Intellectus, est voluntas divina, & consimiles, distinguendas: si illa siquidem particula reduplicativa importat rationem communem utrique, videlicet essentiam: ea propositio est vera...Si autem particula illa dicit propriam rationem, praesata propositio est falsa: sensus siquidem est, ratio intellectus est ratio voluntatis[38].

In tal modo, l'inclusione reciproca risulta fondata solo indirettamente dagli attributi, e cioè solo nella misura in cui un dato attributo implica l'essenza, la quale sola, direttamente, implica un altro attributo con cui il primo è identico. È in quanto include l'essenza divina, la quale a sua volta include la volontà, che l'intelletto include quest'ultima:

Intellectus divinus quâ intellectus divinus, est essentia divina, ut probatum est: sed essentia divina quâ essentia divina est voluntas divina: ergo de primo ad ultimum intellectus divinus, quâ intellectus divinus, est voluntas divina[39].

In tal modo, ogni attributo è *simpliciter* infinito e contiene in sé la totalità delle perfezioni solo in quanto *res*, e cioè in quanto identico all'essenza divina. Infatti, considerato nella sua *ratio* di attributo, ad esso competerà solo la perfezione propria di quel particolare attributo. L'esempio, ancora, è quello della sapienza:

Ad quam rem ex actiùs intelligendam observandum fuerit, quòd res quae est Dei sapientia est simpliciter infinitae perfectionis & continet in se omnes perfectiones, sed Dei sapientia quatenus attributum sapientiae, & quatenus significatur hoc nomine sapientia, solûm continet perfectionem sapientiae[40].

È su questi punti che Molina ritiene di dover prendere le distanze da Torres. Non è vero che ogni attributo include gli altri attributi in forza non della sua ragione formale, ma dell'essenza divina:

Nec placet, quod Torres ad hunc locum affirmat, unumquodque videlicet attributum non propter suam rationem formalem, sed propter essentiam quam includit, indudere reliqua attributa[41].

Per corroborare la propria asserzione, Molina si richiama a Cajetano che, nel capitolo sesto del capitolo del *De Ente et de Essentia*, aveva sostenuto che ogni attributo include per la sua ragione formale ogni perfezione e, quindi, ogni altro attributo. È esclusivamente il modo in cui noi lo concepiamo e lo indichiamo ad esprimere la sola perfezione esplicitamente indicata dalla sua ragione formale:

Arbitror namque cum Caietano de ente & essentia cap. 6. quaest. 12. unumquodque de sua ratione formali dicere ex se omnem perfectionem simpliciter, ac proinde reliqua attributa, tametsi à nobis concipiatur

[36] *Ibid.* (p. 404, col. 2).

[37] Cfr. S. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, Capitulum XVI: "Omne namque quod iustum est, per iustitiam iustum est. Et alia huiusmodi similiter...Quodlibet bonum summa natura sit, summe illud est. Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa iustitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa beatitudo, summa aeternitas, summa potestas, summa unitas, quod non est aliud quam summe ens, summe vivens, et alia similiter" (*Opera Omnia*..., I, p. 30; risp., p. 31).

[38] B. TORRES, *Commentaria* ...q. 28, a. 2, disp. 2, ultimum dubium (f. 48, verso, col. 1).

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.* (f. 49, p. 1, col. 2).

[41] L. MOLINA, *Commentaria in primam*..., q. 28, a. 2, disp. 4 (p. 404, col. 2).

& significetur, ut distinctum à reliquis, & limitatum ad certam perfectionem, idque, quia concipitur à nobis ex perfectione, atque ad modum perfectionis limitatae, quae ei in rebus creatis respondet[42].

Al di sotto di questa divergenza, però, accomunava Molina a Torres la tesi fondamentale che si è visto: l'inclusione razionale reciproca (e nell'essenza divina) dei singoli attributi. Da qui muoveranno le *Metaphysyicae Disputationes* di Suárez, certo nella direzione di Molina, come indica l'utilizzazione del brano cajetaneo citato da quest'ultimo; così, allorché, nel *De Divina Substantia*, Suárez si richiamerà esplicitamente anche a Torres, egli si era senz'altro già spinto oltre questi; ma la portata della concezione suáreziana era tale da implicare un deciso passo avanti persino al di là della prospettiva disegnata da Molina.

§ 2. L'inclusione razionale fra gli attributi divini nelle *Metaphysicae Disputationes* di Suárez

Nella sezione sesta della *Disputatio* XXX, Suárez osserva che la negazione di una distinzione attuale (dunque, sia reale, sia formale) fra gli attributi divini e tra essi e l'essenza divina[43] non implica, di per sé, anche un'essenzialità reciproca. Posto, cioè, che gli attributi costituiscono l'essenza divina, è possibile chiedersi, ancora, se essi siano anche *dell'essenza* di Dio: "Potest autem non immerito dubitari, an haec attributa non solum sint *essentia*, sed etiam *de essentia* ipsius Dei"[44].

Si danno, infatti, casi in cui l'identità reale non coincide con l'essenzialità, come ad esempio quello delle relazioni divine che, pur costituendo l'essenza divina, non sono ad essa essenziali[45]. Di questa asimmetria, peraltro, ci sono esempi anche a livello di ente finito, dove, infatti, la differenza individuale non si distingue realmente dalla natura individuale e, tuttavia, non gli è essenziale[46].

Si tratta di casi che, qui, Suárez caratterizza nel senso di un'identità reale (di per sé compatibile con la distinzione modale); si tratta, però, anche di un'identità forte, e cioè tale da implicare una distinzione che è solo di ragione. In tal modo, Suárez andava a sostenere, né più ne meno, la non coestensività fra la nozione di distinzione di ragione e quella di inclusione razionale; il seguito del testo lo chiarirà senz'altro, ma il tutto era già implicito nella posizione della questione sull'essenzialità, dopo l'eliminazione della distinzione reale e formale fra gli attributi divini.

Il testo, però, prosegue sulla linea generica dell'identità reale, non necessariamente coincidente, come si è visto, con l'essenzialità, anzi sicuramente non sovrapponibile a questa nei due casi costituiti dal rapporto fra le relazioni di Dio e la sua essenza e dal rapporto fra differenza individuale e natura individua; casi che, rileva Suárez, alcuni autori vorrebbero estendere al rapporto fra gli attributi e l'essenza di Dio. Una tale pretesa, però, non ha, per Suárez, valore alcuno: "Hae rationes ullius sunt momenti". In effetti, tutte le perfezioni divine, in quanto sono in Dio, sono della sua essenza:

Eodem modo certum existimo, et ratione naturali videns, omnes has perfectiones absolutas, prout sunt in primo ente, esse de essentia ejus[47].

Dio, infatti, è ente sommamente perfetto per essenza e, per conseguenza, includerà essenzialmente ogni possibile perfezione.

---

[42] *Ibid.* Cfr. T. V. CAJETANUS, *Super librum de Ente & Essentia…*, Cap. 6, q. 12: "Ad propositum ergo descendendo dico, quod licet sapientiae, & sapientiae infinitae prima infinitate sit eadem omnino ratio formalis, tamen sapientiae infinitae secunda infinitate est longè altior ratio formalis. Concludit nam in sua ratione formali omnem perfectionem simpliciter: & sic cum in Deo sint perfectiones omnes infinitae, oportet omnium unam esse simplicem rationem formalem...Infinitas prima est illa, quae non variat rationem formalem, & quae attenditur penès gradus perfectionales propriae latitudinis rei: non autem secunda" (in *Opuscula Omnia…*, III, p. 353 col. 1).

[43] Dichiarata all'inizio della sezione: cfr. F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 6, n. 2; *Opera Omnia* XXVI, p. 89 col. 1.

[44] *Ibid.*, n. 4 (p. 90 col. 2).

[45] *Ibid.*: "Relationes divinae sunt ipsamet essentia divina, juxta sanam doctrinam, et tamen non sunt de essentia Dei ut sic, juxta veriorem sententiam". Cfr., naturalmente, THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 28, a. 2, c.: "Relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectum ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae" (p. 147 col. 2); *Ibid.*, ad 1um: "Ad primum ergo dicendum quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc, quod paternitas, vel alia relatio quae est in Deo, secundum esse suum non sit idem quod divina essentia; sed quod *non praedicatur secundum modum substantiae*, ut existens in Deo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens" (corsivo mio). Naturalmente, il caso non è lo stesso dei rapporti reciproci fra le relazioni, fra loro distinte realmente, ancorché inseparabili: F. SUÁREZ, *Mepahysicae Disputationes*, Disp. VII, sect. 1, n. 3: "In Deo tres personae distinguuntur realiter" (*Opera Omnia* XXV, p. 151 col. 1); *Ibid.*, sect. 3, n. 27: "Tertium exemplum est de divinis personis, quae, licet distinguantur realiter, non possunt inter se separari in esse, propter intrinsecam et necessariam connexionem quam inter se habent" (p. 270 col. 2); cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, a. 3 (p. 148, coll. 1-2).

[46] F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 6, n. 4: "Et in creaturis differentia individualis in re non distinguitur a natura individua, et tamen non est de essentia ejus" (*Opera Omnia* XXVI, p. 90 col. 2).

[47] *Ibid.*, n. 5 (p. 90 col. 2).

Deus, ex vi sui esse necessarii, ex seipso est ens essentialiter summe perfectum; ergo praecise conceptum hoc ens secundum id quod est de essentia ejus, includit omnem possibilem perfectionem; ergo attributa quae significant has perfectiones simpliciter, ita in Deo continentur, ut sint de essentia ejus[48].

Un tale argomento, tratto dalla somma perfezione, è pienamente soddisfacente per Suárez, il quale, comunque, adduce ulteriore evidenza a sostegno della sua tesi[49]. È notevole come, nell'impostare il discorso, egli conceda senz'altro la premessa su cui la tesi contraria si poggiava, e cioè la differenza tra il piano dell'identità e quello dell'essenzialità:

Fateor enim in universum non converti esse in re idem cum essentia et esse, nam ad illud prius sufficit quod in re non sit distinctio, ad hoc vero posterius necesse est ut non possit rei essentia esse plene constituta praeciso eo quod dicitur esse de essentia; et consequenter ut hoc ipsum ita in ejus ratione includatur, ut in nullo possit reperiri talis essentia, quin de ejus essentia sit quidquid dicitur esse de essentia talis naturae[50].

Si situa qui la differenza tra le relazioni divine e gli attributi. Le relazioni, infatti, sono identiche all'essenza divina, ma non sono anche essenziali ad essa. Invece, nel rapporto dell'essenza agli attributi, e nei rapporti reciproci fra questi, l'*esse essentiam* coincide con l'*esse de essentia*[51]:

Ex quo ulterius concluditur has divinas perfectiones seu attributa inter se comparari, ut omnia sint de essentiali ratione cujuslibet, et tota essentia Dei sit de essentia singulorum[52].

Dunque, fra le perfezioni divine si dà una distinzione razionale, ancorché, *in re*, esse costituiscano una *simplicissima perfectio*:

Atque adeo, ut licet plura a nobis ratione distinguatur, in re tamen solum sit una simplicissima perfectio, quae tota est adaequata essentiae Dei[53].

Questo è quel che, secondo Suárez, ha sostenuto elegantemente, nel capitolo sedicesimo del *Monologium*, Sant'Anselmo[54]. Lo si può dimostrare anche razionalmente: se l'essenza divina include essenzialmente gli attributi, questi dovranno essenzialmente essere contenuti l'uno nell'altro[55]; quasi una deduzione immediata da quanto sostenuto sopra.

A ciò, però, Suárez aggiunge un altro argomento, tratto da Cajetano. Ogni attributo è infinito non soltanto nel suo genere, bensì in senso assoluto e, quindi, deve includere nella sua ragione essenziale l'essenza ed ogni altro attributo:

Quodlibet attributum est infinitum, non tantum in perfectione alicujus generis, sed simpliciter in genere entis; nam est ens ex se necessarium, et ipsum esse per essentiam; ergo necesse est ut in sua essentiale ratione includat essentiam, et omnia alia attributa[56].

Il problema fondamentale, a questo punto, per Suárez, è cercare di chiarire di che tipo di inclusione sia questione. Quando si dice che ogni attributo, in quanto infinito, include l'essenza e i restanti attributi, si parla dell'attributo in se stesso o in quanto concepito da noi ? In effetti, l'inclusione sopra rilevata può essere sia reale, sia razionale: "Aut loquimur de his secundum rem, aut prout concipitur a nobis"[57]. L'alternativa sembra senza uscita. Nel primo caso, infatti, dire che l'essenza include gli attributi e ogni attributo include l'altro è vero, ma improprio: infatti, non sarebbe più possibile discriminare tale caso da quello dei rapporti tra

---

[48] *Ibid.*

[49] *Ibid.* nn. 5-8 (pp. 90 col. 2-91 col 2).

[50] *Ibid.*, n. 9 (p. 91 col 2).

[51] *Ibid.*: "Atque in hoc est magna differentia inter relationes divinas et haec attributa ; nam praecisis relationibus concipitur essentia Dei plene constituta, et ideo quaelibet persona sigillatim sumpta, per eamdem essentiam absolutam formaliter et essentialiter constituitur plene ac perfecte Deus absque aliis relationibus. Unde fit ut formalis perfectio relationis prius secundum rationem contineatur eminenter in essentia quam ei formaliter adjungatur, quia licet in relatione formaliter nulla sit imperfectio, est tamen aliquid quod ad perfectionem simpliciter non pertinet, scilicet, oppositio cum alia relatione, et ideo in ea locum habet continentia eminentialis praeter formalem; haec vero adjungitur ad constitutionem personae, non ad complementum naturae. Et ideo in ea recte intelligitur quod non sit de essentia, sed inseparabiliter et cum summa identitate concomitans, et quasi terminans essentiam. Haec autem omnia longe diverso modo inveniuntur in attributis essentialibus, ut declaratum est, et ideo in eis non est aliud esse essentiam quam esse de essentia" (pp. 91 col. 2 – 92 col. 1).

[52] *Ibid.*, n. 10 (p. 92 col. 1).

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*

[55] *Ibid.*: "Ratio autem clara est, quia non possunt omnia illa attributa in simplicissimam essentiam convenire eo modo quo diximus, quin inter se eamdem identitatem, et (ut ita dicam) eam essentialem habitudinem habeant".

[56] *Ibid.*

[57] *Ibid.*

essenza ed attributi, ché anche in questo si dà un'inclusione reciproca; inoltre, bisognerebbe impegnarsi a riconoscere come vere predicazioni del tipo "Dio è misericordioso per giustizia e Dio punisce per misericordia[58]. Nel secondo caso, poi, affermare che l'essenza divina include gli attributi sarebbe addirittura falso, perché la giustizia, in quanto è da noi concepita, prescinde da ogni altro attributo; e lo stesso vale per l'essenza di Dio[59].

In realtà, però, una tale obiezione si fonda sulla costituzione di un'alternativa che solo apparentemente è esclusiva. Le affermazioni di inclusione, infatti, riguardano, sì, le cose stesse in quanto sono concepite da noi, ma in modo da designare sempre la *res* concepita:

Respondetur, sermonem esse de rebus ipsis quae a nobis concipiuntur in Deo, prout concipiuntur a nobis, ita tamen ut illa reduplicatio non designet modum concipiendi ex parte nostra, sed ex parte rei conceptae[60].

Suárez ha in mente la tradizionale distinzione fra *modus concipiendi* e *res concepta*. Certamente, il modo in cui concepiamo Dio è imperfetto, in quanto conforme alle cose imperfette da cui la nostra conoscenza si origina; da questa limitazione strutturale del nostro conoscere non discende, però, alcuna falsità, perché non attribuiamo alla cosa conosciuta l'imperfezione del nostro modo di concepire. Al di sotto del modo imperfetto con cui concepiamo Dio, infatti, concepiamo la vera perfezione divina:

Est enim considerandum quod licet res perfectiores et divinae imperfecte concipiantur a nobis, quia concipiuntur ad modum earum rerum a quibis cognitionem accipimus, non tamen concipiuntur cum errore et falsitate, quia non attribuimus rebus conceptis imperfectionem nostri modi concipiendi, sed potius sub illo modo veram perfectionem concipimus[61].

Così, noi concepiamo la vera natura di Dio allorché formuliamo i nostri giudizi di inclusione: "Sic igitur talem concipimus esse naturam Dei, ut judicemus, in re ipsa esse de illius essentia omnia attributa, et pefectiones, quas divisim, et per varios conceptus nos apprehendimus"[62]. Con ciò, la risposta al primo corno dell'obiezione – in cui si considerano gli attributi *secundum rem* – è pronta: i giudizi di non inclusione delle relazioni nell'essenza sono sempre veri; ciò, precisa Suárez, a differenza di quanto accade nei giudizi relativi agli attributi[63]. A quest'ultimo proposito, infatti, si deve distinguere, a seconda che tali giudizi si riferiscano alle cose in se stesse o, invece, alle cose in quanto distintamente ed espressamente concepite da noi.

È certamente vero, infatti, affermare che una data *res*, che concepiamo sotto una data *ratio* (ad esempio la giustizia, o l'intelletto), include formalmente ed essenzialmente anche altre *rationes* (come la misericordia o la volontà)[64]. I giudizi di inclusione, però, risultano falsi se riferiti alle cose in quanto concepite distintamente ed espressamente da noi. La nostra mente, infatti, decompone in una pluralità di concetti inadeguati la cosa conosciuta, che in se stessa costituisce un'unità:

Si vero sit sermo de rebus prout distincte et expresse concipiuntur a nobis, sic illae locutiones falsae sunt; nam mens nostra per inadaequatos conceptus partitur rem in se omnino indivisibilem, et tunc, quamvis res in se omnino sit eadem, tamen non cadit sub singulis conceptibus secundum totam adaequatam rationem suam, et ideo si reduplicatio fiat in ordine ad conceptus nostros, non potest uni attribui, quod attribuitur alteri, quia non concipitur idem et sub eadem expressa habitudinem, per unum, et per alium conceptum. Et ob eamdem causam ea locutiones in omni rigore falsae sunt: Deus per justitiam miseretur, pater per voluntatem generat[65].

Occorre sottolineare l'espressione *expresse et distincte*, utilizzata qui da Suárez. I giudizi di inclusione riferiti alle cose in quanto concepite da noi sono, sì, falsi, ma sotto una condizione ben precisa: che tali *res*

---

[58] *Ibid.*: "Priori modo vera quidem sunt haec omnia, non tamen sunt locutiones propriae, nam nos proprie loquimur de rebus prout illas concipimus. Alioqui etiam de relationibus dicere deberemus esse de essentia. Item fateri oporteret justitiam ut justitiam esse misericordia, et Deum per justitiam misereri, et per misericordiam punire; et (quod caput objectionum est) Filium procedere per voluntatem, et Spiritum sanctum per intellectum" (p. 92 col. 2).

[59] *Ibid.*: "Si autem eligatur posterior modus, sic falsa videntur omnia dicta; nam justitia, ut a nobis concipitur, praescindit ab omni alia perfectione; quapropter non possunt in essentiali ratione justitiae ut sic conceptae includi reliqua attributa" (p. 92 col. 2).

[60] *Ibid.*, n. 11 (p. 92 col. 2).

[61] *Ibid.*

[62] *Ibid.*

[63] *Ibid.*, n. 12: "Ad priorem autem partem objectionum, negamus ex dictis sequi, idem esse dicendum de relationibus, quia vere etiam judicamus relationes in re ipsa non pertinere ad constitutionem essentiae, sed personarum, quod de attributis judicare non possumus".

[64] *Ibid.*, n. 12: "Cum dicitur justitia ut justitia esse misericordia, aut intellectus ut intellectus esse voluntas, si sermo sit de rebus ipsis conceptis, verae sunt illae locutiones; quia sensus est, rem illam quae concipitur sub ratione justitiae, aut intellectus, formaliter et essentialiter includere rationem misericordiae, voluntatis, etc" (pp. 92 col. 2 – 93 col. 1).

[65] *Ibid.* (p. 93 col. 1).

siano concepite, appunto, in modo espresso e distinto; specificazione decisiva, come mostra la risposta alla seconda parte dell'obiezione.

C'è un senso, infatti, in cui, se gli attributi vengono considerati non *secundum rem*, ma in quanto concepiti da noi, i giudizi di inclusione risultano veri: e cioè in quanto tale inclusione sia pensata non in quanto espressa e distinta, ossia in quanto esplicita, bensì in quanto implicita.

In effetti, il modo in cui il pensiero di un attributo prescinde dal pensiero di un altro è quello della *praecisio simplex* e non quello della *praecisio exclusiva*: ad esempio, la giustizia, in quanto da noi concepita, non include espressamente la misericordia, ma neppure la esclude[66]. Anzi, si deve pure precisare che, anche a livello di *praecisio simplex*, l'astrazione di un attributo dall'altro non è mai tale da non comportare, sempre, un'inclusione, per quanto solo implicita:

Imo nec secundum abstractionem pure praecisivam ita abstrahuntur alia attributa, quin in ejus conceptus includantur saltem implicite, quia si justitia Dei concipitur, non sufficit conceptus justitiae in communi, sed aliquid adjungere oportet quo fiat conceptus proprius justitiae divinae; sit ergo justitia per essentiam, aut simpliciter infinita: in hoc ergo conceptu implicite continetur, ut talis justitia essentialiter sit omnis alia perfectio[67].

A questo punto, il discorso di Suárez si è spostato da una funzione prettamente antiscotista, in cui è questione di mostrare l'inclusione reciproca delle ragioni formali, ad una funzione che si oppone anche ad una certa concezione della distinzione di ragione; una concezione in cui la distinzione di ragione non sia pensata, nel caso degli attributi di Dio, come un'inclusione razionale. Che è ciò che Suárez dichiarerà espressamente all'inizio del trattato sul *De Divina Substantia*.

Perché proprio su questo punto Suárez sta intervenendo: sul modo di pensare la distinzione di ragione in Dio. Una tale distinzione comporta un'inclusione che riguarda non solo la *res* in quanto concepita, ma gli stessi concetti; un'inclusione, certo, che non è esplicita, pena la falsità del giudizio, bensì solo implicita; un'inclusione, nondimeno, che non è solo reale, bensì anche concettuale.

La nozione di *implicita indusio* è il nucleo attorno al quale Suárez ridisegna la teoria della distinzione di ragione in Dio: "Hinc facile etiam intelligitur, quo modo essentia Dei concipiatur praecisis attributis, quando eam cum illis comparamus, vel haec illi attribuimus"[68]. Gli attibuti, infatti, prescindono dall'espressa e distinta perfezione dall'essenza, non tuttavia, da un'inclusione implicita:

Praescinduntur enim ab expressa et distincta perfectione talis essentiae totiusque perfectionis ejus, non tamen ab implicita inclusione, ut sic dicam[69].

Ut sic dicam: Suárez sa di andare a percorrere una strada sinora inesplorata, la sola che gli consenta di pensare il discorso dell'uomo sugli attributi e sull'essenza di Dio nei termini di un progressivo processo di esplicitazione di proprietà già date implicitamente.

Geneticamente, un tale procedimento si articola lungo due tappe principali.

In primo luogo, si ha la costituzione del concetto dell'essenza divina, attraverso l'aggiunta, al concetto comune di ente, o di essenza, di una negazione o di una perfezione propria a Dio: è in tal modo, ad esempio, che si concepisce un'essenza infinita in senso assoluto, o *ex se* attuale. Attraverso un tale concetto, non si considera distintamente quali perfezioni costituiscano la ragione essenziale di una tale natura ma, al tempo stesso, è certo che esse vi siano contenute. Per questo, il concetto dell'essenza di Dio prescinde da tali perfezioni, in modo tale, però, da contenerle implicitamente:

Concipio enim essentiam Dei per communem conceptum entis vel essentiae adjungendo aliquam negationem vel perfectionem qua fiat proprius Dei, ut concipiendo essentiam simpliciter infinitam, aut ex se actualem, per quem conceptum distincte non considero quae perfectiones sint de ratione essentialis talis naturae; et hoc modo dicuntur praescindi per talem conceptum; tamen implicite seu confuse non possunt excludi aut prescindi, quia in perfectione illius rei conceptae essentialiter continentur[70].

In secondo luogo, si ha l'esplicitazione dei singoli attributi, che vengono predicati fra loro e con l'essenza divina. Una tale predicazione, come si accennava, non è altro che l'esplicitazione di quanto implicitamente contenuto nel concetto dell'essenza divina:

---

[66] *Ibid.*, n. 15: "Ad alteram partem objectionum, cum dicitur, justitiam Dei, ut a nobis concipitur, praescindere ab omni alia perfectione, respondetur id esse verum de praecisione simplici quoad expressam cognitionem seu considerationem concipientis, quia ille vere nil aliud expresse cogitat nisi rationem justitiae. Non est autem verum de praecisione exclusiva, quia ille qui sic cogitat non existimat, illam justitiam, tantum esse justitiam, aut in ratione sua essentiali nullam aliam perfectionem includere" (p. 93 col. 2).

[67] *Ibid.* (pp. 93 col. 2 - 94 col. 1).

[68] *Ibid.*, n. 16 (p. 94 col. 1).

[69] *Ibid.*

[70] *Ibid.*.

Postea vero per proprios conceptus justitiae et misericordiae, etc., explicite considerantur, et inter se vel cum essentia comparantur, aut praedicantur, nam ad hoc satis est diversus modus concipiendi noster. Unde cum dicimus de essentia Dei esse, quod sit justus aut sapiens, nihil aliud facimus quam explicare quid in illo conceptu implicite continentur[71].

La conoscenza *a priori* di Dio che Suárez, all'inizio della disputazione trentesima, aveva riconosciuto come possibile all'uomo sulla base della distinzione di ragione, e cioè la deduzione di un attributo dall'altro[72], si mostra, ora, nella sua struttura profonda: se codesta deduzione presuppone la distinzione razionale, ma questa è sempre, anche, un'inclusione, la deduzione degli attributi si configura come un processo di esplicitazione di quel che è già implicito nel concetto di partenza.

È per questo che non regge l'obiezione di chi pretenda che, in quanto gli attributi competono a Dio *ratione essentiae*, in tanto sono dimostrati a partire da essa e, pertanto, non vi sono concettualmente inclusi. Infatti, l'essenza è la ragione degli attributi non *secundum se*, ma secondo il nostro *modus concipiendi*, alla luce del quale il concetto inadeguato dell'essenza divina richiede l'attribuzione necessaria, a quest'ultima, di una data perfezione.

In tal modo, dedurre un attributo dall'essenza di Dio non significa, semplicemente, affermare che questo attributo gli pertiene, ma che gli è essenziale. Il rapporto tra essenza ed attributo risulta, così, in Dio irriducibile a quello che, nelle creature, si dà fra essenza e proprietà:

Sicut hoc modo colligimus attributum ex ratione essentiali, ita etiam colligimus, illud attributum, non utcunque, sed essentialiter convenire tali enti, et consequenter etiam colligimus, essentiam non esse rationem attributorum eo modo quo in creaturis essentia solet esse principium proprietatum, sed solum quia in simplici ratione sua, quae a nobis confuse concipitur, necessario continetur quidquid perfectionis per varios conceptus de eadem essentia nos postea concipimus[73].

E lo stesso vale per il rapporto reciproco fra gli attributi, che possono essere dimostrati l'uno a partire da un altro in quanto questo, considerato in se stesso, ha, rispetto a quello, una *qualche rationem prioritatis vel praesuppositionis*. Tale è il caso, ad esempio, dei rapporti fra intelletto e volontà:

Et eodem modo demonstramus unum attributum per aliud, et illud apprehendimus ut prius, et ut rationem alterius, quod secundum se spectatum, et ut abstrahit a Deo et creaturis, habet aliquam rationem prioritatis, vel praesuppositionis ad aliud, ut videre licet in intellectu, et voluntate, et similibus[74].

Il rapporto tra inclusione e deduzione è esattamente inverso rispetto a quello che le obiezioni ponevano: lungi dall'essere esclusa dalla possibilità di garantire una deduzione dell'attributo dall'altro, l'inclusione ne costituisce il suo significato più intimo, alla luce del quale tale deduzione si configura nel senso di un'affermazione non, semplicemente, di appartenenza, bensì di essenzialità.

D'altro canto, proprio nella misura in cui, nell'impossibilità di un concetto adeguato di Dio, codesta essenzialità si afferma non immediatamente, ma attraverso un movimento inferenziale, in cui un attributo risulta essere presupposto logicamente all'altro, non si dà confusione alcuna tra gli attributi medesimi: "Unde nulla est in re confusio, sed summa et essentialis identitas et simplicitas"[75]; né c'è alcuna ripugnanza reciproca[76].

La deduzione di un attributo dall'altro e dall'essenza di Dio, così, è tanto poco incompatibile con l'inclusione che, invece, vi trova il suo significato più profondo; così profondo che, al di là della possibilità di una replica alle obiezioni mosse, appare difficile rappresentarlo.

Suárez non esita - con uno slancio così poco frequente, nello stile e nel lessico così controllato delle *Disputationes* – a definire questa inclusione come una *incredibile vel admirabile unitas*. Dalle creature si può, purtuttavia, desumere un esempio di questa unità. Si consideri la differenza specifica dell'uomo, ad esempio la razionalità, concepita la quale, assieme al genere, è concepita tutta l'essenza dell'uomo. Una tale differenza, in se stessa una ed indivisibile, può essere tuttavia concettualmente divisa in una pluralità di concetti: concepiamo, così, l'uomo come discorsivo, come tale da avere in sé la capacità di giudicare e la capacità di apprendere. Discorsivo, compositivo, divisivo: concetti che non esplicano null'altro di ciò che è contenuto nella differenza specifica (razionale), ma lo fanno decomponendo, *quasi per partes*, quel che è *unum et simplex*,

---

[71] *Ibid.*

[72] *Ibid.*, Disp. XXX: "Solum per effectus devenire possumus in cognitione ejus; cognito tamen uno attributo Dei ex effectibus ejus, interdum possumus ex illo colligere aliud a priori, juxta modum nostrum concipiendi divina, divisim, et ex uno conceptu alium eliciendo" (p. 60 col. 2). Sulla novità di questo approccio in riferimento al problema dell'esistenza di Dio cfr. E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio…*, pp. 99 ss.

[73] *Ibid.*, sect. 7, n. 17 (p. 94 col. 2).

[74] *Ibid.*, sect. 7, n. 18.

[75] *Ibid.*

[76] *Ibid.*: "Neque etiam est repugnantia, quia omnes hae perfectiones secundum se sumptae, et abstractae a conditionibus creaturis, non postulant necessario distinctionem ullam, nec includunt aliquid ratione cujus repugnet, omnia attributa esse de ratione singulorum".

esprimendo in modo distinto quel che era contenuto confusamente nell'unico concetto della differenza specifica[77].

Così, per esplicare l'unità divina, Suárez è costretto a ricorrere all'unità della differenza specifica; non, certo, alla composizione di questa col genere, tra cui la disputazione sesta aveva escluso una distinzione *ex natura rei*[78]. Però, la distinzione di ragione che ha luogo qui è tale per cui i termini distinti non risultano essere l'uno dell'essenza dell'altro: il genere è *extra rationem* della differenza e viceversa[79].

Così, già allora Suárez chiarificava la differenza fra il caso dei rapporti fra genere e differenza da quello di Dio. Si tratta di una *compositio rationis*, ma fondata realmente[80]; il che spiega come una tale composizione ripugni certamente a Dio, ma non in ragione della sua semplicità, bensì della sua infinità[81]; che è appunto l'attributo su cui Suárez, come sappiamo, argomenterà nella disputazione trentesima l'inclusione razionale.

La non inclusione può rientrare nella distinzione di ragione, secondo uno dei suoi gradi contemplati dalla settima disputazione[82]. Quando sia fondata realmente, e si dia per concetti inadeguati, la distinzione di ragione può essere chiamata anche distinzione formale[83]; e quest'ultima, a sua volta, può estendersi a rapporti di vario tipo, compreso quello che si dà fra concetti che, *secundum rationem*, non sono inclusi l'uno nel concetto dell'altro[84]. Tutti questi casi, però, rientrano sotto l'ambito della distinzione di ragione: "Haec omnia cadunt sub ratione distinctionis rationis".

Il rapporto reciproco degli attributi divini, e di questi con l'essenza, si sottrae a tale polivocità e rientra nella *distinctio rationis* nel punto preciso in cui questa coincide con l'inclusione; donde l'irriducibilità di questo medesimo rapporto a casi di distinzione di ragione quali, sul piano creaturale, la composizione del genere con la differenza, ma anche dell'essenza con l'esistenza[85] e, sul piano increato, i rapporti che legano, in teologia trinitaria, le relazioni all'essenza, ma anche, in teologia razionale, gli attributi negativi[86].

---

[77] *Ibid.*: "Ut autem minus incredibile vel admirabile videatur hanc tantam unitatem in divina simplicitate reperiri, possumus ex creaturis aliquod exemplum sumere, quo rem hanc amplius explicemus vel adumbremus. Nam rationale, verbi gratia, est differentia essentialis hominis, una et indivisibilis, qua concepta ut adjuncta generi, tota hominis essentia concipitur. Ad explicandam autem hunc differentiam, possumus eam nos in plures conceptus dividere. Concipiamus enim hominem esse discursivum (accepta hac voce proportionaliter, non ut sumitur a principio proximo, sed a radice essentiali, et ut significat habitudinem ad tertiam operationem intellectus), et rursus praecise concipiamus hominem esse compositivum et divisivum, et rursus esse apprehensivum simpliciter. Hi sane omnes conceptus nihil aliud explicant, nisi quod formaliter continebatur in rationali, sed explicant, quasi per partes, quod in rationali est unum et simplex, declarantque distincte quod a nobis confuse uno concepu apprehenditur; idque satis est ut unum ex alio ratiocinemur et colligamus. Ad hunc ergo modum concipienda nobis est distinctio attributorum Dei, et comparatio eorum ad essentiam, quasi adaequate confuse conceptam, ut satis declaratum est" (pp. 94 col. 2 – 95 col. 1).

[78] *Ibid.*, Disp. VI, sect. 9, nn. 15 ss. (pp. 240 ss.).

[79] *Ibid.*, n. 23: "Ad secundum respondetur, genus et differentiam dicere essentias, seu rationes essentiales diversas secundum rationem, non secundum rem; atque hoc modo genus dicitur esse extra rationem differentiae, et differentia etiam extra rationem generis" (p. 243 col. 2).

[80] *Ibid.*, n. 21: "Ad primum argumentum in principium positum respondetur, compositionem ex genere et differentia non esse realem compositionem, sed rationis tantum…Dicitur autem haec compositio non esse omnino per rationem conficta, non quia in re actu antecedat, sed quia in re est fundamentum, ut intellectus possit concipere unam rationem ut potentialem, et praecisam ab altera, et aliam ut actualem et determinantem alteram" (p. 243 col. 1).

[81] *Ibid.*: "Hujusmodi compositio non repugnat Deo propter solam simplicitatem, ut infra dicam, sed etiam ratione illimitationis et eminentiae divinae" (p. 243 col. 1).

[82] *Ibid.*, Disp. VII, sect. 1, n. 21: "In hac autem distinctione possunt gradus reperiri" (p. 258 col. 1).

[83] *Ibid.*: "Quando habet in re fundamentum, et fit per plures conceptus inadaequatos, potest appellari distinctio formalis, vel interdum etiam essentialis secundum rationem".

[84] *Ibid.*: "Et in hoc ipso potest esse multiplex modus, quatenus extrema variis respectibus comparari possunt, scilicet, vel solum ut determinatum et indeterminatum, sicut ens et substantia ; vel ut totum et pars, ut differentia et species; vel ut duo compartes, sicut animal et rationale. Atque ita potest etiam haec distinctio intelligi tanquam inter includens et inclusum, vel tanquam in ea, quae secundum rationem neutrum includit alterum, quo sensu, et nullo alio vero potest haec distinctio dici mutua, vel non mutua, reciproca vel non reciproca".

[85] *Ibid.*, Disp. XXXI, sect. 6, n. 14: "Omne esse actuale, quo essentia in actu separatur ab essentia in potentia, dicetur non esse de essentia creaturae, quia non convenit creaturae ex se sola, neque ipsa sibi sufficit ut habeat hoc esse sed provenire debet ex efficientia alterius" (p. 246 col. 2).

[86] *Ibid.*, Disp. XXX, sect. 7, n. 19: "Solum superest advertendum, omnia dicta intelligi de attributis Dei, quatenus in ipso ponunt perfectionem positivam; sunt enim multa atttributa, quae per negationem a nobis declarantur, et ratione negationis solum distinguuntur, vel inter se, vel ab essentia, et in his clarum est negationes ipsas non esse de essentia Dei, neque unam negationem proprie esse de essentia alterius; fundamentum autem harum negationum in se unum omnino et idem est" (p. 95 col. 1).

§ 3. L'opposizione di Vázquez a Torres

L'inclusione reciproca degli attributi (e degli attributi nell'essenza) è un altro dei luoghi in cui si registra una forte opposizione fra Suárez e Vázquez. L'impostazione della questione da parte di quest'ultimo evidenzia, comunque, subito un punto di convergenza: la soluzione della questione dell'inclusione è, insieme, una chiarificazione sul modo in cui intendere la distinzione di ragione fra gli attributi divini[87].

Proprio per questo, però, le due questioni – osserva Vázquez - non si sovrappongono. Il problema dell'inclusione, infatti, divide gli stessi sostenitori della distinzione di ragione. L'opinione di Scoto non va neppure riportata[88]: chi asserisca una distinzione formale tra gli attributi divini ne ammette *a fortiori* anche la non inclusione recipoca. La controversia riguarda, invece, gli assertori della distinzione di ragione:

Nunc autem cum eis solum nobis controversia est, qui docent attributa Dei sola ratione inter se, & ab essentia distingui[89].

C'è un autore, infatti, il Canariense (così Vázquez chiama Torres), che ha asserito, insieme, la distinzione di ragione e l'inclusione mutua[90]. All'esposizione dell'opinione di Torres, Vázquez dedica (ed intitola) un capitolo intero. L'argomento del Canariense, che, come si è visto, si richiama all'autorità di Anselmo e di Agostino, è noto: senza inclusione, l'essenza di Dio non è infinita[91]. Secondo Vázquez, però, è vero il contrario, e cioè che gli attributi divini si distinguono razionalmente *senza che il concetto dell'uno sia incluso nel concetto dell'altro*. Per conseguenza, essi non possono essere, in senso formale, predicati l'uno dell'altro:

Opposita sententia mihi probatur, nempe ita ratione distingui attributa inter se, & ab essentia, ut unum non si de conceptu alterius, aut essentiae; nec essentia de conceptu illorum: quare sit in propositionibus servetur sensus formalis, nec unum del alio, aut de essentia, nec essentia de illis formaliter praedicari: loquimur autem in opinione eorum, qui dicunt attributa solo distingui per intellectum[92].

Una tale opinione, ricorda Vázquez, è stata sostenuta non solo da chi, come Capreolo, in polemica con Aureolo, ha affermato una distinzione di ragione fra gli attributi divini, ma pure da chi, come Gregorio di Rimini, l'ha negata, teorizzando una distinzione solo *per connotata*[93]. La si può anche dimostrare razionalmente. In primo luogo, infatti, ammettendo l'inclusione reciproca, si dovrebbe dire che è la volontà ad intendere e l'intelletto a volere:

Si in sensu formali unum attributum de essentia, vel unum de alio praedicaretur, quilibet etiam actus attributorum, de quovis attributo in sensu formali posset praedicari: diceremus ergo, intellectus vult, voluntas intelligit, iustitia miseretur, & misericordia punit, Deus, in quantum est, operatur[94].

L'utilizzazione di questo argomento, da parte di Vazquez, è significativa: esso, infatti, era uno di quelli utilizzati dai partigiani della distinzione di ragion ragionata contro i *Nominales*. Tale utilizzazione, così,

---

[87] G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum…*, I. q. 27, a. 2, disp. 118, c. 1: "Superest, ut in hac disputatione videamus, quomodo attributa de essentia, & invicem de seipsis praedicentur, ut hinc plenius intelligamus qualis distinctio rationis inter ipsa attributa, & essentiam constituenda sit" (II, p. 66 col. 2).

[88] *Ibid.*: "Mitto autem sententiam Scoti, qui locis citatis supra disputatione 116. cap. 3. cum existimet, attributa inter se, & ab essentia distingui ex natura rei, asserit non praedicari invicem, sed in sensu formali propositionem, in qua unam de alio enunciamus, esse falsam".

[89] *Ibid.* La controversia – aggiunge Vázquez - riguarda gli attributi in quanto astratti, non concreti: "Est aut controversia de attributis non concrete (ut aiunt) significatis, sed abstracte. Nam certum est, concreta de concretis praedicari, ut Deus sapiens est iustus: an vero abstracta de abstractis, ut sapientia de iustitia dicantur, controversum est".

[90] *Ibid.*: "Canariensis igitur disputat. 2. in hunc articulum dubitatione ultima, cum docuisset attributa inter se, & ab essentia per intellectum distingui; affirmat nihilominus, mutuo de se ipsis praedicari & de essentia" (pp. 66 col. 2 - 67 col. 1).

[91] *Ibid.* (p. 67 col. 1).

[92] *Ibid.*, c. 2 (p. 67 col. 1)

[93] *Ibid.* (p. 67 coll. 1-2)

[94] *Ibid.* (p. 67 col. 2). Ed è per questo che San Tommaso nega la proposizione "La paternità genera" in ragione della diversità del *modus significandi*, dal momento che a tale diversità essa corrisponde la diversità dei concetti significati: "Qua de causa S. Thom. infra q. 32. artic. 2. ad 2. merito negat hanc propositionem *paternitas generat* (tametsi paternitas idem sit ex natura rei, quod patet) propter diversum modum significandi, atque negare propter diversos conceptus, & distinctionem rationis. Et art. 3. ejusdem quaestionis ad 3. dicit, notiones ejusdem personae, quae sunt idem realiter, & ex natura rei omnino ante intellectum, mutuo de se ipsis non praedicari propter diversum modum significandi, quia significantur ut diversae rationes, & perfectiones ejusdem personae, ut paternitas, & spiratio: eadem autem ratione diversa attributa significantur, ut distinctae rationes, & perfectiones ejusdem essentiae: ergo nec mutuo de se ipsis potuerunt praedicari. Idem dicendum est de essentia, & attributis; quia significantur ut diversae rationes" (*Ibid.*). Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 32, a. 2, ad 2um: "Ad secundum dicendum quod notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut rationes quaedam quibus cognoscuntur Personae; licet ipsae notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est. Et ideo ea quae habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem, vel personalem, non possunt dici de notionibus: quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quod *paternitas generet* vel *creet*, *sit sapiens* vel *intelligens*" (p. 165 coll. 1-2).

indirettamente, già rivela un nodo problematico importante nella discussione sull'inclusione razionale: la difficoltà di tenere ferme, insieme, la tesi dell'inclusione, appunto, e la tesi della distinzione di ragion ragionata .

Questo punto emerge con nettezza dall'ultimo degli argomenti addotti da Vázquez contro Torres, ma anche da un rilievo riguardante il Canariense: e cioè che nel pensiero di questi si annidano gli elementi che palesano l'insostenibilità dell'inclusione razionale, nella tesi che ogni attributo include l'altro non nella sua ragione formale, ma attraverso l'essenza.

Proprio su questo punto, come si è visto, già Molina aveva cercato di prendere le distanze da Torres. Mentre, però, l'operazione di Molina era finalizzata a depurare la tesi dell'inclusione razionale, Vázquez non esita a fare leva sulla debolezze della posizione del Canariense per ribaltare la tesi stessa dell'inclusione razionale:

Ipse Canariensis dicit, hanc propositionem concedi non posse, *divinus intellectus in quantum intellectus est voluntas*, quia particula, *in quantum*, denotat rationem formalem, & non est verum, rationem formalem intellectus divini esse rationem formalem voluntatis, ergo sine particula, *in quantum*, sine qua propositio accipi potest in sensu formali neganda est: nam si sensus sit, attributa suapte natura omnino idem esse inter se, & cum essentia, nullo modo neganda est, ut contra Scotum manet probatum[95].

Vázquez conosce molto bene gli esiti che la tesi dell'inclusione razionale può avere: la possibilità di una negazione della distinzione razionale degli attributi divini. Ed appunto sulla certezza della distinzione razionale si appoggia il suo ultimo argomento per negare l'inclusione razionale:

Denique, si essentia transcendit omnia attributa, & quod quolibet attributum caetera; tollitur prorsus distinctio rationis, & omnia in unum conceptum confundimus[96].

Vázquez sa anche cosa si può obiettare contro un tale argomento: l'inclusione non toglie la distinzione perché è solo implicita[97]. Una tale tesi aveva avanzato, come sappiamo, proprio Suárez, nelle *Metaphysicae Disputationes*, che la ribadirà, successivamente, nel trattato *De Divina Substantia*; ma, come vedremo, essa si già si trovava, ancorché non sistematizzata, in un tomista come Bañes. Per Vázquez, comunque, un tale argomento è debole, perché la questione non è, qui, di sapere se codesta inclusione si dia *in ipsa re*, nel qual caso la risposta è evidentemente affermativa, data la semplicità di Dio; la questione, invece, riguarda, l'essenza e gli attributi in quanto sono *in nostra cogitatione*. A questo secondo livello, si deve riconoscere che, se l'apprensione di un dato attributo (ad esempio, la misericordia) non ne include esplicitamente un altro (ad esempio, la giustizia), essa non lo includerà, allora, in alcun altro modo, perché ciò che non è espressamente nel nostro pensiero non è incluso nella cosa pensata in quanto *pensata*:

Verum haec solutio nihil momenti habet: hic enim non agimus de ipsa re, ut ex extra nostrum intellectum: sic enim manifestum est esse rem adeo simplicem, ut non sit aliud, & aliud ullo modo: quare nec aliquid in alio dicetur includi: sed reipsa esse unum quid simplicissimum. Differimus ergo de essentia divina, & attributis, ut sunt in nostra cogitatione: an ea ita sint diversae, ut unum in alio non includatur, sed ut diversum apprehendatur, & in alio non inclusum. Quod si, quando apprehendimus misericordiam Dei, cum ea in nostro conceptu expresse non est iustitia, sequitur in nostro conceptu misericordia non esse iustitiam, licet reipsa iustitia in misericordia contineatur, vel potius sit idem: quia quod expresse non est in nostra cogitatione, non includitur in re cogitata, prout à nobis cogitatur[98].

Proprio in ciò consiste, secondo Vázquez, la distinzione di ragione fra gli attributi divini, e cioè nel fatto che ognuno non include l'altro. Tra giustizia e misericordia si dà una distinzione di ragione in quanto l'una non è inclusa nel concetto dell'altra:

---

[95] G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*..., I. q. 27, a. 2, disp. 118, c. 2 (II, p. 67 col. 2). Il testo continua così: "Primum quidem, nec essentia respectu attributorum, nec unum attributum respectu alterius se habent ut commune aliquid trascendens ad particularia; reciprocantur enim inter se essentia & singula attributa: quomodo ergo unum aliud potest transcendere, sicut ens transcendit praedicamenta, cum quibus non convertitur? Tum etiam ens transcendit, non quidem secundum communem conceptum, sed secundum plura, & solo nomine commune quid est, ut probabilior opinio fert, quam disputatione 114 cap. 2. paucis tradidimus: ergo alio modo essentia includitur in attributis, & attributa in essentia, quâ ens in praedicamentis" (*Ibid.*).

[96] *Ibid.* (pp. 67 col. 2 – 68 col. 1).

[97] *Ibid.*: "Respondent aliqui, includi quidem unum attributum in alio, & omnia in uno & in essentia ipsa, & essentia in attributis, confuse tantum non distincte, & explicate" (p. 68 col. 1).

[98] *Ibid.*

Cum expresse apprehendimus misericordiam, & iustitiam, intellectum, & voluntatem; omnino diversos conceptus de illis formamus, quorum unus nullo modo in alio est: ita erga differunt ratione, ut in nostro conceptu unum attributum aliud non comprehendat[99].

Con ciò, era negata la coincidenza, nel caso di Dio, fra inclusione razionale e distinzione razionale: quella coincidenza che Suárez aveva stabilito nelle *Disputationes* e, proprio nella necessità di opporsi a Vázquez, articolerà nel trattato *De Divina Substantia*.

§ 4. Il *De Divina Substantia* di Suárez

Il capitolo undicesimo del libro primo del *De Divina Substantia* si apre con un'affermazione subito indicativa: l'*identitas* fra gli attributi[100] non implica, di per sé, la loro *essentialitas*. Scrive Suárez:

Non satis est ostendisse identitatem, ut inferatur ex ea essentialitas (ut sic dicam) seu quod unum sit de essentia alterius[101].

Il caso addoto da Suárez a conferma di quanto sostenuto è quello delle relazioni divine: esse non si distinguono realmente dall'essenza di Dio e, nondimeno, non sono dell'essenza divina[102]. Così, ora, che pure si è dimostrato che gli attributi divini non si distinguono *ab essentia*, resta ancora da domandarsi se essi siano *de essentia*: "Quamvis ergo attributa non distinguantur ab essentia, adhuc superest quaestio, an sint de essentia"; o, ancora, l'inverso, e cioè se l'essenza divina appartenga essenzialmente ai singoli attributi[103]; o, infine, se, di questi stessi attributi, l'uno sia dell'essenza dell'altro[104].

È rilevante quel che Suárez aggiunge, in sintonia con quanto sottolineava anche Vázquez: la questione non riguarda solo Scoto. Che gli attributi non siano dell'essenza divina (né viceversa, né, infine, l'uno dell'essenza dell'altro), è, infatti, tesi che sostengono anche gli assertori della distinzione di ragione:

Videtur itaque non esse de essentia, non solum in opinione Scoti, ex qua necessario id sequitur, sed etiam supposita sola distinctione rationis[105].

In effetti, secondo una tale posizione, la distinzione di ragione è sufficiente a che un predicato sia al di fuori dell'essenza del soggetto, quando, in relazione al nostro *modus intelligendi*, questa sia colta come pienamente costituita: il che è evidente, ad esempio, nel caso dei trascendentali che, ancorché distinti razionalmente dall'ente, non sono dell'essenza dell'ente come tale[106]. Tale è, appunto, anche il caso del rapporto dell'essenza di Dio agli attributi, perché il pensiero dell'essenza divina come pienamente costituita precede il pensiero degli attributi. Anche Suárez ribadisce che proprio un tomista, e cioè Capreolo, inclina verso questa concezione, dalla quale sembra seguire che gli attributi, presi formalmente, non siano dell'essenza divina e non se ne predichino essenzialmente: infatti, ciò che è dell'essenza non può esserne escluso, neppure *precisive*; né ciò che è al di fuori del concetto dell'essenza può predicarsi essenzialmente di essa[107].

---

[99] *Ibid.* Per una maggiore esplicazione della questione, Vázquez precisa poi che *gli attributi possono predicarsi l'uno dell'altro in senso identico, non in senso formale*: "Sed observandum est primum pro maiori huius difficultatis explicationes, propositiones, in quibus aut attributum de essentia, aut unum attributum de alio praedicatur, frequenter concedendas esse, quia incommuni modo loquendi usurpantur in senso, quae logici vocant identicum, non in formali; & quia fere semper potius enuntiare volumus id, quod re ipsa in Deo est, sicuti est suapte natura, quam quod est in nostra cogitationes. Huiusmodi sunt propositiones de verbo sustantivo, in quibus unum attributum dicitur esse aliud. Nihilominus haec propositiones accipiuntur interdum in sensu formali, & in eo negari debent, ut hactenus probatum est. Sunt tamen aliae propositiones, quae non possunt accipi in illo sensu identico, sed semper in formali; & ideo aut semper negandae, aut semper concedendae. Hujusmodi sunt de verbo adiectivo, in quibus actus essentiales attributorum de attributis praedicantur; aut notionales de proprietatibus personalibus, ut intellectus intelligit, & voluntas vult, essentia communicatur, relatio non comunicatur: in his ergo non licet attributa invicem praedicare, hoc est, actum unius alteri tribuere: sed de his iterum disput. 136. cap. 3. & q. 39. ar. 5. ubi etiam videbimus, an una proprietas, vel notio de alia praedicetur, ut paternitas de spiratione" (p. 68 coll. 1-2).

[100] F. SUÁREZ, *Tractatus de Divina Substantia*, Lib. I, c. 11 (*Opera Omnia* I, pp. 31 col. 1 – 33 col. 1).

[101] *Ibid.* (p. 33 col. 1).

[102] *Ibid.*

[103] Cfr. *Ibid.*, c. 12: *An divina natura sit de essentia omnium et singulorum attributorum, ita ut de illis essentialiter dicatur* (pp. 36 col. 1 – 38 col. 1);

[104] Cfr. *Ibid.*, c. 13: *Utrum attributa invicem se includant salva distinctione rationis eorum, tam inter se quam ab essentia* (pp. 38 col. 1 – 41 col. 1).

[105] *Ibid.*, c. 11, n. 1 (p. 33 col. 1).

[106] *Ibid.* (p. 33 col. 2).

[107] *Ibid.*.

Poiché, però, in realtà, gli attributi affermativi si predicano di Dio positivamente, Capreolo è in errore nel sostenere quel che sostiene[108]. Né egli è fedele a Tommaso che, nella prima parte della *Summa Theologiae*, nell'articolo secondo della questione tredicesima, aveva asserito, alla lettera, che i nomi degli attributi positivi significano la sostanza di Dio e si predicano di Dio essenzialmente[109].

Interessante risulta il tentativo, compiuto da Suárez, di riallacciarsi alll'ortodossia tomista; tentativo arduo, però, a partire proprio dalla lettura di quell'articolo della *Summa*, di cui Vázquez aveva fornito un'esegèsi completamente differente[110]. Ma il richiamo a Tommaso si inscrive, a sua volta, all'interno di un quadro più ampio, quello della necessità di ricondure la propria tesi ad un consenso largo delle fonti. Ad essere in gioco non era la fedeltà al testo tomista, bensì la necessità di sottrarsi all'accusa di avanzare una tesi troppo innovativa, senza alcun riscontro nella cultura dei Padri e dei Dottori; questa fu anche l'impressione che ebbero molti dei contemporanei, certo al di là di ogni tentativo, pure presente, di strumentalizzazione.

Suárez si richiama, così, fra gli altri, a Dionigi, Agostino ed anche ad Anselmo[111]. Quel noto luogo del capitolo sedicesimo del *Monologium*, da molti utilizzato per attribuire ad Anselmo la negazione di una distinzione di ragione fra gli attributi divini, va interpretato nel senso non di una tale negazione, bensì dell'affermazione di un'inclusione essenziale; ed è appunto questa inclusione che Suárez si ripromette di spiegare, in questo e nei due successivi capitoli[112].

Suárez, naturalmente, si richiama al testo delle *Metaphysicae Disputationes*: quel che lì è stato esposto ampiamente, verrà qui affrontato *brevi discursu*[113].

I predicati che convengono a Dio secondo una ragione formale comune alle creature (vivente, spirituale, intellettuale) si dicono sì, essenzialmente, delle sostanze create, ma molto più essenzialmente di Dio (*multo magis essentialiter*). In tal modo, quei predicati costituiscono, in Dio, un'essenza peculiare e singolare, distinta da tutte le altre, e che include essenzialmente tutti quei predicati nella sua ragione essenziale[114].

L'inclusione degli attributi nell'essenza divina può essere chiarificata anche in base alla somma perfezione della natura divina. Se la sapienza, ad esempio, non fosse inclusa nel concetto essenziale di Dio, Dio non sarebbe infinito per essenza, in quanto non includerebbe nel suo concetto essenziale ogni perfezione possibile[115].

Il discorso di Suárez non vale, semplicemente, sul piano ontologico; così, è pronta anche la risposta a chi obietti che le argomentazioni addotte a favore dell'inclusione sono valide *de re ipsa*, ma non *de re ut objecta nostro conceptui*.

Suárez costruisce la sua risposta sulla base di un'assunzione preliminare, e cioè che l'uomo conosca la *vera* natura di Dio:

> Suppono enim vere nos concipere divinam naturam veram et non fictam. Quia fieri non potest, ut in re sic concepta non includantur omnia, quae in re sunt de essentia ejus, quia secluso aliquo essentiali non manet essentia[116].

In tal modo, secondo Suárez, se nella stessa essenza in quanto concepita non fossero inclusi gli attributi, allora si dovrebbe dire che tali perfezioni non siano dell'essenza di tale natura così concepita e, con ciò, o che quella concezione non è vera o che tale inclusione non vale neppure per la natura divina in se stessa. Ma, poiché quest'ultima possibilità è da escludersi, si deve dire che nello stesso concetto dell'essenza divina è inclusa la totalità delle perfezioni:

> Unde si in essentia sic concepta non includerentur attributa, etiam negando esset verum dicere has perfectiones non esse de essentia talis naturae sic conceptae; ergo vel ibi non concipitur vera divina natura, vel idem dici potest de divinitate in se; si ergo posterius falsum est, etiam illud prius[117].

---

[108] *Ibid.*, n. 2: "Nihilominus dicendum est propria Dei attributa absoluta et positiva praedicari de Deo essentialiter" (p. 33 col. 2).

[109] *Ibid.*

[110] Cfr., *infra*, Appendice II.

[111] F. SUAREZ, *Tractatus de divina substantia* …, Lib. I, c. 11, n. 3 (*Opera Omnia* I, pp. 33 col. 2 - 34 col. 1).

[111] *Ibid.* (pp. 33 col. 2 - 34 col. 1).

[112] *Ibid.* (p. 34 col. 1).

[113] *Ibid.*, n. 4 (p. 34 col. 1).

[114] *Ibid.*: "Rursus necessario concipere debemus, illa praedicata habere aliquid in Deo proprium et peculiare illi ratione cujus quamdam quidem peculiarem et singularem essentiam constituant, ab omnibus aliis distinctam, excellentiori modo essentialiter includentem omnia illa praedicata in sua ratione essentiali. Hic autem modus non est alius, nisi quia omnia illa habet cum summa unitate et simplicitate per essentiam suam".

[115] *Ibid.*, n. 5: "Nam sapientia v. g. vel includitur in essentiali conceptu Dei vel non: si includitur, ergo praedicatur essentialiter de illo, eademque ratio est de quolibet alio attributo vel perfectione absoluta, quae in Deo formaliter existat. Si vero non includitur, ergo illud ens, quod essentialiter est Deus, ex vi suae essentiae non est summe perfectum neque infinitum ens, quia non includit in suo esse essentiali omnem perfectionem possibilem" (p. 34 col. 2).

[116] *Ibid.*, n. 6 (p. 35 col. 1).

[117] *Ibid.*

L'argomento su cui si fonda la tesi opposta mostra, in realtà, solo che l'inclusione non va intesa in modo esplicito, ma non che una qualche inclusione non si dia affatto. In un giudizio del tipo "Dio è sapiente", nel predicato è, senz'altro, concepita tutta l'essenza di Dio; non per questo, però, attraverso il predicato viene attributo qualcosa che è al di fuori dell'essenza stessa del soggetto, bensì viene *esplicato* ed *enunciato distintamente* ciò che era concepito solo confusamente nell'essenza del soggetto[118].

Explicari et distincte enuntiari, quod in essentia subjecti confuse tantum concipiebatur. Sul piano del puro concetto, si ha già inclusione, ancorché solo implicita; sul piano predicativo, poi, la medesima inclusione diviene esplicita e, con ciò, distinta; in effetti, considerato in quanto incluso nel soggetto, il predicato è conosciuto in modo solo confuso.

È in questo senso che va intesa l'inclusione. Non ne mancano esempi nel mondo creaturale. Ad esempio, nel giudizio "L'uomo è razionale" il predicato non esprime qualche cosa che sia al di fuori dell'essenza dell'uomo, ma enuncia esplicitamente qualcosa di contenuto solo confusamente nel soggetto[119]. Se così stanno le cose sul piano del finito, *a fortiori* ciò dovrà essere detto di Dio, dato che, certo, non ci sarà alcuno disposto a negare che la proposizione "Dio è sapiente", ad esempio, sia più per sé nota della proposizione "L'uomo è razionale"[120]. Così, proprio l'esempio dei rapporti fra "uomo" e "razionale" rende più convincente la tesi dell'inclusione razionale degli attributi dell'essenza poiché – come si è visto - la distinzione fra specie e differenza risulta più forte, razionalmente, di quella che c'è tra gli attributi divini[121].

Si ripropone così la peculiarità del caso costituito dagli attributi divini rispetto ad altri tipi di distinzione di ragione fondati realmente. Il caso costituito dagli attributi, in effetti, va accuratamente distinto anche da quello relativo ai rapporti che vigono tra l'ente e le sue passioni: il fatto che gli altri trascendentali includano, oltre all'*entitas*, una qualche negazione o una qualche connotazione di ragione fa sì che essi siano concepiti *extra essentiam* rispetto all'ente stesso; però, tutto ciò che di perfezione c'è in essi è essenziale all'ente reale[122].

Come nelle *Disputationes*, il discorso di Suárez vale per gli attributi affermativi, dato che, per quanto concerne quelli negativi, il discorso è, piuttosto, analogo a quello dei trascendentali, a motivo della negazione cui essi sono vincolati semanticamente[123].

Il problema[124], semmai, è di mostare la reciproca di quanto sostenuto sinora: per adesso, in effetti, si è dimostrato che gli attributi sono dell'essenza divina; resta da vedere se anche la natura divina sia dell'essenza dei singoli attributi. Non sempre, infatti, due concetti obiettivi sono comparabili in modo da essere convertibili nella predicazione essenziale[125], come si vede, ad esempio, nel caso costituito dai rapporti fra l'essenza di Dio e le relazioni divine[126].

La stessa impostazione problematica della questione è rilevante. A scanso dell'idea che la non reciprocità della contenenza essenziale, in effetti, possa sembrare un argomento troppo debole per la non reciprocità della contenenza concettuale[127], Suárez afferma che, nel caso dei rapporti tra essenza ed attributi, l'inclusione essenziale è sempre, anche, un'inclusione concettuale:

---

[118] *Ibid*, n. 7: "Ad rationem ergo dubitandi in contrarium respondetur, cum de Deo praedicamus esse sapientem, justum et similia, licet ex parte subiecti concipiamus aliquid, in quo intelligamus esse totam essentiam Dei; nihilominus per praedicatum non ei attribuere aliquid, quod sit extra essentiam ejus vel quod in ipso subjecto concepto, essentialiter non includatur: sed explicari et distincte enuntiari, quod in essentia subjecti confuse tantum concipiebatur" (p. 35 coll. 1-2).

[119] *Ibid.*: "Sicut cum dicimus : *Homo est rationalis*, non praedicamus aliquid, quos sit extra essentiam hominis, sed explicite praedicamus aliquid, quod in conceptu essentiali subjecti confuse continebatur".

[120] *Ibid.*: "Quis enim neget magis per se primo esse propositionem hanc: *Deus est sapiens, justus*, et similes, quam hanc : *Homo est rationalis ?*" (p. 35 col. 2).

[121] *Ibid.* "Hoc etiam exemplum solvit omnia, quae hic dubitari possent; nam etiam homo et rationalis distinguuntur ratione, et in latitudine distinctionis rationis magis seu cum majori fundamento, quam sapientia et essentia Dei".

[122] *Ibid.*: "De trascendentibus vero non est eadem ratio, quia praeter entitatem includunt negationem vel connotationem aliquam rationis seu extrinsecam, ratione cujus concipiuntur tanquam extra essentiam. Quidquid vero perfectionis realis in eis est, essentiale est enti reali".

[123] *Ibid.*: "Idemque est cum proportione de attributis negativis".

[124] Su cui cfr. *Ibid.*,c. 12 (pp. 36 col. 1 – 38 col. 1).

[125] *Ibid.*, c. 12, n. 1: "Quia non semper duo conceptus objectivi ita comparantur, ut in praedicatione et inclusione essentiali convertantur, ideo licet ostensum sit attributa includi in conceptu essentiae Dei, adhuc declarandum superest an etiam e contrario essentia sit de conceptu attributorum" (p. 36 col. 1).

[126] *Ibid.*: "Nam essentia divina est de conceptu essentiali divinarum relationum et non de converso, ut infra videbimus et ens est de conceptu substantiae, et non e contrario et ita in aliis invenitur".

[127] *Ibid.*: "Et quamvis haec duo, nimirum, esse de essentia et de conceptu videantur diversa, quia esse de essentia videtur respicere rem ipsam, prout est in se et esse de conceptu denotat nostrum concipiendi modum…".

Nihilominus in praesenti existimo reciprocari, idemque esse debere de utroque judicium. Nam id quod est de essentia, non potest etiam in nostro conceptu a re concepta praescindi; vel si praescindatur, jam non res illa concipitur[128].

Ad esempio, dal concetto di uomo non può essere escluso quello di animale o di razionale; o, se lo si esclude, non si concepisce più l'uomo; o, conversamente, se qualche cosa non è del concetto della cosa, non può essere neanche dell'essenza perché, se lo fosse, non potrebbe prescinderne[129]. Infatti, il concetto obiettivo, sebbene sia denominato dal concetto formale, che è nella mente, deve tuttavia corrispondergli *in re ipsa*[130]. Se ne deve concludere che, senza la totalità dei suoi attributi essenziali, una data *res* non solo non può essere, ma neppure *essere obiettivata* al corrispettivo concetto:

Ergo sicut in re non potest talis res esse sine omni essentiali attributo, ita nec potest objici conceptui vero talis rei, quin etiam ibi includat omne id, quod sibi est essentiale[131].

Ora, è un fatto che alcuni teologi abbiano negato che la natura di Dio sia essenziale ai singoli attributi divini. Suárez è prudente con Capreolo, che sembra avere inclinato verso una tale posizione: "Fortasse non loquitur in hoc sensu"; indubbio, però, che tale tesi sia *expressius* insegnata da alcuni moderni[132]. Contro questi autori, Suárez non esita ad affermare l'inclusione essenziale:

Dicendum nihilominus est essentiam divinam esse de essentiae divinae sapientiae, justitiae et singulorum attributorum: ac proinde necessario inclusi in conceptu singulorum[133].

A sostegno di una tale asserzione Suárez invoca, fra le altre autorità, quelle di Torres e di Tommaso ma, soprattutto, un'argomentazione che muove *a fortiori* da quanto già guadagnato nel capitolo precedente: se l'essenza non è inclusa nel concetto degli attributi, molto meno gli attributi lo saranno nel concetto dell'essenza; ora, si è mostrato che l'essenza è inclusa negli attributi; dunque, *a fortiori*, anche gli attributi saranno inclusi nel concetto dell'essenza[134].

È qui che ritorna la difficoltà vista sopra: la tesi dell'inclusione ha una validità relativa solo sul piano della *res*, ma non anche sul piano concettuale[135]. Suárez, però, sa di avere già preparato, proprio all'inizio del capitolo, la neutralizzazione di questa obiezione. In effetti, come si è visto[136], è impossibile escludere dal concetto di una qualche cosa ciò che è della sua essenza:

Impossibile est excludere a conceptu alicujus rei id quod in re est de essentia illius[137].

Risulta facile, a questo punto, concludere ulteriormente che qualsiasi attributo è incluso essenzialmente nel concetto dell'altro. È con questa affermazione – e col richiamo dell'autorità di Torres ed ai moderni tomisti, oltre che ad Agostino – che si apre il capitolo tredicesimo:

Ex dictis evidenter concluditur quodlibet attributum essentialiter includi in quolibet[138].

Impone una tale conclusione, peraltro, l'infinità e la semplicità di ogni attributo di Dio. Gli attributi, infatti, sono infiniti non solo in questo o in quel genere, bensì *simpliciter*:

Hoc postulat infinitas et simplicitas attributorum Dei; nam unumquodque attributum est infinitum, non tantum in tali vel tali genere, sed simpliciter in genere entis[139].

---

[128] *Ibid.*

[129] *Ibid.*: "Ut a conceptu hominis non potest vel animal, vel rationale excludi ; vel si excludas, jam non concipis hominem. Unde etiam e converso si aliquid non est de conceptu rei, nec de essentia esse potest, quia si esset de essentia, non posset praescindi, ut dictum est".

[130] *Ibid.*: "Et ratio est, quia conceptus objectivus, licet ita denominetur a conceptu formali, qui est in mente, tamen in re ipsa debet correspondere conceptui mentis, ut notavit Divus Thomas".

[131] *Ibid.*

[132] *Ibid.*, n. 2 (p. 36 col. 1).

[133] *Ibid.*, n. 3 (p. 36 col. 2).

[134] *Ibid.*: "Probari posset a nobis haec assertio ex dictis in capite praecedenti, quia si essentia non includitur in conceptu attributorum, multo minus attributa clauderentur in conceptu essentiae. Sed ostensum est includi ; ergo et converso dicendum est, ipsa includere essentiam" (p. 36 col. 2).

[135] *Ibid.*, n. 7 : "Responderi autem potest his omnibus recte probari, in re ipsa essentiam includi in attributis, seu esse illa et ipsa esse Deum in re et essentialiter, non vero in nostro conceptu" (p. 37 col. 2).

[136] *Ibid.*: "Hoc autem facile rejicitur ex fundamento posito in principio capitis, ex quo probanda est secunda pars assertionis".

[137] *Ibid.*

[138] *Ibid.*, c. 13 (p. 38 col. 1).

[139] *Ibid.*, c. 13, n. 1 (p. 38 coll. 1-2).

Una tale inclusione non riguarda, semplicemente l'attributo *in re*, ma l'attributo concepito sotto una particolare *ratio*: se ogni attributo è, infatti, è *simpliciter* infinito *in re*, lo sarà anche concettualmente, anche se non includerà espressamente, né formalmente, la totalità della perfezione contenuta nell'infinità[140].

Il vero problema, a questo punto, è quello di spiegare la compossibilità della distinzione di ragione con l'inclusione essenziale; questione già emersa nel capitolo precedente[141], e la cui soluzione era stata procrastinata[142].

Si tratta - rileva Suárez – di un problema che si pone, appunto, non solo agli assertori della distinzione formale, ma anche a quelli della distinzione di ragione: una tale distinzione, infatti, sembrerebbe impensabile, una volta ammessa l'inclusione essenziale. Perché due cose siano concepite in qualche modo distinte, in effetti, sembra necessario che l'una *non* sia l'altra[143]. In realtà, la distinzione di ragione resta senz'altro in piedi, secondo Suárez, nonostante l'inclusione essenziale:

Respondeo, optime salvari distinctionem rationis inter attributa et omnes enunciationes, quae de illis sunt, non obstante mutua inclusione quam explicuimus[144].

La compatibilità fra inclusione essenziale e distinzione razionale emerge con chiarezza una volta compreso che, perché si dia una distinzione di ragione, non è affatto necessaria una diversità intrinseca alla *res concepta*, ma è sufficiente che sia diverso il nostro *modus concipiendi*: "Dico ergo, ad distinctionem rationis satis esse diversum modum concipiendi nostrum, etiamsi in re concepta nihil diversum includatur".

La diversità nel *modus concipiendi* può essere o tra astratto e concreto, come fra "Dio" e "Deità", o fra implicito ed esplicito secondo una determinata *ratio*, come, ad esempio fra gli attributi divini, quali giustizia e misericordia:

Ille autem modus concipiendi esse potest vel concreti et abstracti, ut in exemplis positis vel explicatior et distinctior conceptus secundum unam rationem, quam secundum aliam[145].

In questo secondo senso, si distinguono gli attributi divini che, pur riferendosi ad una medesima "res", indicano, considerati esplicitamente, due *rationes* differenti. Ad esempio, giustizia e misericordia si distinguono razionalmente in quanto, pur essendo concettualmente incluse l'una nell'altra, indicano differenti *habitudines* rispetto ai loro effetti:

Sic distinguuntur justitia et misericordia; nam licet res omnino eadem sit, quae utroque conceptu concipitur, tamen per unum concipitur sub speciali habitudine ad talem effectum et de illo respectu est expressa cogitatio et non de aliis, licet non excludantur sed potius confuse includantur[146].

La compatibilità con la distinzione di ragione è così assicurata all'inclusione ad una condizione: che ogni attributo, che pure include implicitamente gli altri, contenga, considerato esplicitamente (*expressa cogitatio*), una determinata *ratio* soltanto; quella, appunto, che lo qualifica in quanto *tale* attributo. Così, è proprio la non adeguatezza dell'inclusione, e cioè il fatto di essere esplicita esclusivamente in riferimento ad una determinata *ratio*, a spiegare come un attributo possa includere la totalità degli attributi pur distinguendosene razionalmente. In breve, è il fatto di essere puramente implicita, e non esplicita, a salvare l'inclusione dal pericolo di essere anche un'indistinzione.

Così, se da un lato non è necessario che tutto ciò fra cui si dà una distinzione di sola ragione si includa reciprocamente, come è evidente nel caso dei rapporti fra genere e differenza, o fra la relazione e la divinità, dall'altro lato è sicuro che l'inclusione non è incompatibile con la distinzione di ragione, poiché questa si dà in ragione dell'imperfezione del nostro *modus intelligendi*:

De distinctione autem rationis jam explicatum est, quomodo possit consistere cum inclusione essentiali: nam licet non sit necessarium omnia, quae distinguuntur ratione, ita sese includere ut de genere et differentia constat, et de relatione et Divinitate infra suo loco dicemus, tamen non propterea repugnat illa

---

[140] *Ibid.*: "Respondent hoc ita esse de attributis in re: nihilominus tamen singula concepta sub particulari ratione alicujus attribuit, ut sapientiae, justitiae, non esse infinita simpliciter, sed tantum in tali ratione. Sed contra hoc instatur ex dictis, quia si unumquodque attributum in re est infinitum simpliciter, totam illam infinitatem essentialiter includit, quia de ratione entis infiniti simpliciter est, ut totam illam perfectionem optimo modo includat ac proinde essentialiter; ergo quantumcumque praescindatur in conceptu, illam includit, licet mens nostra non expresse neque formaliter de illa cogitet" (p. 38 col. 2).

[141] *Ibid.*, c. 12, n. 2 (p. 36 col. 2).

[142] *Ibid.*, c. 12, n. 8 (p. 38 col. 1).

[143] *Ibid.*, c. 13, n. 4: "Non potest concipi quo modo distinguantur ratione, si unum includit quidquid includit aliud. Quia ut aliqua duo concipiantur aliquo modo distincta, oportet ut aliquo modo unum non sit aliud" (p. 39 col. 2).

[144] *Ibid.*, n. 8 (p. 40 col. 2).

[145] *Ibid.*

[146] *Ibid.*

inclusio cum distinctione rationis ex modo imperfecto concipiendi ut explicatum est, maximeque est necessarium in re et essentia simplicissima ac perfectissima quoad ea omnia, quae adaequate cum illa identificantur[147].

§ 5. Intermezzo: i trascendentali

Suárez aveva evocato il caso dei trascendentali ad esemplificare la possibilità, per ciò tra cui non si dà distinzione reale, di non implicare tuttavia un'inclusione reciproca: "Licet tantum distinguantur ratione ab ente, non dicuntur esse de essentia entis ut sic" [148].

Distinguantur ratione. Suárez non sta, qui, esponendo la propria posizione, bensì quella di coloro che, pur non ammettendo una distinzione formale fra gli attributi divini, bensì solo di ragione, ritengano nondimeno che essi non siano l'uno dell'essenza dell'altro; esattamente come i trascendentali, appunto, che non sono l'uno dell'essenza dell'altro pur essendo distinti solo di ragione[149].

Suárez, come si è visto, ha in mente Capreolo, al quale replicherà dissociando il caso degli attributi da quello dei trascendentali: solo fra i primi si dà inclusione essenziale[150].

Ciò posto, però, qual è, effettivamente, il tipo di distinzione che Suárez ammette tra i trascendentali?

Per rispondere a questa domanda, ci si deve richiamare alla sezione prima della terza disputazione metafisica, *De passionibus entibus in communi*.

Qui, il discorso di Suárez si apriva con una scelta di campo indubbiamente a favore di Tommaso, contro Scoto: l'ente *in quanto ente* non può avere passioni positive vere e reali da esso distinte *ex natura rei*[151]; infatti le passioni sono dell'essenza dell'ente in quanto tale[152]. Il seguito del testo, però, mostra senz'altro un allontanamento dalla posizione tomista[153]: Suárez, in effetti, rileva che l'ente in quanto ente ha passioni o attributi che non sono *per rationem conficta*, ma si predicano veramente e realmente di esso[154] e gli convengono prima di ogni considerazione dell'intelletto[155].

In effetti, tali proprietà aggiungono all'ente una qualche negazione o denotazione desunta per abitudine a qualcosa di estrinseco, attraverso la quale, nondimeno, indicano qualcosa di positivo che è essenziale alla ragione di ente[156].

In tal modo, è vero che le passioni, in qualche misura, si distinguono e non sono incluse nell'ente in quanto ente; non, però, in quanto indicano qualcosa di positivo, bensì in quanto includono una negazione o una relazione. Questo punto è essenziale, per la comprensione della posizione di Suárez, al quale altrimenti si finisce per attribuire la tesi di una distinzione formale fra i trascedentali[157].

In realtà, l'unico senso in cui Suárez è disposto ad ammettere una distinzione formale tra i trascendentali e l'ente è quello indicato dalla distinzione formale negativa o estrinseca, che regola il rapporto fra l'ente in quanto ente e l'ente in quanto ad esso si aggiunge una negazione o una relazione estrinseca:

> Ex dictis colligitur, quomodo possint hae proprietates seu attributa inter se distingui; nam quoad rem intrinsecam, quam in ente significant, non distinguuntur in re, cum nihil dicant ex natura rei distinctum ab ente, ut ostensum est; et hoc modo dici solet, quod in re entitas rei est bonitas ejus et veritas, et e converso. At vero, si consideremus id, quod de formali addunt, dici possunt formaliter differre, non quidem rationr formali intrinseca et positiva, sed vel negativa, vel extrinseca[158].

---

[147] *Ibid.*, n. 10 (p. 41 col. 1).

[148] *Ibid.*, c. 11, n. 1 (p. 33 col. 2).

[149] *Ibid.* (p. 33 coll. 1-2).

[150] *Ibid.*, n. 7 (p. 35 col. 2).

[151] F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. III, sect. 1, n. 8: "Dico primo ens ut ens non posse habere veras et omnino reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas. Haec est sententia D. Thomae" (*Opera Omnia* XXV, p. 105 col. 1). La specificazione, *ut ens*, è necessaria perché, *in quantum tale ens*, l'ente può avere passioni da cui si distingue *ex natura rei*: "In quantum tale ens, bene potest habere passiones reales ex natura rei distinctas, quia tale ens ut sic potest esse extra essentiam alterius entis, et consequenter etiam extra essentiam suae passionis" (*Ibid.*).

[152] *Ibid.*: "Ens autem in quantum ens non potest esse extra essentiam alicujus entis; et ideo nulla proprietas vel passio potest esse ex natura rei distincta ab ente" (*Ibid.*).

[153] Segnalato da J.-F. COURTINE, *Suárez et le système...*, p. 320.

[154] F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. III, sect. 1, n. 10: "Dico secundo, ens in quantum ens habere aliquas proprietates seu attributa, quae non sunt per rationem conficta, sed vere et in re ipsa da illo praedicantur" (*Opera Omnia* XXV, p. 106 col. 1).

[155] *Ibid.*: "Haec autem attributa revera non pendent ex fictione intellectus, sed absolute et ante omnem intellectus considerationem enti ipsi conveniunt".

[156] *Ibid.*, n. 11: "Haec attributa entis de formali addunt vel negationem, vel denominationem sumptam per habitudinem ad aliquid extrinsecum; per ea tamen explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsammet formalem seu essentialem rationem entis".

[157] Come fa J.-F. COURTINE, *Suárez et le système...*, p. 320.

[158] F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. III, sect. 1, n. 13 (*Opera Omnia* XXV, p. 107 col. 1).

In questo modo, considerati quanto alla *res significata*, i trascendentali non si distinguono *ex natura rei*; considerati, invece quanto alla loro ragione formale, essi si distinguono si, formalmente da essa, ma solo in modo negativo o estrinseco.

Nondimeno, proprio questa distinzione formale negativa o estrinseca è sufficiente ad escludere che, considerati nella propria ragione formale, i trascendentali siano essenziali all'ente:

Et hoc est satis ut haec attributa secundum id totum quod includunt, non sint proprie essentialia; et ideo dicantur esse ad modum passionum seu proprietatum[159].

Quanto alla *res significata*, i trascendentali sono inclusi nell'ente, mentre non lo sono quanto alla ragione formale:

Ed dictis etiam constat, quomodo ens non dicatur essentialiter de his proprietatibus seu attributis suis, nam secundum rem quidem essentialiter dicitur de illis, quia illa nihil aliud explicant quam ipsam entis naturam; tamen non est de essentia illorum quantum ad id quod addunt supra ens[160].

Non c'è, allora, nessuna difficoltà ad ammettere che, di essi, possa darsi dimostrazione, tanto più che questa può darsi anche fra gli attributi, fra cui si dà una distinzione persino minore, e cioè di ragione:

Sufficit etiam hoc, ut possint haec attributa sub scientiam cadere, quandoquidem et in rebus sunt, et eo modo, quo sunt, es ipsum consequuntur, et ad illius naturam explicandam conferunt. Eo vel maxime quo ad rationem scientiae, et ad demonstrationes conficiendas sufficit distinctio rationis inter attributa[161].

Così ricostruita la posizione suáreziana sui trascendentali, sarà forse utile dare uno schema generale che chiarifichi i rapporti fra distinzione ed inclusione nei differenti livelli evocati da Suárez nel corso della discussione sull'inclusione.

Suárez richiama sia i trascendentali, sia il caso dei rapporti tra le relazioni divine e l'essenza per chiedersi, una volta esclusa la distinzione formale fra gli attributi divini, se essi siano inclusi gli uni negli altri. Tanto il caso dei trascendentali, quanto il caso dei rapporti fra le relazioni e l'essenza divina giustificano la domanda: in effetti, né in un caso, né nell'altro, a differenza di quanto si rivelerà valere per gli attributi positivi (e per il rapporto di questi all'essenza), si dà inclusione reciproca.

Tuttavia, è importante comprendere come, al di sotto di questa equipollenza teorica, relativamente alla costituzione del senso della domanda sull'inclusione, sta una sicura irriducibilità, sul piano ontologico: mentre, infatti, fra le relazioni divine si dà una distinzione di ragione, esattamente come fra gli attributi positivi, fra i trascendentali si dà una distinzione formale, seppure non positiva, come si è visto.

Si devono, dunque, distinguere tre casi: il rapporto tra trascendentali, fra cui si dà distinzione formale negativa o relativa e non inclusione essenziale; il rapporto tra le relazioni e l'essenza divina, fra cui si dà, sì, distinzione di ragione, ma non inclusione essenziale (in modo simile a quanto accade, in Dio, nei rapporti fra gli attributi negativi, e, nella creatura, fra essenza ed esistenza ed fra genere e differenza specifica); il rapporto reciproco fra attributi e fra questi e l'essenza, regolato da distinzione di ragione e da inclusione essenziale (e di cui l'unico esempio che Suárez riesce a dare è il rapporto fra gli elementi costitutivi della differenza essenziale).

§ 6. Gillus, Tanner, Wiggers

Dopo Vázquez, anche Gillus prenderà posizione contro lo schieramento costituito da autori quali Torres, Bañes, Zumel e Suárez. In Gillus, peraltro, ritorna l'argomento che Vázquez aveva mosso contro Torres: l'asserzione di un'inclusione razionale fra gli attributi divini equivale ad asserire, fra di essi, una distinzione di ragion ragionante[162].

Vanamente, infatti, si ritiene che, per sfuggire la sinonima, sia sufficiente distinguere tra inclusione implicita ed esplicita. La diversità fra *modus significandi* implicito e *modus significandi* esplicito, che nell'ottica dei sostenitori della tesi dell'inclusione razionale consente di tenere ferma la distinzione di ragione, costituisce, in realtà, un fondamento per nulla affatto oggettivo, bensì solo soggettivo. Quel che in tal modo non si riesce a tenere ferma è la pretesa che la distinzione di ragione fra gli attributi divini sia *ragionata*:

Quamvis negent nomina attributalia esse synonima, quoniam ut non sint synonima, sufficit diversitas in significando implicite vel explicite…Tamen omnino evacuant distinctionem rationis ratiocinatae: haec enim habet fundamentum in re, quae propter excellentiam sui esse vel multiplicem rationem intelligibilitatis, nequit apprehendi à nobis adaequate unico simplici conceptu, ideoque eget pluribus, quorum singuli singulas rationes attingant: at si quovis conceptu percipiuntur omnes perfectiones divinae formaliter, quamvis confusè, non est

[159] *Ibid.*, n. 12 (p. 107 col. 1).

[160] *Ibid.*

[161] *Ibid.*

[162] C. GILLUS, *Commentationum Theologicarum…*, Lib. II, tract. 6, c. 6: "In eandem sententiam re ipsa recidit opinio recentiorum, qui aiunt attributa divina se invicem intrinsecè, & essentialiter includere, ita ut nulla sit omnino ratio obiectiva significata nomine unius, quae non significetur nomine alterius" (p. 767 col. 1).

in re fundamentum distinctionis inter attributa, sed solum in intellectu pro libito, concipiente esse divinum explicite, modo sub una ratione, modo sub alia[163].

Per questo Gillus poteva sostenere le tesi seguenti: l'essenza divina non include intrinsecamente gli attributi considerati nelle loro *praecisae rationes*[164]; questi ultimi, a loro volta, non includono l'essenza[165], né si includono reciprocamente[166].

Proprio a Gillus, oltre che a Vázquez, si richiamerà Tanner nel criticare la posizione suáreziana. Tanner distingue tre problemi - inclusione degli attributi nell'essenza[167], inclusione dell'essenza negli attributi ed inclusione reciproca degli attributi[168] -, ma insiste anche su come gli schieramenti siano gli stessi a proposito di ognuno di questi problemi[169]. Sono Molina, Bañes, Zumel e Torres, oltre che, naturalmente, Suárez, gli autori cui Tanner riconduce la tesi dell'inclusione razionale[170].

Anche Tanner precisa accuratamente che la soluzione alla questione sulla distinzione degli attributi divini, risolta nel senso di un'affermazione di una distinzione di ragione, lascia ancora irrisolta la questione dell'inclusione razionale:

Tametsi quidem ex dictis satis constet, attributa divina omnia, etiam positiva, esse ratione distincta ab essentia; adhuc tamen est quaestio, annon saltem haec in ratione, & concepto adaequato essentiae includantur, seu ad eam quovis modo pertinant[171].

Si noti l'ottica peculiare con cui Tanner imposta il problema: la distinzione di ragione sembra perfettamente compatibile con l'inclusione razionale. Infatti, anche fra ciò tra cui si dà una distinzione di sola ragione, uno può essere dell'essenza dell'altro:

Etiam inter ratione distincta, unum potest esse de ratione, & conceptu alterius; sicut definitio de ratione definiti, superius de ratione inferioris[172].

Lo slittamento dell'impostazione problematica rispetto a Suárez è evidente: mentre questi poneva la questione sulla base del riconoscimento preliminare della compatibilità tra distinzione di ragione e non inclusione, in Tanner il medesimo problema si pone alla luce della compatibilità tra distinzione di ragione ed inclusione. In entrambi i casi, si tratta del riconoscimento di una possibilità meramente generale, che il seguito dell'indagine escluderà come applicabile a Dio. Così, indirettamente, già la posizione della questione denuncia la direzione verso cui si incanala la soluzione; soluzione, nel caso di Tanner, opposta, dunque, a quella di Suárez.

Prima ancora, peraltro, che tale dissenso si evidenzi, ed al di là della diversità nell'impostazione della questione, è rilevante quel che Tanner concede a Suárez: si può asserire che gli attributi divini non sono inclusi nell'essenza sia se li si afferma distinti da essa "ex parte rei", come nel caso di Scoto, sia che li si affermi distinti da essa secondo il nostro *modus concipiendi*. Quest'ultima è l'opinione di Vázquez (e di Gregorio di Valencia) e, in fondo, dei vecchi scolastici: "Haec sit communis sententia veterum Scholasticorum"[173]. Fra gli altri, sono citati Alessandro di Hales, Alberto Magno, Gregorio di Rimini e, quel che più notevole, oltre a Capreolo, i due grandi commentatori di Tommaso, e cioè Cajetano e Ferrarese. Di Cajetano, Tanner richiama il capitolo 21 del *Genesi*[174] e, di Ferrarese, il capitolo ventiquattresimo del commento alla *Summa contra Gentiles*[175].

---

[163] *Ibid.* (p. 767 coll. 1-2).

[164] *Ibid.*, tract. 2, c. 3: "Dico secundum essentia secundum eandem acceptionem non vendicat intrinsecè attributa, quatenus praecisè concipiuntur sub perfectionibus, quae in creaturis accidunt substantiae. Verbi gratia non vendicat sapientiam sub praecisa ratione sapientiae, nec iustitiam sub praecisa ratione iustitiae, & sic de reliquis: haec est communis sententia veretum Scholasticorum" (p. 505 col. 1). Gillus aveva concesso che l'essenza divina includesse gli attributi nella misura in cui questi includono la *ratio* di perfezione sostanziale: "Dico primum, essentiam divinam, etiam ut à nobis concipitur per modum naturae substantialis, & formae constituentis Deum in esse hujus substantiae, vendicare essentialiter perfectiones omnes absolutas, quoad priorem illam rationem perfectionis substantialis, quatenus pure substantialis est, quam ipsae de sua propria ac formali ratione vendicant" (*Ibid.*, p. 504 col. 1).

[165] *Ibid.*, c. 7: "Dico secundum, attributa divina, quatenus à nobis concipiuntur sub conceptu praeciso virtute distincta ab essentia, sive adaequatè, sive inadaequate considerentur, non vendicant illam intrinsecè, atque essentialiter" (p. 527 col. 2).

[166] *Ibid.*, c. 8: "Ex ijsdem ferè principiis, quibus ostenditur attributa, prout à nobis apprehenduntur, non vendicare intrinsecè essentiam, ostenditur etiam non se mutuo includere" (p. 531 col. 1).

[167] A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica…*, Disp. II, q. 2, dubium 5 (pp. 208 ss.).

[168] *Ibid.*, dubium 6 (pp. 215 ss.). .

[169] *Ibid.*: "In hac re eadem est sententiarum varietas, quam in praecedente dubio retulimus" (p. 215).

[170] A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica…*, dubium 5 (p. 208).

[171] *Ibid.*

[172] *Ibid.*

[173] *Ibid.*, p. 209.

[174] Cfr. THOMAS DE VIO CAJETANUS, *Commentarii illustres …*, Caput 21 (pp. 98-101), dove la pluralità dei nomi di Dio si fonda sulla pluralità delle *rationes* che tali nomi esprimono, secondo un'impostazione bene esemplificata dalla

È importante notare come la tesi dell'inclusione razionale sia caratterizzata, dunque, non come una tesi classica, ma come una tesi nuova; il che contribuisce a spiegare la sicurezza che Tanner ha nel prendere posizione contro di essa.

Certamente, gli attributi divini sono *a parte rei* identici all'essenza divina; è, questa, del resto, opinione comune[176]. Si deve anche ammettere, osserva Tanner, che l'entità che *obiectivè* risponde ai singoli attributi è dell'intrinseca ragione dell'essenza divina, data l'identità reale degli attributi con l'essenza; ciò che, infine, consente di asserire che tutti gli attributi e le perfezioni di Dio, anche secondo le proprie *rationes*, sono *a parte rei* identiche all'essenza; un'opinione antiscotista comune, quest'ultima, fra gli Scolastici[177].

Il vero problema, in realtà, è quello di sapere se l'inclusione degli attributi si dia anche per quel che riguarda il nostro *modus intelligendi*. È su questo punto, infatti, che sono divisi gli assertori della distinzione di ragione. La risposta di Tanner è negativa:

Iuxta nostrum tamen imperfectum concipiendi modum, attributa non solum respectiva, sed etiam absoluta, sunt extra conceptum essentiae divinae; ita ut secundum eundem imperfectum concipiendi modum, in abstracto, nec essentia de attributis, nec attributa de essentia formaliter praedicentur[178].

Anche Tanner si richiama ad Agostino e a Dionigi, quali fonti autoritative che attestano la verità di questa tesi, del resto dimostrabile razionalmente in base alla premessa per cui conosciamo l'essenza divina con una pluralità di concetti formali[179]. Fra le varie obiezioni che possono essere mosse contro questa tesi c'è quella che, in tal modo, l'essenza divina non sarà infinitamente perfetta. Il nodo del problema non è posto dall'essenza divina considerata *à parte rei*: è indubbio, infatti, che, su questo piano, l'essenza divina includa in modo perfettissimo tutte le perfezioni semplici e possibili[180]; invece, la vera questione riguarda l'essenza e le perfezioni divine in quanto intese da noi. Su questo punto, Tanner non esita a concedere che quel che è necessario non è che l'essenza e che le perfezioni divine siano intese come infinite *in omni ratione entis possibilis*, bensì che lo siano sotto quella particolare ragione formale di ente sotto la quale vengono apprese:

Aut loquimur de Essentia, & perfectionibus divinis, prout à nobis intelliguntur, & ratione distinguuntur; & sic necesse non est, singulas esse, seu potius apprehendi infinitas, in omni ratione entis possibilis, in Deo, iuxta eundem nostrum concipiendi modum; sed infinitas secundum eam tantum rationem entis, sub qua formaliter apprehenduntur[181].

Ciò era quanto aveva sostenuto anche Gillus, argomentando la tesi dell'inclusione razionale: l'essenza divina è infinitamente perfetta solo *in genere perfectione substantiali*, ma non *in omni genere*[182].

Tanner rileva come a nulla serva invocare, a testimonianza dell'inclusione reciproca, l'inferibilità di un attributo dall'altro o dall'essenza: anche nell'ente finito, infatti, gli attributi sono dimostrati a partire dall'essenza (la figura, ad esempio, dalla quantità; le potenze dell'anima dall'anima), nella quale non sono, tuttavia, inclusi logicamente[183].

---

chiusura del capitolo: "Nominatur autem Deus a tribus: videlicet ab esse, a fortitudine & ab aeternitate ad compraehendendum omnia quae dei sunt: essentiam, vires, & durationem sine principio & fine" (p. 101).

[175] Il riferimento è senz'altro a FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *In Summam contra Gentiles*, I, c. 2, n. 2: "Sapientia enim non est extra formalem et quidditativam rationem essentiae, si consideraretur divina essentia secundum quod in se est: sed tantum secundum quod a nobis diversimode concipitur" (p.75 col. 2).

[176] A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica…*, Disp. II, q. 2, dubium 5 (p. 209).

[177] *Ibid.*

[178] *Ibid.*, p. 211.

[179] *Ibid.*: "Ratio generalis assertionis sumitur ex dictis. Quia singula ista, propter imperfectum nostrum concipiendi modum, quo divina cognoscimus, habent in nobis conceptus formales distinctos; quorum unus non includit alium, ut dictum" (p. 212).

[180] *Ibid.*: "Aut loquimur de perfectionis divinis secundum Esse, quod habeant à parte rei, & hic cessat disputatio; non enim sunt plures respectu essentiae, seu ut cum ipsa identificantur, sed una simplicissima Entitas, & quidditas, & perfectio; quae proculdubio omni modo est infinita, obiectivè & à parte rei includens modo perfectissimo omnes perfectiones simplices, & possibiles in ente infinito & undequaque perfectissimo" (p. 214).

[181] *Ibid.* Donde la seguente esemplificazione: "Qua ratione essentia divina à nobis formaliter concipitur, ut immensus, & infinitus fons, & origo infinitae perfectionis, etiam attributalis: Sapientia, vero, ut scientia infinita, omni termino & fine carens, ex parte obiecti intelligibilis, ipsiusque modi intelligendi: voluntas autem, ut vis infinita volendi tam ex parte obiecti voliti, quam ex modo volendi: potentia, seu virtus operativa ad extra infinita, tum ex parte obiecti operabilis seu possibilis, tum ex modo & ratione operandi; & sic de caeteris".

[182] C. GILLUS, *Commentationum Theologicarum…*, Lib. II, tract. 2, c. 3: "Ad primum argumentum contrariae sententiae respondetur, si sermo sit de essentia secundum se, rectè concludere, si vero ad modum, quo concipitur à nobis sub praecisa perfectione substantiali, nequaquam: nam hoc modo est quidem realiter, ac identicè perfectio infinita simpliciter, formaliter autem secundum suum praecisum conceptum est infinita absolutè in genere perfectionis substantialis, non autem in omni genere" (p. 507 col. 2).

[183] A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica…*, Disp. II, q. 2, dubium 5: "Neque satis est, ut dicamus, de ratione essentiae esse, attributa divina, etiam iuxta nostrum concipiendi modum, quod ex uno attributo divino, seu Essentia ipsa, sive etiam Entitatae obiectivè respondente cuilibet perfectioni divinae, caeterae omnes Dei perfectiones inferri possint; aut

L'entità di Dio, considerata *contracta* sotto una determinata *ratio* – quella della perfezione, ad esempio, o di qualsiasi altro attributo – risulta, per quanto obiettivamente infinita *simpliciter in omni genere entis*, infinita solo secondo una *certa* ragione, dal punto di vista formale[184].

A Tanner non sfugge l'argomentazione con cui Suárez aveva inferito l'inclusione essenziale sul piano concettuale: gli attributi sono inclusi nell'essenza di Dio e, per conseguenza, gli sono essenziali anche secondo il nostro *modus concipiendi*. A Suárez, Tanner concede che gli attributi siano dell'essenza non solo quanto alla *res concepta*, ma anche quanto al *modus concipiendi*. L'estensione dell'inclusione essenziale sullo stesso piano del *modus concipiendi* non è, tuttavia, ammissibile, che sul piano del concetto obiettivo e non, anche, su quello del concetto formale:

Respondeo distinguendo sequelam. Sunt enim quidem etiam iuxta nostrum concipiendi modum, attributa de ratione essentiae obiectivè, ut dictum, sed non secundum eum conceptum formalem imperfectum, & inadaequatum, quem nos de Essentiâ formamus[185].

Il problema, qui, può ripresentarsi sotto un'altra luce: e cioè che senza ammettere senza restrizioni l'inclusione essenziale sul piano del *modus significandi* si va a violare il principio della conformità della *ratio concipiendi* all'oggetto. Se, infatti, una tale conformità deve darsi, allora, poiché gli attributi sono oggettivamente inclusi nell'essenza, si deve concludere che essi sono inclusi nell'essenza anche formalmente, pena la falsità dei nostri concetti formali.

È, però, la premessa maggiore stessa di una tale obiezione a non dover essere ammessa senza restrizioni. Se, infatti, la conformità viene intesa come se la nostra *notitia* della cosa dovesse apprendere ed esprimere la totalità di ciò che conviene obiettivamente all'essenza della cosa stessa, non si darebbero astrazioni o conoscenze imperfette. Il nostro *modus concipiendi* deve essere certamente conforme all'oggetto, ma solo nel senso che ad esso non attribuiamo quel che gli conviene o neghiamo quel che non gli conviene. L'argomento di Tanner si costituisce attraverso il richiamo dell'autorità di Tommaso d'Aquino[186].

Nella medesima direzione va la soluzione, proposta da Tanner, delle altre due questioni, cui è dedicato il dubbio sesto: gli attributi divini, secondo il nostro *modus concipiendi*, non includono formalmente l'essenza[187] e non si includono formalmente in modo reciproco [188]. In tal modo, erano poste le premesse per la soluzione del settimo dubbio: vere solo *in sensu identico*, ma non anche *in sensu formali*, sono, in Dio, le predicazioni di termini astratti in concreto[189], o di termini concreti di astratti[190], o *reciproce* di astratti[191].

A Tanner si richiamerà Wiggers che, per brevità, accomunerà in un unico *dubium*, il quinto della questione terza, le tre questioni distinte da Tanner (e da Suárez): "Utrùm essentia divina sit de quidditate, & ratione attributorum, & haec omnia, & singula de ratione uniuscuiusque ?"[192]. Con Scoto e contro Tommaso,

---

quod ipsa entitas divina, quolibet attributo formaliter significata, reipsa omnem perfectionem includat; cum etiam in rebus creatis attributa colligantur ex essentijs, & nonnunquam cum Essentia rei identificentur, uti figura cum quantitate, & secundum aliquos potentiae animae cum ipsa anima".

[184] *Ibid.*: "Videndum, sub qua ratione entitas ipsa divina formaliter hoc vel illo attributi nomine significetur. Si enim sub certa quadam, & contracta solum ratione perfectionis, sive attributi alicuius, nostro concipiendi modo significetur, tunc etsi quidem ipsa obiectivè simpliciter in omni genere entis sit infinita, nostrâ tamen concipiendi ratione formaliter non erit eo modo infinita, sed infinita solum secundum certam rationem hius, vel illius perfectionis, sive attributi, modo explicato".

[185] *Ibid.*

[186] *Ibid.*: "Respondeo ex mente S. Thomae I. p. q. 13. a. 12. ad 3. maiorem hoc solum sensu veram esse; ut ne nostrâ notitiâ, aut attribuamus rei, quod ei non convenit, aut denegamus ei, quod ipsi convenit; aut omnino etiam sub falsa quapiam & repugnante ratione, quae rei non convenit, rem apprehendamus, v. g. apprehendendo Deum, corpus, &c. Non est autem vera maior, quasi positivè, hoc sensu, quod notitia nostra, & concipiendi ratio, debeat semper totum id, quod obiectivè rei alicui, sive essentiae rei alicuius convenit, apprehendere & exprimere, alioquin enim nullus erit locus sive abstractionibus, sive conceptioni imperfectae, & inadaquatae rebus cognitis, earumque essentiis".

[187] *Ibid.*, dubium 6: "Attributa divina, secundum imperfectum nostrum concipiendi modum, Essentiam formaliter non includunt" (p. 216).

[188] *Ibid.*: "Attributa divina, secundum imperfectum nostrum concipiendi modum, non includunt formaliter se mutuo" (p. 217).

[189] *Ibid.*, dubium 7: "Eiusmodi propositiones, in quibus praedicantur abstracta de Deo in concreto, secundum imperfectum nostrum modum concipiendi, sunt verae in sensu identico, non formali; nisi quaedam ex propria, & speciali ratione possint etiam formaliter de concretis praedicari" (p. 220).

[190] *Ibid.*: "In Deo verè etiam praedicantur de abstractis concreta; dicendo, divinitas, seu divina essentia est Deus; sapientia, seu iustitia divina est Deus, est sapiens, est omnipotens…Eiusmodi propositiones, iuxta nostrum concipiendi modum, videntur esse solum verae in sensu identico, non formali: nisi quando paedicata concreta talia sunt, ut ex propria suâ ratione de eiusmodi quibusdam abstractis verè, ac formaliter praedicentur" (p. 221).

[191] *Ibid.*: "In terminis divinis, tum attributorum, tum aliarum perfectionum absolutarum, rectè, ac verè praedicantur etiam abstracta de abstractis, v. g. Deitas est sapientia, bonitas, &c. Bonitas est deitas, sapientia, &c….Hae praedicationes, iuxta nostrum concipiendi modum, non sunt verae in sensu formali, sed solum identico" (p. 222).

[192] J. WIGGERS, *In Primam…*, q. 3, dubium 5 (p. 39 col. 2).

Wiggers asserisce che, obiettivamente, gli attributi includono l'essenza divina e si includono reciprocamente[193]. Ma, quanto al nostro imperfetto *modus concipiendi*, gli attributi non includono formalmente l'essenza divina:

Attributa divina iuxta imperfectum nostrum concipiendi modum non includunt formaliter sese mutuo[194].

Wiggers osserva come una tale tesi, che si oppone a quanto sostenuto da Torres e da Suárez, ma è conforme all'insegnamento, fra gli altri, di Tommaso e Bonaventura (da verificare)[195], può anche essere dimostrata razionalmente. In primo luogo, infatti, gli attributi divini includono formalmente, quanto al nostro *modus intelligendi*, ciò che è espresso dal concetto formale che, sotto il nome di un qualsiasi attributo, ci formiamo di Dio; tale concetto formale, però, lungi dall'esprimere la totalità degli attributi divini, non esprime che la perfezione da esso esplicitamente indicata. Per questo i singoli attributi, secondo il nostro modo imperfetto *modus concipiendi*, non includono formalmente la totalità delle perfezioni degli attributi:

Attributa singula divina id solùm formaliter iuxta nostrum imperfectum apprehendendi modum intelliguntur includere, quod exprimitur conceptu formali quem sub nomine cuiusque attributi de Deo formamus; ast verò conceptus formalis cuiusque attributi, cùm sint à rebus creatis per quandam analogiam desumpti, non exprimunt omnes alias attributorum aliorum perfectiones, sed tantùm singuli singulas, quales nempè sub eodem nomine formaliter in rebus creatis respondet ipsis perfectionibus divinis; ergo attributa singula iuxta nostrum imperfectum concipiendi modum non includunt formaliter omnes omnium attributorum perfectiones, sed singula propriam[196].

Una conferma importante viene dal fatto che neppure i beati concepiscono adeguatamente l'essenza di Dio; se così è, infatti, allora, tanto meno una tale essenza sarà concepibile in modo adeguato dai *viatores*; e, per questo, *iuxta nostrum modum intelligendi*, non si darà inclusione reciproca fra gli attributi[197].

In secondo luogo, inoltre, se gli attributi divini si includessero anche secondo il *modus intelligendi*, essi, allora, sarebbero sinonimi:

Si attributa onmia & singula, etiam iuxta nostrum nostrum concipiendi modum, essent de formali ratione uniuscuiusque, tunc nomina attributorum omnia essent synonima, quia totalia significata essent planè unum & idem, etiam secundùm nostram apprehensionem: atqui passim negant omnes nomina attributorum esse synonima[198].

Proprio questo era il problema più grosso per i sostenitori dell'inclusione razionale: vedere svanire la stessa possibilità della distinzione di ragione. Era l'obiezione che già muoveva Vázquez, la cui tesi di fondo, che abbiamo visto accettata da Gillus, Tanner e Wiggers, verrà, come prevedibile, pienamente accolta in quel commentario alla prima parte della *Summa* che volle dedicargli il suo discepolo Diego Alarcon: l'essenza divina, in quanto da noi *praecisè* concepita, non include formalmente gli attributi[199]; né gli attributi includono formalmente l'essenza divina[200]; né essi si includono reciprocamente[201].

La risposta di Wiggers, così come quella di Tanner, andava risolutamente in una direzione opposta rispetto alla strada tracciata da Suárez, al quale, peraltro, come si è veduto, questi autori non avevano esitato a conformarsi, in merito ad altre questioni, anche al prezzo di allontanarsi dalla lettera di Tommaso d'Aquino. È un fatto, però, che stavolta, a proposito del problema dell'inclusione, il tomismo di scuola sarà compatto

---

[193] *Ibid.*: "Attributa omnia & singula obiectivè & à parte rei essentialiter includunt essentiam divinam…Attributa singula obiectivè & à parte rei etiam includunt essentialiter omnia reliqua" (p. 39 col. 2).

[194] *Ibid.* (p. 40 col. 1).

[195] *Ibid.* I luoghi di Tommaso e Bonaventura cui Wiggers rinvia sono quelli richiamati anche da Gillus. Anche qui, però, la fonte di Wiggers è senz'altro A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica…*, Disp. II, q. 2, dubium 6 (p. 217). Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1 (pp. 61 col. 1 – 62 col. 2); *Summa contra Gentiles*, I, c. 35 (p. 46 col. 2); DOCTOR SERAPHICUS S. BONAVENTURA, *Commentarius in I Librum Sententiarum*, Dist. VIII, pars I, a. 1, q. 2: "Et quia qui cogitat, Deum non esse quod est, ut iustum, per consequens cogitat, ipsum non esse: ideo ratione defectus intellectus Deus potest cogitari non esse sive summa veritas; non tamen simpliciter" (*Opera Omnia*..., I, p. 154 col. 2).

[196] J. WIGGERS, *In Primam Partem…*, q. 3, dubium 5 (p. 40 col. 1).

[197] *Ibid.*: "Confirmatur, quia licet vel ipsi beati conciperent sapientam Dei, ex vi auditionis & significationis vocis, sapientia, non concipient illam adaequatè, & prout in se est…Ergò multò minus nos concipimus adaequatè illa divina attributa, prout obiectivè & à parte rei sunt, sed inadaequatè: ac proindè iuxta nostram intelligendi rationem, singula non includunt formaliter omnia reliqua" (I, p. 40 coll. 1-2).

[198] *Ibid.* (I, p. 40 col. 2).

[199] D. ALARCON, *Prima Pars Theologiae…*, Tract. V, disp. 2, c. 12: "Primò dicendum est, essentiam divinam metaphysicè sumptam, & prout conceptam à nobis praecisam ex parte obiecti ab attributis, non includere formaliter attributa (pp. 400 col. 2- 401 col. 1)

[200] *Ibid.*, c. 13: "Dicendum est primò, nec attributa, nec relationes formaliter quidditativè includere essentiam divinam" (p. 403 col. 1).

[201] *Ibid.*, c. 14 : "Dicendum est, attributa inter se se, & relationes mutuò essentialiter formaliter non includi ullo modo" (p. 405 col. 1).

nell'asserire la tesi dell'inclusione essenziale, palesando pertanto un'indubbia convergenza obiettiva con l'insegnamento suáreziano.

§ 7. Arrubal, Raynaud, Granado, Arriaga

Nonostante l'opposizione di Tanner, la tesi dell'inclusione razionale ricevette larghi consensi all'interno della scuola gesuita. Alla dottrina di Suárez si era senz'altro conformato Petrus de Arrubal. Nella somma perfezione in cui consiste l'apprensione di Dio – osserva Arrubal - è confusamente incluso tutto ciò che è in Dio:

Et primò potest apprehendere illud ens cum perfectione substantiae per se subsistentis, aut cum perfectione unitatis, aut sapientiae, in quo non addit aliquid rei conceptae, quia confuse in summa perfectione, quae concipitur quando Deus apprehenditur, concipiuntur omnia, quae in Deo sunt, quasi inclusa in ea summa perfectione[202].

Inoltre, per Arrubal, ogni attributo include al suo interno la *ratio substantiae à se existentis*, poiché l'aseità, dunque l'infinità, è essenziale a qualsiasi attributo:

Ut verò concipiatur aliquod attributum, necesse est, ut ratio substantiae à se existentis in illo includatur: quia esse à se, idest absque ulla causa est de essentia cuiusque attributi, & esse per consequens infinitum in genere entis, & summè perfectum[203].

Nondimeno, fra l'attributo e la *ratio substantiae* è inammissibile ogni composizione, anche di ragione:

Nihilominus ex hac summa perfectione tantùm concipitur in attributo ratio communis substantiae, & particularis attributi absque alia compositione etiam rationis, quia debemus excogitare perfectissimo modo quo possumus[204].

Se così non fosse, si dovrebbe ammettere, in primo luogo, che gli attributi sopravvengano a Dio come degli accidenti metafisici; in secondo luogo che Dio non sarebbe per essenza infinito; in terzo luogo, che Dio sarebbe composto[205]. Questa, secondo Arrubal, è anche la tesi esposta da Anselmo nel capitolo sedicesimo del *Monologium*: "Haec mihi videtur expressa sententia Anselmi in Monologio cap. 16[206].

Quella di Anselmo è tesi che si può applicare anche al rapporto reciproco degli attributi, che sono l'uno confusamente incluso nel concetto dell'altro. Infatti, se ogni attributo include nel suo concetto l'essenza divina, e questa la totalità degli attributi, ogni attributo includerà al suo interno tutti gli altri attributi:

De attributis inter se dico ultimò quodlibet includere aliud confuse conceptum. Probatur, quia ratio essentiae divinae perfectissimae includitur in cuiusque conceptu; sed in illa summa perfectione omnia alia attributa includuntur: ergo[207].

Anche Teophile Raynaud[208] farà sua la tesi dell'inclusione essenziale. L'essenza divina non può non includere, implicitamente, gli attributi (positivi, naturalmente) e questi, viceversa, non possono non includere l'essenza:

Negavi attributa (nempe positiva, de quibus solis nunc agimus, ut initio monui) posse perfectè praescindi per mentem ab essentia, aut viceversa essentiam posse praescindi ab illis. Quamvis enim plerumque conceptus obiectivi non reciprocentur in inclusione essentiali, ut patet ex animali quod est essentiale homini, quamvis homo non sit essentialis animali, tamen hoc loco admittenda est reciproca illa inclusio quantum

---

[202] Petrus de ARRUBAL, *Commentariorum ac Disputationum…*, Disp. X, c. 13 (p. 88 col. 2).

[203] *Ibid.*

[204] *Ibid.*

[205] *Ibid.*: "Huius rei est duplex fundamentum. Primum, quod illa attributa habebunt rationem proprietatis, & accidentis metaphysici advenientis metaphysicè. Secundum, quia Deus non esset per essentiam infinitus, si omnes has perfectiones non includeret illa substantia per suam essentiam secundum nostrum concipiendi modus. Tertiò, quia concipiretur Deus compositus, quae omnia etiam in nostra apprehensione sunt à Deo auferenda. Est enim Deus maximum, quod poterimus excogitare: hoc enim petit illud obiectum: & quando hoc modo ratiocinamur, operamur cum fundamento. Et illa distinctio est rationis ratiocinatae, & omne aliud est rationis ratiocinantis, quia non operatur iuxta fundamentum obiecti" (pp. 88 col. 2 - 89 col. 1).

[206] *Ibid.* (p. 89 col. 1).

[207] *Ibid.*

[208] Si tratta – come noto, dopo Gilson - del teologo gesuita cui si deve la *Novae Libertatis Explicatio…*, confutazione del *De Libertate* di Gibieuf. Già P. BAYLE, che gli dedicò una voce nel suo *Dictionnaire historique et critique…* (IV, pp. 21-25), lo definiva come "l'un des plus fameux & des plus savans Jésuites du XVII Siécle" *Dictionnaire historique et critique…* (p. 21).

attinet ad implicitam tantùm & confusam continentiam, formalem quidem & actualem, non tamen explicitam[209].

La dimostrazione data da Raynaud poggia sull'infinità divina

De ratione essentiae essentialiter infinitae, est omnis omino perfectio absoluta simpliciter simplex, seu nullam importans imperfectionem, vel oppositionem cum alia perfectione simpliciter dicta[210].

Si tratta di un argomento classico; esattamente come classica è la fonte addotta da Raynaud, e cioè il *De ente et de essentia* di Cajetano, in base al cui insegnamento si può asserire anche l'inclusione reciproca fra gli attributi[211].

Nella tradizione gesuita post-suáreziana, colui al quale si deve, però, quella che è, forse, la più accurata messa a punto sul problema dell'inclusione e della *compositio rationis* è, forse, Granado.

Rispondendo alla questione di come Dio, sostanza semplicissma e, dunque, tale da escludere ogni composizione, possa tuttavia includere al suo interno una distinzione di ragione fra gli attributi, Granado insiste sulla differenza fra la nozione di *compositio rationis* e quella di *distinctio rationis*. Si dà composizione di ragione quando due concetti non solo sono fra loro distinti razionalmente, ma non si includono l'un l'altro:

Ad compositionem rationis requiritur distinctio duorum, quorum neutrum sit de essentia alterius[212].

Così, la distinzione razionale degli attributi non compromette in alcun modo la semplicità divina, che esclude ogni composizione di ragione, anche fra gli attributi. Questi, infatti, ancorché razionalmente distinti, sono inclusi l'uno nel concetto dell'altro:

Cum ergo, iuxta infra dicenda, Divina attributa ita differant ratione, ut se invicem includatur essentialiter, & in Divina essentia, ac personalitatibus includantur, non potest Deus ex illis esset compositus etiam secundum rationem[213].

"Iuxta infra dicenda", e cioè nella disputazione settima, dove la questione è *Utrum Divina attributa ita distinguantur ratione mutuò, & ab essentia Dei, ut se invicem, & Dei essentiam includant, ab eaque includantur essentialiter*[214]. La risposta è, naturalmente, affermativa:

Nunc verò dicendum est Divina attributa, de quibus in superioribus disputationibus egimus, esse essentialia naturae Divinae, & hanc ipsis attributis atque adeo pertinere ad essentiam singulorum[215].

Si richiama, Granado, a Tommaso d'Aquino, Cajetano e Ferrarese; ma egli precisa come "idem clarius, & magis ex professo amplectuntur Recentiores", e cioè Molina, Bañes, Torres, Zumel, Suárez ed altri ancora[216]; testimonianza significativa, quest'ultima, in quanto proveniente da un autore dell'epoca, di come la questione dell'inclusione fosse avvertita – almeno nella configurazione così netta, per la sua autonomia, in cui essa si presenta nella Scolastica dell'età moderna - come una questione, appunto, moderna.

Contro la dottrina dell'inclusione si era schierato Vázquez: l'importanza di questo autore, nella Scolastica dell'età moderna, a proposito della questione dell'inclusione, è attestata anche, retrospettivamente, dall'ampiezza e dalla puntualità con cui Granado ne discute criticamente le tesi[217], prima di ribadire, infine, che l'assenza di composizione di ragione non implica la negazione di distinzione di ragion ragionata[218].

Le tesi di Granado ebbero vasta risonanza. In certa misura, quel che Vázquez fu per Granado, Granado fu per Arriaga. Allorché questi, nel 1643, si impegnò a confutare la dottrina dell'inclusione reciproca degli attributi il suo bersaglio fu proprio Granado. Una tale dottrina è, per Arriaga contraddittoria, perché se gli attributi si distinguono razionalmente, essi formano una composizione di ragione:

Nunc brevissimè circa attributa dico, quidquid sit de inclusione, in ipsis terminis videri Granadi doctrinam sibimet repugnantiam: eo enim modo quo attributa in Deo distinguuntur, eo sunt multa: ergo eo modo faciunt compositionem. Unde non video, quomodo ratione ratiocinatâ unum distinguatur ab alio, & tamen non sit ratione ratiocinata unum, & aliud: quòd si unum, & aliud, ergo sunt multa, ergo eo modo facient compositionem[219].

---

[209] T. RAYNAUDUS, *Theologia Naturalis*..., Dist. VI, q. 2, a. 2, § 72 (p. 610 col. 1).
[210] *Ibid.*, p. 610 col. 2
[211] *Ibid.*, § 76 (p. 613 col. 1).
[212] I. GRANADUS, *Commentarii in Summam*..., Tomus I, tract. 2, disp. 3 (I, p. 68).
[213] *Ibid.*
[214] *Ibid.*, disp. 7 (I, pp. 88-92).
[215] *Ibid.* (I, p. 88).
[216] *Ibid.*
[217] *Ibid.* (I, pp. 90-92).
[218] *Ibid.* (I, p. 92).
[219] R. DE ARRIAGA, *Disputationes Theologicae*..., Disp. I, tract. 1, disp. 2, sect. 8, subsect. 3 (p. 47).

Arriaga andava, così, a riproporre l'idea di una rigorosa equipollenza fra le due nozioni di distinzione e composizione, denunciando la scorrettezza del ricorso alle fonti autoritative compiuto dal suo avversario in favore della la tesi dell'inclusione reciproca: Granado avrebbe infatti patentemente frainteso, secondo Arriaga, l'insegnamento dei Concili e dei Padri[220].

Sul piano strettamente teorico, comunque, Arriaga contesta l'interscambiabilità stabilita fra Granado tra inclusione e negazione di composizione:

Nec sufficit respondere unum includi in alio: nam si, non obstante inclusione, unum est distinctum ratione ratiocinatâ ab alio: ergo etiam non obstante eâ inclusione unum faciet cum alio compositionem, eo modo quo est unum & alterum"[221].

Con ciò, Arriaga finiva col ritornare alla posizione antisuáreziana: in quanto un attributo si distingue razionalmene dall'altro, in tanto non è incluso in esso[222]. Vero è che una conoscenza intima degli attributi mostrerebbe come uno è dell'essenza dell'altro; ma questa è un'altra questione[223].

§ 8. Intermezzo: l'inclusione razionale fra essenza ed esistenza

Le tesi di Granado suscitarono discussioni assai accese non solo per la soluzione che egli forniva della questione sull'inclusione fra gli attributi divini, ma anche per la messa a punto che egli diede del problema dei rapporti tra essenza ed esistenza in Dio.

Per Granado, se in Dio, fra gli attributi, non c'è mai composizione di ragione, dato che ogni attributo è incluso nell'essenza dell'altro, tra di essi si dà, tuttavia, comunque, una distinzione (di ragione). Invece, fra essenza ed esistenza non si dà, in un certo senso, non solo composizione, ma neppure distinzione di ragione.

Granado, evidentemente, sa di percorrere una strada per molti versi inesplorata; il che spiega come egli proceda a passi un po' lenti, su questo punto. Egli comincia col precisare che essenza ed esistenza, in Dio, non solo non si distinguono realmente, ma neppure, solo razionalmente, se con distinzione di ragione si intende che l'esistenza non è essenziale, o intrinseca, all'essenza:

Qua in re illud tanquam certum statuendum est, existentiam non distingui realiter ab essentia Dei, imo nec ita distingui ratione, ut existentia non sit essentialis, seu intrinseca ipsi essentiae[224].

Non è che, in Dio, fra essenza ed esistenza non sia una distinzione di ragione ragionata, simile a quella che si dà fra gli attributi[225]; qui, Vázquez ha visto senz'altro bene[226]. Nondimeno, l'essenza divina include l'esistenza in un modo più intimo di come gli attributi si includono fra loro:

Nihilominus in hac disputatione dicendum est peculiari titulo existentiam esse intrinsecam essentiae Divinae, & magis propriè constitui essentiam actualitate, sive existentia, quam attributis, verbi gratia immensitate, voluntate, misericordia[227].

Fra le autorità addotte a proprio sostegno da Granado, una è significativa: "Forte nihil aliud contendit Gillius lib. 2. tract. I. cap. 5"[228]. Avversario della tesi dell'inclusione razionale quanto ai rapporti fra essenza ed attributi e quanto ai rapporti reciproci fra gli attributi, Gillus aveva in effetti sostenuto, alla lettera, quanto ai rapporti tra essenza ed essere, la tesi attribuitagli da Granado: "Ipsum esse est de intrinseca ratione

---

[220] *Ibid.*: "Hinc constat, non benè afferri Patres & Concilia pro hac simplicitate per rationem: nam de reali solùm illi egerunt, non de scholasticâ & per intellectum, quam volens nolens & ipsi cum quibus ago admittunt: & expressè Suarez & Vasquez illam concedunt apud eundem Granadum, & Tanner. disp. 2. de Deo, quaest. 3. dub. 10" (p. 48).

[221] *Ibid.* (p. 47).

[222] *Ibid.*: "Nec magis subsistunt quae idem docet, ad rationis scilicet compositionem requiri duo, quorum neutrum sit de essentiâ alterius, ideoque hic non esse compositionem, nec per rationem. Haec, inquam, non magis subsistunt: nam eo ipso quòd dicat, unum praedicatum aut attributum distingui ratione ab alio, eo ipso (nisi implicentur termini) debet dicere, unum non esse de essentiâ alterius. Quid enim minùs de essentiâ meâ, quàm quod distinguitur à me?".

[223] *Ibid.*: "Denique, quod addit, unum attributum esse de essentiâ alterius, eò quòd si intimiùs noscatur, ibi cognoscetur alterum; hoc, inquam, licet verum sit, non est ad rem: nam idem in creaturis cernitur. Si enim mea animalitas intimiùs penetretur, ibi noscetur mea rationalitas; unde ipse docet, per cognitionem intuitivam non posse fieri praecisionem etiam in creatis; & tamen omnes, & ipse Granadus cum eis, meritò concedunt compositionem rationis inter ea duo creata: ergo debet eodem modo concedere inter divina attributa cum essentiâ. De qua re fusiùs ubi suprà" (pp. 47-48).

[224] I. GRANADUS, *Commentarii in Summam*..., Tomus I, tract. 2, Disp. 1 (I, p. 63).

[225] *Ibid.*: "In hac difficultate existimo in primis negari non posse distinctionem aliquam rationis ratiocinatae inter Divinam essentiam, & existentiam, quae sit similis illi, quia Divina attributa mutuo, & ab essentia distinguuntur" (I, p. 64).

[226] *Ibid.* Il riferimento è G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum* …, I, q. 3, a. 3, disp. 22, c. 3: "In Deo distinguere possumus essentiam ab existentia conceptu nostro instar creaturarum" (I, p. 107 col. 1).

[227] I. GRANADUS, *Commentaria in Summam* …, Tomus I, tract. 2, disp. 1. (I, p. 65).

[228] *Ibid.* (I, p. 65).

formali Dei"[229], tanto che, se si desse un nome proprio di Dio, esso conterrebbe l'essere stesso nel suo significato formale[230]. Gillus adduceva a proprio sostegno il seguente argomento: se l'essere non fosse intrinseco alla ragione formale dell'essenza divina, Dio sarebbe causalmente a sé"[231]. Proprio questa argomentazione, peraltro, potrebbe spiegare le riserve di Granado, espresse da quel *forte*, nell'attribuire a Gillus la tesi dell'inclusione essenziale: l'esistenza è inclusa formalmente nell'essenza nel senso che non è un suo modo; col che si esclude la distinzione formale a favore della distinzione razionale, ma sembra ancora lasciato aperto il discorso sull'inclusione concettuale. Gillus dal canto suo, rivendicava la tradizionalità di una tale tesi, presente, a suo avviso, fra gli altri, sia in Tommaso sia in Bonaventura[232].

Tanner, invece, sarà assai deciso, al proposito: "Existentia est de ratione intrinseca essentiae divinae, etiam iuxta nostrum concipiendi modum"[233].

E lo stesso aveva fatto Suárez. L'esistenza non può convenire all'essenza divina – egli argomentava – come risultante da essa, né *secundum rem*, né *secundum rationem*; e per questo gli conviene essenzialmente[234]. La *resultantia* reale è esclusa dall'inammissibilità, in Dio, della causalità che sarebbe necessariamente richiesta, e cioè l'efficienza[235]. Anche una *resultantia* secondo ragione è però da escludere come contraddittoria, perché può darsi solo se il suo termine *a quo* è percepito come attuale[236]. Così, l'essenza, per precedere, ancorché solo *ratione*, l'esistenza, deve essere pensata come attuale ed esistente e, quindi, come tale da includere essenzialmente in sé l'essere:

Quod autem repugnet, hoc modo concipere divinam essentiam respectu sui esse, probatur aperte, quia si essentia illa concipitur ut actualis entitas, jam concipitur ut includens esse in rerum natura. Repugnat ergo concipere esse divinae naturae ut fluens a natura divina; ergo oportet illud concipere ut inclusum essentialiter in ipsa, seu quod perinde est, ut constituens ipsam in ratione talis essentiae, quod est esse de essentia ejus[237].

Nelle *Disputationes Metaphysicae*, Suárez aveva preferito, per caratterizzare i rapporti tra essenza ed esistenza in Dio, utilizzare la locuzione *constitutio rationis*, piuttosto che quella di *compositio rationis*. Quest'ultima può anche essere conservata, ma a patto che, con essa, non si intenda una composizione con fondamento reale:

Quidquid sit de compositione rationis in communi, an, quatenus talis est, repugnet perfectioni divinae (nam fortasse aliqua non repugnat, nisi sit quaestio de nomine, et ad vitandam vocis invidiam vocetur constitutio, etiam rationis), tamen compositio illa rationis, quae in re habet fundamentum includens imperfectionem Deo plane repugnat[238].

Col che, né più né meno, Suárez andava di fatto a negare, seppur senza proclami espliciti, una distinzione di ragion ragionata, in Dio, fra essenza ed esistenza. E si capisce perché: trattandosi di rapporti fra essenza ed esistenza, ritenere fondata una tale distinzione, come nel caso delle creature, avrebbe significato concepire Dio come *ens potentiale*. La composizione di ragione fra essenza ed esistenza nella creatura, infatti, ha un fondamento reale: il fatto che la creatura non esiste da sé. Ora, è appunto un tale fondamento ad essere inammissibile in Dio:

Ex dictis intelligitur facile quomodo haec compositio sit propria entis creati, et Deo attribui non possit; nam fundamentum ejus includit imperfectionem repugnantem Deo, qui est ens actu per essentiam, et

---

[229] C. GILLUS, *Commentationum Theologicarum*…, Lib. II, tract. 1, c. 5 (p. 440 col. 2).

[230] *Ibid.*: "Sensus est si daretur nomen proprium Dei, secundum quod substantialiter, & essentialiter est, contineri debere ipsum esse in formali eius significato".

[231] *Ibid.*: "Si ipsum esse non esset intrinsecum rationi formali divinae essentiae, sed modus eius, Deus est causaliter à se, & formaliter non à se ipso, sed alio…Ergo esse pertinet ad rationem formalem intrinsecam divinae essentiae" (p. 441 col. 1).

[232] *Ibid.* (p. 440 col. 2).

[233] A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica*…, Disp. II, qt. 1, dubium 5, n. 6 (p. 183). Peraltro, si noti come Tanner opponga questa tesi a quella di Tommaso e di Ferrarese (*Ibid.*, p. 182).

[234] F. SUAREZ, *Tractatus de Divina Substantia*, Lib. I, c. 2, n. 5: "Non potest existentia convenire divinae essentiae, ut resultans ex illa, vel secundum rem vel secundum rationem; ergo debet convenire tanquam omnino de essentia, seu essentialiter constituens ipsam Divinitatem" (*Opera Omnia* I, p. 6 col. 2).

[235] *Ibid.*, n. 6: "Resultantia vera et realis non est sine aliqua reali causalitate ad efficientiam pertinente, quam intra Deum cogitare nefas est" (p. 7 col. 1).

[236] *Ibid.*: "Resultantia autem non potest esse nisi ab ente actuali et existente in rerum natura, et ideo eo ipso, quod aliquid intelligitur tanquam resultans ab alio, illud a quo resultare intelligitur, percipitur ut actualis entitas, quia ab eo quod nondum concipitur ut ens actu, non potest concipi aliquid dimanare, quod res vera sit res actualis, ut in praesenti est esse divinum. Nam licet illa dimanatio concipiatur secundum rationem, tamen res illa, quae illo modo concipitur, realis est, et ideo concipi non potest ut manans nisi ab ente reali et actuali" (p. 7 col. 1).

[237] *Ibid.*

[238] F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXXI, sect. 13, n. 10 (*Opera Omnia* XXVI, p. 301 col. 2).

neque est, neque potest concipi ut ens potentiale, quia ipsa potentialitas esentiae, Deo, ut Deus est, repugnat[239].

Non pochi autori accolsero la prospettiva suáreziana. Arrubal, ad esempio, individuò nell'assenza di distinzione razionale la terza differenza fra Dio e la creatura nel rapporto reciproco tra essenza ed esistenza[240].

Certo preoccupato dalla radicalità di tali esiti, Granado prenderà, invece, fortemente le distanze da Suárez. Fra l'essenza divina e l'esistenza va, infatti, ammessa una certa distinzione di ragione ragionata, simile a quella che c'è fra gli attributi:

In hac difficultate existimo in primis negari non posse distinctionem aliquam rationis ratiocinatae inter Divinam essentiam, & existentiam, quae sit similis illi, quia Divina attributa mutuo, & ab essentia distinguuntur[241].

Nondimeno, anche per Granado il rapporto tra essenza ed esistenza va inteso in modo più forte che quello fra essenza ed attributi. L'esistenza, in effetti, è intrinseca all'essenza divina *peculiari titolo*:

Dicendum est peculiari titulo existentiam esse intrinsecam essentiae Divinae, & magis propriè constitui essentiam actualitate, sive existentia, quam attributis, verbi gratia immensitate, voluntate, misericordia[242].

In tal modo, Granado può sostenere che l'esistenza, più che un attributo, costituisce la radice di tutti gli attributi[243].

Suárez, comunque, non aveva qualificato esplicitamente come ragionante la distinzione fra essenza ed esistenza in Dio; tuttavia negando un fondamento reale, in Dio, della distinzione di ragione fra essenza ed esistenza in Dio egli aveva indicato una strada che, di lì a poco, altri avrebbero percorso senza esitazione.

Nella direzione della negazione di una distinzione di ragione ragionata fra essenza esistenza in Dio si muoverà Arriaga. La scelta era quasi forzata, d'altro canto, per un avversario, quale egli era, della distinzione di ragione ragionata fra essenza ed esistenza nelle creature. Dalla compresenza di questi elementi risulta, singolarmente, l'opposizione, al caso del rapporto reciproco tra gli attributi, vincolato da una distinzione di ragion ragionata, del caso del rapporto tra essenza ed esistenza nell'ente finito e in Dio. La distinzione fra essenza ed esistenza in Dio, dice Arriaga, sarebbe caratterizzabile meglio come ragionata che come ragionante:

Probabilius ergo puto, quod ex dictis iam ita probatum & declaratum est, ut maiori non indigeat probatione, Dei existentiam ratione nostrâ ab essentiâ distingui eodem modo quo in creaturis. Ubi adverte, me non dicere, eam distinctionem esse ad modum quo omnipotentia à iustitia, & quo attributa inter se & ab essentia distinguuntur. Huius rationem paulò antè tetigi: quia attributa concipiuntur ut duo in ipso objecto, & ambo in se realia; at inter essentiam & existentiam differentia ex parte obiecti nulla est, nisi ex modo affirmandi absolutè aut conditionaliter. Ideò fortè meliùs diceretur ea distinctio rationis ratiocinantis quàm ratiocinatae, qualiscùmque autem ea sit, est ad modum, quo in creaturis eadem existentia distinguitur ab essentia[244].

Nasceva lì la necessità di fondare su altre basi la differenza entitativa fra Dio e la creatura: se, a differenza di quanto accade per l'essenza divina, dall'essenza creaturale non è inferibile l'esisenza, allora si deve riconoscere che l'essenza di Dio include l'esistenza *specialiùs* rispetto alla creatura[245].

---

[239] *Ibid.*

[240] P. de ARRUBAL, *Commentariorum ac Disputationum* …, Disp. X, c. 9: "Tertia differentia oritur ex ijs, quod cùm existentia non sit de essentia rei creatae, potest noster intellectus in re actuali essentiam distinguere ab existentia, tanquam à forma per quam actu est; at verò in Deo non potest praescindi essentia ab existentia, & ideò hac compositio, adhuc secundum rationem essentiae, & existentiae non reperitur in divina natura; reperitur tamen in quacumque re creata etiam in ipsa natura, & essentia, & existentia, quia adhuc non est de essentia existentiae actu existere" (p. 83 col. 1). Arrubal, peraltro, è uno degli assertori dell'identità *ratione* fra essenza ed intellezione attuale: "Probabilior est contraria sententia, rationem intellectus in Deo non esse attributum virtute distinctum ab actuali intellectione, & a natura divina, sed potius idem ratione esse cum essentia, aut cum actuali intellectione" (*Ibid.*, Disp. XXVII, c. 5; p. 196 col. 2). Cfr. anche M. de ALBIZ, *De altissima scientia*…, q. 14, a. 1 (p. 32 col. 1). Tanto Arrubal, quanto Albiz si richiamano all'autorità di Tommaso d'Aquino. Contro Arrubal prenderà posizione, invece, A. HENRIQUEZ de VILLEGAS, *Controversias de Deo Uno*..., Controversia I, c. 2 (folio 10).

[241] I. GRANADUS, *Commentaria in Summam* …, Tomus I, tract. 2, disp. 1 (I, p. 64).

[242] *Ibid.* (I, p. 65).

[243] *Ibid.*: "Et propterea existentia non sortitur nomen specialis perfectionis, aut attributi, sicut veritas, aut immensitas; sed est prima quasi radix Divinarum perfectionum; & ideò rectè dicitur Divina essentia constitui actualitate, sive existentia" (I, p. 66).

[244] R. DE ARRIAGA, *Disputationum Theologicarum*…, Disp. II, sect. 8, subsect. 1 (pp. 45-46).

[245] *Ibid.*: "Addo tamen, inter Deum & creaturas eam esse differentiam, quòd in creaturâ ita duo illi conceptus distinguuntur, ut unus non inferatur ex alio: non enim valet, Si existat creatura, non sequentur duo contradictoria, ergo absolutè existit. At in Deo ex hac, Si existat ens petens necessariò existere, non sequentur duo contradictoria; benè infertur, Ergo existit: cùm enim ex parte subiecti dicatur ens petens necessariò existere, & consequenter necessariò de

La negazione di una distinzione razionale fra essenza ed esistenza in Dio fu tesi che si estese, peraltro, ben al di là delle discussioni della Scolastica spagnola[246] e che raccolse un certo successo anche nella teologia riformata[247].

Non sempre, però, le argomentazioni con le quali essa veniva fondata furono ritenute plausibili. È significativo, ad esempio, il modo in cui Arriaga considererà la prova con cui Suárez aveva argomentato l'inclusione, in Dio, dell'esistenza nell'essenza: se l'esistenza non fosse inclusa nell'essenza, dovrebbe essere concepita come *risultante* da essa. Secondo Arriaga, un tale argomento, ancorché acuto, è inefficace perché tale da provare l'inclusione dell'esistenza nell'essenza anche nelle creatura:

Fateor, argumentum esse acutum; at quod eodem planè modo probat, nec quidem in creaturis debere concedi eam distinctionem: nam eodem modo dicam essentia Angeli, ut ratione distincta, non potest esse radix existentiae, qui ut praecisa ab existentiâ, non concipitur ut existens: ergo non potest esse radix, quia nihil non existens est radix, ergo nec distinguitur ratione[248].

§ 9. L'affermazione della tesi dell'inclusione razionale nel tomismo seicentesco

Esempi particolarmente significativi dell'opposizione che storicamente si manifestò contro Suárez, a proposito del problema dell'inclusione degli attributi, furono, più ancora di Arriaga, ossia di un pensatore con forti tendenze nominaliste, Tanner e Wiggers; autori, cioè, che su altre questioni, non avevano esitato a schierarsi con Suárez.

Nondimeno, sul problema dell'inclusione razionale, è un fatto che Suárez potè avere dalla propria parte la scuola tomista.

Granado aveva opportunamente richiamato Bañes quale autorità a sostegno della tesi dell'inclusione razionale, quasi a sottolineare la convergenza che, nella Scolastica dell'età moderna, si era realizzata fra il tomismo e Suárez nell'affermazione della tesi dell'inclusione razionale. In Bañes, in effetti, si ritrova senz'altro un'anticipazione della tesi suáreziana, nell'affermazione che un dato attributo, pur non implicando *expresse* gli altri, lo include, tuttavia, *implicite*:

Quamvis expresse infinita sapientia non importet infinitatem essendi tamen implicite & virtualiter importat illam[249].

Proprio Granado, peraltro, rilevava come una tale tesi, ancorché già presente in Tommaso e nei suoi commentatori, Cajetano e Ferrarese, avesse ricevuto una vera e propria sistematizzazione solo successivamente, a partire da Bañes, appunto, Torres, Molina e, naturalmente, Suárez.

Ora, non c'è dubbio che è proprio a quest'ultimo che si deve l'imporsi e la messa a punto, nella Scolastica dell'età moderna, della tesi dell'inclusione razionale, esattamente com'era avvenuto, a proposito della polemica sulla ragione formale dell'infinità di Dio, per la tesi dell'identità fra infinito e perfetto. Quel che va sottolineato, però, quanto al problema che qui interessa, è che la dottrina suáreziana dell'inclusione fu pienamente accolta dalla scolastica tomista.

Gli attributi divini, osserverà Giovanni di san Tommaso in polemica con Scoto, sono formalmente inclusi nell'essenza divina e reciprocamente:

Attributa formaliter includuntur in essentia Divina, & in ipso conceptus actus puri, imò unum attributum in alio[250].

È questa inclusione implicita che consente di asserire la contraddittorietà della distinzione formale. Poiché – osserverà Labat – gli attributi si includono formalmente, è contraddittorio ammettere tra di essi una distinzione "ex natura rei":

---

facto existat. Et propter hanc differentiam potest aliquando dici quod specialiùs essentia Dei includat existentiam, id est, eam inferat, quàm creatura" (p. 46).

[246] È senz'altro lungo questa direzione che si muoverà Hamel allorché scriverà, alla lettera: "Existentia in Deo nec reipsa, nec virtualiter, seu ratione, ut aiunt, fundata, ab llius essentia distinguitur" (J. B. HAMEL, *Theologia Speculatrix et practica*..., Tomus I, lib. 1, diss. 2, c. 3; p. 187).

[247] Cfr., ad esempio, P. VOET, *Theologia naturalis reformata*..., Caput 7, sect. 2, n. 5: "...Cum *Essentia & existentia* in Divinis non distinguantur realiter, cum ne quidem ratione ratiocinatâ. Deus quippe, ut ens necessarium, est per essentiam, neque inter illos terminus ullus prior aut posterior altero concipi poterit" (p. 141). La medesima tesi Voet avanzerà, un anno dopo, nella *Prima Philosophia Reformata*..., Caput 5, sect. 1, n. 6: "Non ubicunque datur essentia actualis & existentia, dissimiles sunt utriusque conceptus. *Ratio* est. Quia in Deo essentia est ejusdem existentia, & quoad rem, (quod in confesso apud omnes) & quoad conceptum...Cùmque ita includatur existentia in conceptu essentiae divinae, diversis conceptibus non explicabuntur essentia & existentia in Deo" (p. 74). Per i passaggi contro Descartes contenuti in queste due opere cfr. T. VERBEEK, (a cura di), *René Descartes et Martin Schoock*..., p. 171, nota 53.

[248] R. DE ARRIAGA, *Disputationum Theologicarum* ..., Disp. II, sect. 8, subsect. 1 (p. 44).

[249] D. BAÑES, *Scholastica Commentaria*..., q. 28, a. 2, (I, p. 774).

[250] JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus*..., q. 3, disp. 4, a. 6 (I, p. 118 col. 1).

Attributa divina sese formaliter includunt, saltem implicitè, ergo repugnat importare distinctionem ex natura rei[251].

Una volta, però, chiarificato il rapporto tra gli attributi divini nel senso dell'inclusione, è la stessa nozione di distinzione di ragione a configurarsi in un senso ben preciso: una distinzione fra termini che non solo non si distinguono realmente, ma si includono razionalmente. Si tratta, cioè, di una distinzione di ragion ragionata in cui gli attributi si distinguono non per *praecisio totalis* ma, appunto, in termini di implicito/ esplicito:

Dico attributa distingui inter se & ab essentia per rationem ratiocinatam, nimirum penes implicitum & explicitum conceptum, non autem per praecisionem totalem unius ab alio[252].

L'esempio, ancora, è quello di misericordia e giustizia:

Misericordia, & iustitia si considerentur secundùm abstractionem analogam, non dicunt explicitè distinctionem, neque indistinctionem, sed implicitè utrumque, quia implicitè actu important, & misericordiam, & iustitiam divinam[253].

Sulla stessa linea si muove Gonet. La distinzione di ragione tra gli attributi divini è tale che l'essenza, nel suo concetto, include implicitamente gli attributi ed è inclusa in essi, i quali, a loro volta, si includono reciprocamente:

Attributa divina, inter se, & ab essentia, ita ratione distinguuntur, quòd essentia in suo conceptu implicitè includit attributa, & includitur in illis, & quodlibet attributum includit caetera[254].

A fondamento della tesi dell'inclusione implicita stava quell'asserzione che autori come Tanner e Wiggers non avevano voluto concedere a Suárez, e cioè che ogni attributo fosse infinito non solo *secundum quid*, bensì *simpliciter*:

Quodlibet attributum, quantumcumque ab alio distinctum concipiatur, semper tamen debet concipi ut actus purus, & simpliciter, ac in genere entis infinitus: Ergo debet concipi ut includens actu, saltem implicitè, omnem perfectionem, quae sibi potest adjungi vel convenire[255].

Così, la scuola tomista si trovò compatta nell'asserzione dell'inclusione razionale tra gli attributi divini. Una volta sollevato, soprattutto grazie a Torres, il problema, rispetto al quale il testo di Tommaso non forniva elementi decisivi per una soluzione in un senso o nell'altro, i domenicani non esitarono a scegliere la soluzione fornita dal Vescovo delle Canarie e di cui Suárez aveva determinato l'affermazione storica. In questo senso, la tesi dell'inclusione razionale e dell'infinità *simpliciter* di ogni attributo divino, quale si affermò nella

---

[251] P. LABAT, *Theologia Scholastica secundum illibatam D. Thomae Doctrina…*, Disp. III, dubium 2, § 2 (I, p. 135).
[252] *Ibid.*, § 3: (I, p. 137)
[253] *Ibid.*, § 4 (I, pp. 144-145).
[254] Cfr. J.-B. GONET, *Clypeus Theologiae Thomisticae...*, Tract. I, disp. 3, a. 3, § 2 (p. 80 col. 2).
[255] *Ibid.*

scuola tomista, e successivamente persistette – ad esempio, nel secolo successivo, nel commento alla *Summa* di Billuart[256] – è una consegna, al tomismo di scuola, da parte di un autore in cui, su molti altri punti, i domenicani ed i loro seguaci non avevano esitato ad identificare un sicuro avversario: Suárez, appunto.

[256] C. R. BILLUART, *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata…*, Pars I, Tomus 1, diss. 2, a. 3, § 3: "Attributa divina à se invicem & ab essentia, item relationes ab essentia distinguuntur distinctione virtuali, seu rationis ratiocinatae, non quidem majori quae fit per modum excludentis & exclusi, sed minori, quae est per modum impliciti & impliciti" (I, p. 131). Si noti la prova della seconda parte dell'asserzione, fondata sull'infinità simpliciter in genere entis di ogni attributo divino: "Distinctio rationis ratiocinatae major, seu quae se habet per modum excludentis & exclusi, ea est quâ unum cum fundamento in re ita ab alio praescinditur, ut nullo modo etiam implicitè illud in conceptu includat, sed ad illud in potentia remaneat ut quid contrahibile & perfectibile per illud tanquam per aliquid extraneum: atqui talis distinctio in Deo concipi non potest: Ergo. Probatur Min. quidquid divinum seu quidquid in Deo concipitur, concipi debet ut actus purissimus & ens in genere entis infinitum: atqui repugnat concipere cum fundamento in re actum purissimum & ens infinitum in potentia contrahibile & perfectibile per aliud tanquam per aliquid extraneum; hoc enim esset destruere conceptum actûs purissimi, de cujus ratione est excludere omnem potentialitatem & imperfectionem, & conceptum entis infiniti, de cujus ratione est includere saltem implicitè omnem rationem entis: Ergò" (I, p. 132). E subito a seguire: "Deus est ens perfectissimus quo perfectius cogitari non potest: atqui perfectius est si omnia quae sunt in Deo sese mutuò formaliter includant saltem implicitè, quàm si unum excluderetur à conceptu formali alterius: Ergo" (I, pp. 132-133). In questo modo, la distinzione fra gli attributi risulta differente da quella che si dà fra i gradi metafisici: "Ex hac ultima conclusione colliges attributa, relationes & essentiam in Deo non omninò eodem modo differre quo differunt gradus metaphysici, puta animalitas & rationalitas: Hi enim distinguuntur distinctione majori seu praecisione exclusivâ, illa verò distinctione minori seu praecisione inclusivâ. Ex quo ulteriùs inferes Deum non componi ex genere & differentia, eò quod haec compositio fundetur in distinctione majori, & tandem quòd non ponatur in aliquo praedicamento" (I, p. 133).

CAPITOLO II

…*DE INTRINSECO CONCEPTU*…(AT III 416, l. 28)

§ 1. *Pono tantum tres distinctiones*: Descartes e Suárez

È alle *Meditationes*, ed in particolare alla seconda, che Descartes consegna il compito di indicare la via, mai percorsa, a suo avviso, da alcuno, che sola consente di realizzare quel che tutti riconoscono essere il compito principale della metafisica: *mentem abducere a sensibus*; ossia, in termini cartesiani, *distinguere* le cose intellettuali da quelle incorporee[1].

Delle tre esposizioni pubbliche della metafisica cartesiana, e cioè le *Meditationes*, appunto, la quarta parte del *Discours de la méthode* e la prima parte dei *Principia Philosophiae*, solo quest'ultima, però, esplicita una teoria delle distinzioni[2]: la *distinctio realis*, che si dà, propriamente, solo fra due (o più) sostanze ed è riconoscibile dalla possibilità di pensarle chiaramente e distintamente l'una senza l'altra[3]; la *distinctio modalis*, che si dà o fra la sostanza ed un suo modo (riconoscibile dalla possibilità di percepire chiaramente quella senza questo, ma non viceversa), o fra due modi della stessa sostanza (riconoscibile dalla possibilità di intendere l'uno senza l'altro, ma nessuno di essi senza la sostanza cui ineriscono)[4]; la *distinctio rationis*, che si dà fra la sostanza ed un qualche suo attributo, senza il quale essa non può essere intesa, o tra due, tali, attributi di una medesima sostanza, ed è riconoscibile dall'impossibilità di formare un'idea chiara e distinta della sostanza senza l'attributo, o dell'attributo senza la sostanza o un altro attributo[5].

Descartes riteneva, però, di avere comunque descritto i segni delle distinzioni anche nelle *Meditationes*: "In sextâ [*sc.*, meditazione] denique...distinctionum signa describuntur"[6]. Nella sesta meditazione, in effetti, era stata argomentata la distinzione reale della mente dal corpo e la distinzione modale dell'immaginazione e del sentire dalla sostanza pensante applicando quei criteri che saranno poi esplicitati nei *Principia* quali segni delle rispettive distinzioni: possibilità di intendere chiaramente la mente senza il corpo (e viceversa) e possibilità di intendere i modi senza sostanza (ma non viceversa)[7]; criteri, d'altro canto, già emergenti, ancorché indipendentemente da ogni pretesa di valore obiettivo ulteriore alla loro evidenza intrinseca, all'altezza di *Meditatio II*, dalla riflessione sulle condizioni di possibilità della conoscenza chiara e distinta della mia esistenza e della mia natura che, in quanto mente, esclude il corpo (distinzione reale) ed include le varie modalità del

---

[1] Secondo la dichiarazione restrospettiva delle *Secundae Responsiones* (AT VII 131, ll. 6-16).

[2] Cfr. *Principia Philosophiae*, I, §§ 60-62 (VIII-1 28-30). Della teoria cartesiana delle distinzioni, mi limiterò, qui, solo ad enucleare gli aspetti pertinenti all'indagine sugli attributi di Dio, rinviando, pertanto, per un'esposizione generale, a J. LAPORTE, *Le rationalisme*…, pp. 89-95 e, soprattutto, ai due saggi (di cui il primo riprende ed amplia il secondo) di N. J. WELLS, *Descartes and the Modal Distinction*…, passim e *Descartes on Distinction*…, passim, importanti, oltre che per la rettifica di certe conclusioni di Laporte, anche per una lettura della dottrina di Descartes nel contesto entro cui essa si era sviluppata, storicamente, e cioè la Scolastica moderna (su cui cfr. *infra*).

[3] *Principia Philosophiae*, I, § 60: "*Distinctio… realis* propriè tantùm est inter duae vel plures substantias: & has percipimus à se mutuò realiter esse distinctas, ex hoc solo quòd unam absque alterâ clare & distinctè intelligere possumus" (AT VIII-1 28, ll. 19-22). Quel "propriè" va a discriminare la distinzione reale che intercorre fra due (o più) sostanze, di cui qui è il caso, da quella che si dà fra due modi di differenti sostanze; quest'ultima distinzione Descartes ritiene opportuno classificare come reale, appunto, più che modale, in quanto quei modi non sono intesi chiaramente senza le sostanze su cui poggiano, le quali, però, sono realmente distinte fra loro (*Principia Philosophiae*, I, § 61, AT VIII-1 29, l. 31 – 30, l. 6).

[4] *Principia Philosophiae*, I, § 61: "Distinctio modalis est duplex: alia scilicet inter modum propriè dictum, & substantiam cujus est modus; alia inter duos modos ejusdem substantiæ. Prior ex eo cognoscitur, quòd possimus quidem substantiam clarè percipere absque modo quem ab illâ differre dicimus, sed non possimus, viceversâ, modum illum intelligere sine ipsâ" (AT VIII-1 29, ll. 16-22).

[5] *Principia Philosophiae*, I, § 62: "Denique *distinctio rationis* est inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantiæ. Atque agnoscitur ex eo, quòd non possimus claram et distinctam istius substantiæ ideam formare, si ab eâ illud attributum excludamus; vel non possimus unius ex ejusmodi attributis ideam clarè percipere, si illud ab alio separemus. (AT VIII-I 30, ll. 7-14).

[6] *Meditationes*, Synopsis (AT VII 15, l. 21).

[7] Cfr. *Meditatio VI*: "Satis est quòd possim unam rem absque alterâ clare & distincte intelligere, ut certus sim unam ab alterâ esse diversam" (AT VII 78, ll. 4-6; l'espressione *revera distinctum* è alle ll. 19-20); rispettivamente: "Praeterea, invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi, puta facultates imaginandi & sentiendi, *sine quibus totum me possum clare & distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me*, hoc est sine substantia intelligens cui insint" (AT VII 78, ll. 21-25; corsivo mio).

pensare (distinzione modale)[8]. Anzi, in *Meditatio III* era persino utilizzato un genere di distinzione ulteriore rispetto ai due di cui *Meditatio VI* descriverà i segni, e cioè la *distinctio rationis*, che il lume naturale insegna intercorrere fra la creazione e la conservazione[9].

Sarà a Bourdin che Descartes indicherà il punto preciso in cui, in *Meditatio II*, interviene la distinzione. Ingiustamente, rileva Descartes, l'obiettore lo accusa di avere teorizzato un concetto chiaro e distinto dell'io prima di averne enucleato le condizioni[10]. Il luogo in cui queste sono state disegnate si trova, esattamente, dopo la posizione della questione sulla natura della sostanza che pensa ("Nondum verò satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum…", AT VII 25, ll. 14-15) e prima della risposta alla medesima ("Ex quibus equidem aliquanto melius incipio nosse quisnam sit…", AT VII 29, ll. 19-20), ossia nella recensione delle proprietà che pertengono alla mente e, appunto, nella loro distinzione da quelle corporee:

Nam, inter ista duo, recensui omnes proprietates rei cogitantis, nempe quòd intelligat, velit, imaginetur, recordetur, sentiat &c.; itemque omnes alias proprietates vulgo notas, quae ad ejus conceptum non pertinent, ut unas ab aliis *distinguerem*, quod solum post sublata praejudicia potuit optari[11].

Proprio il dibattito con gli obiettori aveva, del resto, imposto a Descartes di ritornare sul problema. Le *Responsiones*, i *Principia* e la lettera CDXVIII sono i tre grandi luoghi in cui si costituisce la dottrina cartesiana delle distinzioni; costituzione progressiva, dunque, che certamente rinforza l'impressione, tanto viva negli interpreti odierni, della problematicità della dottrina cartesiana, che è apparsa ora, complessa[12], ora oscura[13].

Nelle *Responsiones*, la necessità di una discussione sulla *distinctio* emergerà subito, allorché Caterus, evocando Scoto, negherà la distinzione reale fra mente e corpo, in quanto concepibili separatamente in forza della sola distinzione formale[14]. Descartes, di contro, identificherà la distinzione formale a quella modale, restringendo con ciò la legittimità della sua applicazione all'ambito degli enti incompleti, concepibili sì, l'uno senza l'altro, ma solo per mezzo di un'astrazione. Quest'ultima, con cui Descartes fa coincidere, qui, la distinzione modale, è una concezione inadeguata di una medesima *res*, analizzata in elementi che, sì, sono conoscibili l'uno senza l'altro, ma non tanto distintamente da poter essere intesi come per sé, ciò per cui è richiesta, invece, una distinzione reale:

Quantum attinet ad distinctionem formalem, quam doctissimus Theologus affert ex Scoto, breviter dico illam non differre a modali, nec se extendere nisi ad entia incompleta, quae a completis accurate distinxi; & sufficere quidem ut unum ab alio distincte & seorsim concipiatur per abstractionem intellectus rem inadaequate concipientis, non autem ita distincte & seorsim, ut unumquodque tanquam ens per se & ab omni alio diversum intelligamus, sed ad hoc omnino requiri distinctionem realem[15].

Mente e corpo sono, appunto, due enti intesi per se: io, infatti, intendo completamente cosa è il corpo pensandolo solo come esteso, figurato, mobile, ecc. e negandogli tutto ciò che pertiene alla natura della mente; e, viceversa, intendo la mente come una cosa completa, che dubita, che intende, che vuole, ecc., anche negando che, in essa, sia contenuto tutto ciò che è contenuto nel corpo[16]. Il che è possibile solo se fra mente e

---

[8] Cfr., rispettivamente, *Meditatio III* (AT VII 26, l. 24 – 28, l. 19); *Meditatio II* (AT VII 28, 20 – 29, 18). Il che ha permesso a M. GUEROULT di individuare già in *Meditatio II* una *deduzione*, indipendente certo da ogni validità oggettiva, dei suddetti criteri (*Descartes selon l'ordre*…, I, p. 67 ss.); tesi poi accettata anche da B. DUTTON, *Suarezian Foundations*…, p. 248, nota 9. Va però rilevato come, in *Meditatio II*, quel che manca non è solo la fondazione obiettiva della chiarezza e distinzione, che sarà guadagnata solo eliminando l'ipotesi del dio ingannatore, bensì anche un'idea chiara *e distinta* dell'essenza della mente come pensiero; in questo senso, *Meditatio II* prepara, ma non completa, neppure a livello di certezza soggettiva, la distinzione reale della mente dal corpo; su ciò, comunque, cfr. *infra*.

[9] *Meditatio III*: "Adeo ut conservationem solâ ratione a creatione differre, sit etiam unum ex iis quae lumine naturali manifesta sunt" (AT VII 49, ll. 9-11).

[10] *Septimae Responsiones*: "In primis nego eum juste queri, quasi dixissem me habere clarum & distinctum meî conceptum, priusquam sufficienter explicuissem quâ ratione habeatur, atque, ut ait, cùm *vix ante passus centum quaesivissem quis essem*" (AT VII 518, ll. 1-5). Cfr. *Objectiones Septimae* (AT VII 504, ll. 9-11).

[11] *Septimae Responsiones* (AT VII 518, ll. 5-10, corsivo mio). Naturalmente, qui, la distinzione del mentale dal corporeo è solo iniziata, non compiuta; occorre, perché essa si completi, che il concetto della mente escluda quello del corpo, ciò che, a questo livello delle *Meditationes*, in cui la mente si considera *praecisè tantùm* come una cosa che pensa (AT VII 27, l. 13), ancora non si dà (ma, su ciò, cfr. *infra*).

[12] Cfr. N. J. WELLS, *Descartes on Distinction*..., p. 105

[13] R. LEFEVRE, *La bataille*…, p. 3.

[14] *Primae Objectiones* (AT VII 100, ll. 13-21).

[15] *Primae Responsiones* (AT VII 120, ll. 15-24).

[16] *Primae Responsiones*: "Complete intelligo quid sit corpus, putando tantùm illud esse extensum, figuratum, mobile &c., deque illo negando ea omnia quae ad mentis naturam pertinent; & vice versâ intelligo mentem esse rem completam, quae dubitat, quae intelligit, quae vult &c., quamvis negem in eâ quicquam esse ex iis quae in corporis ideâ continentur (AT VII 121, ll. 6-13).

corpo si dà distinzione reale: *Quod omninò fieri non posset, nisi inter mentem & corpus esset distinctio realis* (AT VII 121, ll. 13-14).

Così, Descartes oppone la distinzione reale fra mente e corpo alla distinzione espressa dai rapporti che si danno, in primo luogo, fra il moto e la figura e, in secondo luogo, fra giustizia e misericordia.

Movimento e figura possono senz'altro essere intesi l'uno senza l'altro, ed entrambi astraendo dal corpo; in tal modo, non posso intendere in modo completo l'uno senza l'altro, come neppure posso fingere che il moto sia in una *res* in cui non sia anche la figura, o quest'ultima in una *res* in cui non sia anche il moto[17].

Lo stesso discorso, per Descartes, vale nel caso degli attributi di giustizia e misericordia, il cui rapporto Caterus stesso aveva assimilato a quello che si dà fra mente e corpo: certamente dotate, *ante operationem intellectus*, di ragioni formali differenti, non per questo, diceva l'obiettore, giustizia e misericordia possono esistere separatamente[18]. Per Descartes, però, nello stesso modo in cui non è possibile intendere *complete* il moto senza la figura (e viceversa) ed entrambi senza la *res* su cui poggiano, non è possibile neppure concepire la giustizia senza colui che è giusto, né la misericordia senza colui che è misericordioso; né fingere che colui che è giusto non sia anche misericordioso[19].

Eodem modo, dice, alla lettera, Descartes, operando la transizione dal caso del modo e della figura al caso della giustizia e della misericordia. Caterus riconduceva, quale esempio di distinzione formale, la relazione fra giustizia e misericordia alla relazione mente-corpo; Descartes oppone i casi congiunti da Caterus, parificando invece il rapporto giustizia-misericordia a quello moto-figura, quale esempio di distinzione modale.

Da un lato, però, le *Sextae Responsiones*, chiariranno che, in Dio, fra giustizia e misericordia si dà una distinzione di ragione[20]; esplicitazione scontata, dato che, in caso contrario, si dovrebbe ammettere, in Dio, l'esistenza di modi, che è quel che Descartes negherà sempre[21]. Dall'altro lato, il § 61 della prima parte dei *Principia Philosophiae* terrà ferma l'esistenza di una distinzione modale fra il moto e la figura[22]. Così, sempre nei *Principia*, al termine dell'esposizione della *distinctio rationis*, Descartes riconoscerà d'aver omologato, nelle *Primae Responsiones*, due casi in realtà diversi, e cioè la distinzione modale e la distinzione di ragione: "Memini quidem me alibi hoc genus distinctionis cum modali conjunxisse, nempe in fine responsionis ad primas objectiones in Meditationes de prima Philosophia"[23].

Una tale assimilazione, precisa, però, ora, Descartes, era giustificata dal fatto che, in quella sede, era necessario discriminare non la distinzione di ragione da quella modale, bensì entrambe dalla distinzione reale: "Ibi non erat occasio de ipsis accuratè differendi, & sufficiebat ad meum institutum, quòd utramque à reali distinguerem"[24]. Questa lettura che Descartes medesimo fornisce, retrospettivamente, di quel passaggio delle *Primae Responsiones*, è solo in certa misura soddisfacente. Certo, l'autore dei *Principia* ha valide ragioni per ricondurre l'equipollenza teorica di distinzione di ragione e distinzione modale, in opposizione alla distinzione reale, ad un elemento che le accomuna discriminandole da quest'ultima, ossia l'impossibilità di una conoscenza completa degli elementi distinti; ossia, per quanto riguarda la distinzione modale, in primo luogo, moto da una parte e figura dall'altra e, in secondo luogo, moto e figura da una parte e sostanza dall'altra; e, per quanto riguarda la distinzione di ragione, in primo luogo, giustizia da un lato e misericordia dall'altro e, in secondo luogo, giustizia e misericordia insieme, da un lato, e sostanza dall'altra.

Nondimeno, le *Primae Responsiones* sembrano assimilare distinzione modale e distinzione di ragione non solo per ciò che i *Principia* gli riconosceranno in comune, ma anche per ciò in cui esse, sempre nel '44, saranno differenziate. In effetti, con Caterus, Descartes omologa il rapporto che si dà tra due modi della stessa sostanza al rapporto che si dà fra questi due modi presi insieme e la sostanza: e cioè i modi possono essere intesi *optime* l'uno senza l'altro ed entrambi senza la sostanza; né in un caso, né nell'altro, però, si ha una conoscenza completa. Invece, nei *Principia*, tale parità di statuto sembra annullarsi perché, qui, Descartes *oppone* il rapporto che si dà tra due modi di una stessa sostanza al rapporto che si dà tra il modo e la sostanza: il

---

[17] *Primae Responsiones*: "Ita, exempli causâ, inter motum & figuram ejusdem corporis distinctio est formalis, possumque optime motus intelligere absque figurâ, & figuram absque motu, & utrumque abstrahendo a corpore: sed non possum tamen complete intelligere motum absque re in qua sit motus, nec figuram absque re in quâ sit figura; nec denique fingere motum esse in re, in quâ figura esse non possit, vel figuram in re motûs incapaci"(AT VII 120, l. 24 – 121, l. 3).

[18] *Primae Objectiones*: "*A tque ita distinguit jusitiam divinam & ejus misericordiam*: habent enim, *inquit*, ante omnem operationem intellectus rationes formales diversas, ita ut jam tunc una non sit alia; & tamen non sequitur: seorsim justitia a misericordiâ concipi potest, ergo & seorsim existere" (AT VII 100, ll. 21-26).

[19] *Primae Responsiones*: "Nec eodem modo justitiam absque justo, vel misericordiam absque misericorde intelligo; nec fingere licet illum eundem, qui est justus, non posse esse misericordem" (AT VII 121, ll. 3-6).

[20] *Sextae Responsiones* (AT VII 443, l. 13 – 444, l. 2).

[21] Cfr., ad esempio, *Principia Philosophiae*, I, § 56 (AT VIII-1 26, ll. 25-27); *Descartes à* *** (AT IV 349, l. 11, in riferimento proprio a giustizia e misericordia). L'opposizione di descartes a Scoto, su questo punto, nella negazione di una distinzione formale in Dio era stata già sottolineata da É. GILSON, *La liberté…*, p. 158 (cui si richiama, ora, anche O. DEPRÉ, *De la liberté…*, pp. 232-233.

[22] *Principia Philosophiae*, I, § 61 (AT VIII-1 29, ll. 24-31).

[23] *Principia Philosophiae*, I, 62 (AT VIII-1 30, ll. 19-22).

[24] *Principia Philosophiae*, I, 62 (AT VIII-1 30, ll. 22-25).

modo non può essere concepito in modo chiaro e distinto senza sostanza, ma può essere concepito (in modo chiaro e distinto) indipendentemente da un altro modo[25].

Certo, le due discussioni sulle distinzioni, quella delle *Primae Responsiones* e quella dei *Principia Philosophiae* si pongono su due piani differenti: ciò che la risposta a Caterus mira ad isolare, come nota peculiare della distinzione reale, è, infatti, una conoscenza completa, ossia una conoscenza che ha a che fare con sostanze[26]; nei *Principia Philosophiae*, invece, è questione di una conoscenza chiara e distinta, la quale si dà anche dei modi[27]. Nondimeno, le *Primae Responsiones*, dichiarando come impossibile immaginare che il moto esista in una cosa in cui non sia anche la figura, e questa esistere in una cosa in cui non sia anche il moto, sembrano affermare una relazione di implicazione tra i modi e, con ciò, negare non solo una loro conoscenza completa, ma anche una loro conoscenza chiara e distinta. In questo senso, solo nei *Principia* la distinzione modale sembra acquisire veramente una sua autonomia, indipendente dalla distinzione di ragione cui era in qualche modo confusa nelle *Primae Responsiones*[28].

Va però sottolineato come fossero i modi considerati *in generale* ad essere assimilati da Descartes, con Caterus, a giustizia e misericordia, mentre, nei *Principia*, la distinzione modale è sempre esemplificata da occorrenze *particolari* dei modi. Il che, forse, lascia aperta la possibilità di ricondurre le differenze fra l'intervento del '41 e le posizioni del '44 ancora ad una differenza dei rispettivi contesti: nei *Principia*, la distinzione modale riceve senz'altro un'autonomia che non aveva nelle *Primae Responsiones*, ma proprio perché viene rapportata ad una differente considerazione dei modi[29].

Certo, nel '44, Descartes si sentiva sicuro nell'affermare che le distinzioni sono effettivamente tre: "Distinctio triplex est, realis, modalis, & rationis"[30]. Affermare ciò significava ratificare, in linea con Scoto, l'autonomia la distinzione modale e la sua irriducibilità agli altri due generi di distinzioni; una presa di posizione non proprio scontata, all'epoca. "Apud S. Th. immo apud omnes philosophos ante Scotum, tantum esse duas distinctiones, puta rationis & realis", aveva osservato, a suo tempo, Domingo di Soto[31].

Certamente, però, Descartes non è disposto ad andare oltre un tale allargamento del quadro delle distinzioni. Queste, per lui, sono tre e *soltanto* tre:

> Pono *tantum* tres distinctiones[32].

Con ciò era esclusa quella proliferazione delle distinzioni, storicamente riconducibile a Francesco di Meyronnes[33], che tanto successo avrà nello scotismo seicentesco e con cui si arrivava ad individuare sette generi di distinzione[34]. Giustificata, nell'ottica di questi autori, dal compito stesso del metafisico[35], una tale polivocità non era comunque riconosciuta all'unisono all'interno della stessa scuola scotista se, contro di essa,

---

[25] Certamente, nei *Principia*, è in quanto è considerato come inerente nella sostanza, e non da solo, che un dato modo è pensato in modo chiaro e distinto indipendentemente da un altro: "Unum quidem modum absque alio possimus agnoscere, ac viceversa; sed neutrum tamen sine eadem substantia cui insunt" (dove la specificazione introdotta dal *sed* non costituisce una mera ripetizione di quanto sostenuto sopra, nell'esplicitazione del principio di distinzione modale – "Prior ex eo cognoscitur, quod possimus quidem substantiam clare percipere absque modo quem ab illa differre dicimus, sed non possimus, viceversa, modum illum intelligere sine ipsa" –, ma una sua applicazione al caso specifico, allorché, cioè, il modo sia considerato non, meramente, nel suo rapporto con la sostanza, ma nel suo rapporto con un altro modo). Intanto, però, pensato assieme alla sostanza, un dato modo è inteso in modo chiaro e distinto senza un altro modo.

[26] Come Descartes chiarirà ad Arnauld: "Cùm dici rem intelligendam esse *complete*, sensus non erat intellectionem debere esse adaequatam, sed tantùm rem satis debere intelligi, ut scirem esse *completam*…itaque ad primum respondeo, me per rem completam, nihil aliud intelligere, quàm substantiam indutam iis formis sive attributis, quae sufficiunt ut ex iis agnoscam ipsam esse substantiam" (*Quartae Responsiones*, AT VII 221, ll. 11-14; risp., 222, ll. 1-4).

[27] Secondo le condizioni stabilite da *Principia*, I, § 61, e cioè non pensandoli senza sostanza (AT VIII-1 29, ll. 26-27), ma anche astenendosi dal considerarli come se fossero essi stessi delle sostanze (e cioè enti completi): "Non minùs clarè ac distinctè quàm ipsa possunt intelligi: modò non ut substantiae, sive res quaedam ab aliis separatae, sed tantummodo ut modi rerum spectentur" (*Principia Philosophiae*, I, 64, AT VIII-1 31, ll. 23-25).

[28] Cfr. N. J. WELLS, *Descartes on Distinction*..., p. 119, che rettifica su questo punto l'analisi di J. LAPORTE, *Le rationalisme*…, pp. 91-92, cui sfugge del tutto lo sviluppo diacronico della teoria cartesiana della distinzione modale dalle *Primae Responsiones* ai *Principia* (N. J. WELLS, *Descartes on Distinction*…, nota 25 di pp. 112-113)

[29] Su tutto ciò, cfr., *infra*, Parte II, Appendice III.

[30] *Principia Philosophiae*, I, § 60 (AT VIII-1, ll. 19-20).

[31] D. SOTO, *In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias*…, Lib. Praedicabilium, De Universalibus, q. 3s (p. 41 col. 1).

[32] Cfr. *Descartes à* *** (AT IV 350, ll. 13-14).

[33] F. de MAYRONIS, *Tractatus formalitatium* (in Idem, *In Libros Sententiarum, Quodlibeta*…, f. 265, recto, Littera D).

[34] Cfr., ad esempio, M. FRANCO, *Universae Philosophiae Disputationes*…, q. 1, a. 2 (p. 242 col. 2). C. SARNANUS, *Directorium in Logicam*…, p. 87. L'iniziatore, come è notissimo, era stato Franciscus de MAYRONIS, *Tractatus Formalitatum*, in Idem, *In Libros Sententiarum*…(f. 265, recto, Littera D). C. JAVELLI, *Totius rationalis*…, Metaphysica, Liber XII, q. 19 (p. 892 col. 2), riconduceva la dottrina delle sette distinzioni a Burlifer che, però, nelle sue *Formalitates*, aveva ridotto le distinzioni a due, e cioè formale e reale: "Cum pluralitas non sit ponenda sine necessitate: et non appareat aliqua necessitas multiplicandi distinctiones: quae sunt praecedentes intellectum: nisi distinctionem formalem et distinctionem realem: sequitur quod non sunt necessario ponendae aliae distinctiones condistinctae proprie et per se aliae ab istis duabus.. Patet etiam manifeste quomodo aliae continentur sub istae" (S. BURLIFER, *Formalitates cum argomentationibus*…).

[35] M. FRANCO, *Universae Philosophiae Disputationes*..., q. 1, a. 2 (p. 242 col. 1).

e contro l'esegèsi del testo scotista che la guidava, aveva già preso posizione, alla metà del '500, un seguace di Scoto quale Pietro Tartareto: "Iste modus dicendi est falsus: neque est de mente Scoti"[36]. In realtà, per Tartareto, le distinzioni sono solo tre, e cioè, oltre a quella di ragione, quella reale e quella formale[37].

È in questo sforzo, che matura, dunque, anche nello stesso scotismo, di semplificazione del quadro delle distinzioni - pur nel riconoscimento nella necessità di tenere ferma l'irriducibilità di una distinzione intermedia a quella reale e a quella razionale – che si inserisce la riflessione cartesiana, senz'altro erede diretta, però, su questo punto, dell'insegnamento di Suárez.

In effetti, la tripartizione delle distinzioni, quale si trova nei *Principia* di Descartes, ricalca esattamente quella fornita da Suárez nelle *Disputationes Metaphysicae*; dato obiettivo su cui, da sempre, i commentatori hanno particolarmente insistito[38] ma sul quale ritengo valga la pena di ritornare ancora, cercando, da un lato, sul piano storico, di allargare il quadro delle possibili fonti di Descartes e, dall'altro lato, sul piano dell'esegèsi interna, di rintracciare, rinunciando ad una lettura isolata di quei paragrafi dei *Principia*, elementi ulteriori del *corpus* cartesiano che ne chiariscano il significato teorico.

Si vedrà, in tal modo, come, accanto alla convergenza obiettiva che si è vista, emergano profondi elementi di discontinuità della concezione cartesiana rispetto a quella suáreziana.

§ 2. *Nullam agnosco rationis Ratiocinantis*: Descartes e Vázquez

Va anzitutto registrato, in effetti, come la teoria delle distinzioni formulata da Descartes nei *Principia* si caratterizzi per una restrizione non solo del numero delle singole distinzioni, ma anche delle loro specie; ciò, almeno, per quel che concerne la *distinctio rationis*; punto su cui la presa di posizione del filosofo francese conduce oltre Suárez e, con ciò, oltre quella tradizione tomista cui quest'ultimo si era, in qualche modo, comunque conformato, ancorché all'interno di uno sforzo di rigorizzazione teso a rifondarne gli elementi essenziali.

In effetti, almeno a partire dall'inizio del '500[39], nella scuola tomista, era andata costituendosi la ripartizione, di seguito divenuta tradizionale, fra distinzione di ragion ragionata e distinzione di ragion ragionante[40]. Codesta ripartizione Descartes poteva leggere nel commento dei Conimbricenses alla logica di Aristotele:

> Distinctio, quae per intellectum contingit, alia dicitur rationis ratiocinantis: quae nimirum nullum habet fundamentum in re, et ab intellectu pro arbitratu cognoscentis effingitur; ut cum distinguimus eundem Socratem in praedicatum, et subiectum. Alia rationis ratiocinatae, seu virtualis: cui nimirum respondet aliquod fundamentum in re preabens occasionem intellectui, ut unam rem, velut duas concipiat[41].

Ora, nel § 62 della prima parte dei *Principia*, Descartes darà, della *distinctio rationis*, una caratterizzazione molto compatta, priva di ogni riferimento alla suddivisione con cui, come si è veduto, la si articolava usualmente; e, di ciò, il filosofo francese dovrà rendere ragione, nella lettera CDXVIII.

---

[36] P. TARTARETUS, *In Porphyrii Isagogen*…, Lib. Praedicabilium, (f.47, f).

[37] *Ibid.*

[38] Cfr. *infra*.

[39] Sven K. KNEBEL, *Entre logique mentaliste*…p. 148; tappe preparatorie di questa terminologia, che non si trova in Capreolo, Niger e Soncina, vanno rintracciate in Domenico di Flandria e Giovanni di Novadomo (p. 148, nota 7).

[40] L'esemplificazione classica, al solito, era quella degli attributi divini. Cfr., ad esempio, D. BAÑES, *Scholastica Commentaria*…, q. 27, a. 2: "Divina attributa distinguuntur ab essentia & inter se distinctione formali rationis non solum ratiocinantis, sed etiam ratiocinatae" (I, p. 773). Sembra l'avesse insegnata già De Soto, secondo il *Cursus Philosophicus*…, Lib. I, q. 4, n. 4: "Et haec distinctio rationis adhuc est duplex, altera rationis ratiocinatae, cum videlicet intellectus, ut talem efficiat actualem distinctionem, aliquod in ipsa re, quam distinguit, invenit fundamentum, qualiter distinguit intellectus…in Deo unum attributum ab altero. Altera denique est distinctio rationis ratiocinantis, cùm videlicet absque aliquo in re, quam distinguit, fundamento idem à se ipso intellectus per diversa solum nomina, vel conceptus distinguit" (II, p. 41). Il tomismo seicentesco la ripeterà all'unisono. Cfr., ad esempio, J.-B. GONET, *Clypeus Theologiae Thomisticae*..., Tract. I, disp. 3, a. 3, § 1 (p. 79 col. 1). Fra i testi di Tommaso più di frequente richiamati dagli autori dell'epoca, a testimonianza che negli scritti dell'Angelico si trovasse effettivamente una tale ripartizione della distinzione di ragione, c'era il seguente, notevole per la presenza del sintagma *ratiocinantis*: "In Deo est sapientia, bonitas et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum huiusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione non tantum ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei" (THOMAS DE AQUINO, *In Sententiarum*, I, dist. 2, quaest. 1, art. 3; I, p. 66). Richiamava quest'ultimo passo anche A. KOYRÉ, *Descartes und die Scholastik*…, p. 212.

[41] COMMENTARIA COLLEGII CONIMBRICENSIS, *In universam dialecticam*…, In Praefationem Porphyrii, quest. 4, art. 2 (p. 117).

Qui, evidentemente in seguito ad una richiesta esplicita da parte dell'ignoto interlocutore, forse Mesland[42], Descartes spiegherà di non aver specificato come *ratiocinata* la distinzione di ragione per il semplice fatto di non riconoscere alcuna distinzione di ragion ragionante:

Quia nullam agnosco rationis Ratiocinantis, hoc est, quae non habeat fundamentum in rebus (neque enim quicquam possumus cogitare absque fundamento), idcirco in illo articulo verbum *Ratiocinatae* non addo[43].

Una tale presa di posizione rispetto alla distinzione di ragion ragionante esprime, da parte di Descartes, una scelta ben precisa, di un indirizzo minoritario, all'interno di un dibattito in corso all'interno della cultura scolastica.

I gesuiti avevano, nella maggior parte dei casi, accolto una tale suddivisione della distinzione di ragione. Ciò vale non solo per trattati come le *Disputationes Metaphysicae* di Suárez, ma anche per i manuali utilizzati nelle scuole dell'ordine. La suddetta suddivisione si ritrova, ad esempio, oltre che nei Conimbriceses, anche nel testo di metafisica di riferimento, e cioè il commento ad Aristotele di Fonseca. Questi, pur non utilizzando la terminologia canonica (ragion ragionante/ ragion ragionata), aveva comunque ripartito la distinzione di ragione (ossia la distinzione che si ha *sola intellectus operatione*[44]) in base alla presenza, o meno, di un fondamento reale:

Est autem distinctio haec duplex: Una, quae nullum habet in rebus fundamentum, sed intellectus, id quod nullo modo est multa, aut eo repetendo, aut eius conceptu nominéve transformando efficit multa...Altera, quae in rebus aliquid fundamentum habet propter earum virtutem, sive eminentiam naturae propriae, propter quam etsi sola ratione distinguuntur, tamen idem valent, atque alia, quae distinguuntur plus quàm ratione[45].

Fonseca denominava queste due specie della distinzione di ragione come *pura* e, rispettivamente, *eminente* (o, in alternativa, sulla linea di Cajetano, virtuale)[46], codificando una terminologia che conoscerà particolare fortuna in ambito riformato[47], accolta in pieno (e ricondotta a Tommaso d'Aquino) da autori che proprio a Fonseca si richiameranno: Jacopo Martini[48], ad esempio, ma anche colui alla cui autorità si richiamerà Ciriaco Lentulo per denunciare la scorrettezza della definizione cartesiana di *distinctio rationis*[49], e cioè Bartolomeo Keckermann[50].

Intanto[51], però, in Germania cresceva l'influenza di Suárez,anche a scapito di quella, peraltro cronologicamente precedente, di Fonseca[52]. La *Metaphysica* del maestro di Jacopo Martini, Cornelio Martini, pubblicata postuma, dunque successivamente ai due trattati del suo discepolo, ne è un esempio assai significativo. Cornelio Martini rileverà polemicamente che affermare, con Fonseca, la distinzione di ragione

---

[42] L'ipotesi, avanzata in AT (IV 348), è stata poi accettata da F. ALQUIÉ (*Descartes. Oeuvres Philosophiques*…,III,p. 631) e da J.-R. ARMOGATHE, *La correspondence de Descartes*…, p. 19. Rilevando, tuttavia, come questa lettera, lungi dal facilitare, oscuri il testo dei *Principia*, Alquié giungeva sino a mettere in dubbio il fatto che essa ci sia pervenuta in una forma corretta (*Descartes. Oeuvres Philosophiques*…, III, p. 630, nota 2 di p. 629).

[43] *Descartes a* ***, AT IV 349 26-30.

[44] P. FONSECA, *Commentariorum In Libros Metaphysicorum*…, Lib. V, c. 6, sect. 3 (II, p. 401).

[45] *Ibid.* (II, pp.401-402).

[46] *Ibid.*: "Potest autem prior distinctionis forma dici distinctio rationis pura, posterior autem eminenter ex natura rei, aut (si magis placet Caietani…appellatio) virtualis" (II, p. 403).

[47] Nel XVII°, secolo la Germania era divisa in tre zone di influenza: luterana, calvinista e cattolica; in quest'ultima, la maggior parte delle università erano passate in mano ai gesuiti (P.-R. BLUM, *L'enseignement*..., p. 94).

[48] J. MARTINI, *Exercitatio Metaphysicarum*…Lib. I, Exercit. 14, Theorema 10 (p. 416). La medesima concezione ritornerà, successivamente, anche nelle sue *Partitiones et Quaestiones Metaphyisicae*..., Lib. I, sect. 4, §§ 50-52 (p. 162).

[49] C. LENTULUS, *Nova Renati Descartes*…: "Distinctio rationis est, quae in sola consideratione & conceptu mentis: ut cum distinguimus, partem dextram & sinistram in columnâ. Keckerman. System. Logic. Lib. I. ubi eum vide de distinctione rationis in Puram & Eminentem…D. C. [*sc.*, Domminus Cartesius] suâ authoritate nixus novam planè distinctionis rationis commentationis gignit" (p. 263).

[50] B. KECKERMANN, *Systema Logicae*..., Lib. I, sect. post., c. 5 (in *Opera Omnia*..., I, pp. 270-271).

[51] Qualificherà la distinzione di ragion ragionata come eminente (o virtuale) anche C. SCHEIBLERUS, *Metaphysica duobus Libris*…, Lib. I, c. 8, titulus 4, a. 3, § 49: "Vocatur enim aliâs haec *distinctio virtualis & eminentiae*, sitque semper per inadaequatos conceptus ejusdem rei, quorum unus repraeentat rem sic sumptam, aliud eadem rem aliter sumptam, eo modo quo declaratum est" (p. 111). A designare la distinzione di ragion ragionante, l'espressione *pura* si ritrova anche in J. H. ALSTED, *Methodus Sacrosanctae Theologiae*…, Theologia Naturalis, Pars I, c. 4, n. 5: "Distinctio rationis, est rationis vel ratiocinantis, vel ratiocinatae. Distinctio rationis ratiocinantis, seu pura, est quando ratio nostra ponit distinctionem in re, sine ullo fundamento in re invento: ut cum in columna distinguit inter dextrum & sinistrum. Distinctio rationis ratiocinatae, est cum intellectus noster fundamentum invenit in re" (p. 58). Burgersdijk definirà come *barbara* la divisione della distinzione in ragionante e ragionata "Diversitatem sive distinctionem rationis, dividunt Scholastici suo more, hoc est, barbarè, in distinctionem rationis ratiocinantis, & rationis ratiocinatae" (F. BURGERSDICIUS, *Institutionum Logicarum*…, Lib. I, c. 21, Theorema 6, § 1, p. 96).

[52] Cfr. P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica*..., p. 71.

come fondata sull'eminenza della cosa significa avvicinarla alla distinzione "ex natura rei"[53]; rispetto a Fonseca, Martini preferiva richiamarsi, ora, a Suárez[54].

In effetti, la trattazione della distinzione di ragione che Suárez fornisce nella sezione prima della settima delle *Metaphysicae Disputationes*, fa registrare un certo scarto rispetto alla ripartizione della distinzione di ragione (in ragion ragionata e ragionata) in base al criterio, ancora utilizzato da Fonseca, del fondamento reale[55]. Quest'ultima espressione "ratio ratiocinata", infatti, risulta per Suárez equivoca, data la possibilità di intendersi anche di una distinzione che *precede* la stessa attività dell'intelletto e che è qualificabile *ex se* come raziocinata, ossia indipendentemente dall'attività della ragione, che si limita a conoscerla, ma non a produrla; nel qual caso, si è di fronte ad una distinzione "ex natura rei", qualificabile come "rationis" solo per discriminarla da quella reale[56].

Questa ambiguità spiega, secondo Suárez, come altri preferiscano caratterizzare ancora diversamente la distinzione di ragion ragionata: è distinzione di ragione in quanto *excogitata* dalla ragione, non esistente in atto e formalmente *in rebus*; è distinzione ragionata in quanto l'attività raziocinativa che la origina presuppone un fondamento reale; fondamento che coincide non con la distinzione vera ed attuale fra le *res* che sono dette distinte (ché, altrimenti, a precedere tale attività non sarebbe il fondamento della distinzione, ma la distinzione stessa), bensì l'*eminentia* della *res* che la mente distingue o l'*habitudo* di questa ad altre *res* veramente distinte[57].

Da questa, che è senz'altro una caratterizzazione tipologica della posizione tomista, Suárez prende, tuttavia, le distanze. Per lui, infatti, il modo migliore di spiegare la ripartizione della distinzione di ragione in ragionata e ragionante è un altro. Alla sua esposizione è dedicato il paragrafo quinto di questa *sectio*, che definisce la distinzione di ragion ragionante come la *repetitio* o *comparatio*, operata dalla mente, di uno stesso concetto di una medesima *res*:

Haec autem duo distinctionum rationis genera, quamvis ab aliis aliter explicentur, commode tamen possunt in hunc modum declarari, nimirum ut distinctio rationis ratiocinantis sit in ordine ad eumdem conceptum adequatum seu simplicem ejusdem rei, solum per quamdam repetitionem, vel comparationem ejus, quae in mente fit[58].

Invece, la distinzione di ragion ragionante è quella che si dà fra una pluralità di concetti inadeguati di una medesima cosa:

At vero posterior distinctio rationis fit per conceptus inadaequatos ejusdem rei; nam, licet per utrumque eadem res concipiatur, per neutrum tamen exacte concipitur totum id, quod est in re, neque exhauritur tota quidditas, et ratio objectiva ejus[59].

Una tale distinzione, secondo Suárez, ha sempre un fondamento reale[60], come è evidente dal caso che la esemplifica, quello degli attributi divini[61]. Invece, un esempio del secondo tipo di distinzione è quella

---

[53] C. MARTINI, *Metaphysica…*: "Posterius [*sc.* Distinzione] …coincidere videtur cum distinctione ex naturâ rei, quia eam non facit ratio, sed factam à naturâ cognoscit: distinctio enim rationis est à ratione, & quanquam occasionem aliquam praebere fortè possit objectum, tamen nisi distinctio illa realiter oriatur ab objecto, rationis inquam est, non rei" (p. 174).

[54] *Ibid.* (pp. 174-175).

[55] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes,* Disp. VII, sect. 1, n. 4: "Haec autem distinctio duplex distingui solet: una, quae non habet fundamentum in re, et dicitur ratione ratiocinantis, quia oritur solum ex negatiatione et operatione intellectus; alia, quae habet fundamentum in re, et a multis vocatur rationis ratiocinatae" (*Opera Omnia* XXV, p. 251 col. 1).

[56] *Ibid.*: "Haec vox, sicut impropria valde est, ita et aequivoca esse potest. Nam distinctio rationis ratiocinatae sic dicta existimari potest, quia in re ipsa praeexistit, antequam ratiocinetur, ut quasi ex se ratiocinata dicatur, solumque requiratur ratio ad illam cognoscendam, non vero faciendam; solumque dicatur distinctio rationis, et non realis, quia non est tanta, neque per se tam patens sicut realis, et ideo requirat attentam operationem rationis ad distinguendam illam. Sed explicata significatione hujus vocis juxta hanc etymologiam, talis distinctio non est vere distinctio rationis, de qua nunc agimus, sed coincidit cum distinctione ex natura rei, de qua statim dicemus" (p. 250 col. 1).

[57] *Ibid.*: "Alio ergo sensu dici potest distinctio rationis ratiocinatae: rationis quidem, quia actu et formaliter non est in rebus, sed per rationem fit aut excogitatur; ratiocinatae vero, quia non est omnino ex mero opere rationis, sed ex occasione, quam res ipsa praebet, circa quam mens ratiocinatur. Unde fundamentum, quod dicitur esse in re ad hanc distinctionem, non est vera et actualis distinctio inter eas res, quae sic distingui dicuntur; alias non fundamentum distinctionis, sed distinctio ipsa antecederet; sed esse debet vel eminentia ipsius rei, quam sic mens distinguit, quae a multis appellari solet virtualis distinctio, vel certe habitudo aliqua ad res alias vere et in re ipsa distinctas, penes quas talis distinctio excogitatur seu concipitur" (p. 251 col. 1).

[58] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes,* Disp. VII, sect. 1, n. 5 (*Opera Omnia* XXV, p. 251 coll. 1-2).

[59] *Ibid.* (p. 251 col. 2).

[60] *Ibid.*: "…Quod saepe sit concipiendo rem illam per habitudinem ad res diversas, vel ad modum earum. Et ideo talis distinctio semper habet fundamentum in re, formaliter autem dicetur fieri per conceptus inadaequatos ejusdem rei".

[61] *Ibid.*: "Sic distinguimus in Deo justitiam a misericordia, quia non concipimus simplicissimam virtutem Dei, prout in se est et secundum totam vim suam, sed eam conceptibus partimur in ordine ad diversos effectus, quorum est principium illa eminens virtus, quas in homine invenimus distinctas, et eminentissimo modo reperiuntur unitae in simplicissima virtute Dei".

che la mente opera allorché distingue Pietro da se stesso, considerandolo o come soggetto o predicato[62]; una distinzione che è *prorsus conficta*[63] e non ha fondamento reale[64].

Così, Suárez abbandona, sul piano lessicale, la terminologia tradizionale distinzione di ragion ragionata/ distinzione di ragion ragionata e, insieme, sul piano concettuale, il criterio discriminante che comandava tale ripartizione, e cioè la presenza, o meno, di un fondamento reale. Egli continua a ritenere significativa una suddivisione interna alla distinzione di ragione, ma avverte la necessità di una sua riformulazione, tanto sul piano terminologico, quanto su quello concettuale. Il paragrafo quinto risponde proprio a questa necessità, attraverso una nuova formulazione: la distinzione di ragione si diversifica a seconda che le cose – anzi, la cosa[65] – entro cui è posta sia colta attraverso un medesimo concetto (*in ordine ad eumdem conceptum adaequatum*) o attraverso una pluralità di concetti inadeguati (*per conceptos inadaequatos*).

Non è che Suárez ritenga che la seconda distinzione, a differenza della prima, non abbia un fondamento reale, coincidente con la ragione obiettiva della *res*, che il nostro intelletto non riesce a cogliere che attraverso una pluralità di concetti. Ma è appunto tale pluralità, e non quel fondamento, a definire formalmente questa distinzione di ragione:

> Talis distinctio semper habet fundamentum in re, formaliter autem dicetur fieri per conceptus inadaequatos ejusdem rei[66].

Così, l'assenza e, rispettivamente, la presenza di un fondamento reale, continua ancora a caratterizzare partitamente le due sottospecie della distinzione di ragione, ma non a definirla. Cornelio Martini aveva capito bene la logica dell'operazione suáreziana rispetto alla distinzione di ragion ragionata: svincolarla dall'ambiguità della nozione di "fondamento reale", troppo vicina alla distinzione "ex natura rei".

Le conseguenze di tale operazione stavano nella ridefinizione non solo della distinzione di ragion ragionata, ma anche di quella ragionante: come la distinzione ragionata non è più definita dalla presenza di un fondamento reale, così la distinzione ragionante non è più definita dall'assenza di tale fondamento.

Non che, naturalmente, con ciò Suárez andasse a riconoscere alla distinzione ragionante un fondamento reale[67]. Il punto, invece, è che il fondamento reale non definisce formalmente la distinzione di ragion ragionata. Così, dei due elementi che, in Fonseca, convergevano a definire la distinzione di ragion ragionante, e cioè l'assenza di un fondamento reale e, insieme, il fatto di essere una *repetitio*, Suárez tiene fermo solo quest'ultimo, specificandolo con la nota di darsi fra concetti inadeguati di una medesima *res*.

Questa *geminatio*, però, Suárez non esita comunque a caratterizzare come una vera *distinctio*; una *distinctio*, appunto, che non ha fondamento reale, a differenza dell'altro genere di distinzione di ragione, quella ragionata.

È per questo che il processo di risemantizzazione compiuto, persino ben oltre Fonseca, da Suárez si mantiene ancora all'interno dell'orizzonte concettuale, di stampo tomista, caratterizzato dalla suddivisione della distinzione di ragione in ragionante e ragionata. Del resto, non mancheranno, fra i tomisti, coloro che proporranno una caratterizzazione della distinzione di ragione, nella sua suddivisione in ragionata e ragionante, assai simile a quella suáreziana[68].

---

[62] *Ibid.*: "Sic enim distinguitur Petrus a se ipso, vel in ratione subjecti et praedicati, quando de se ipso enunciatur, vel in ratione termini et subjecti relationis, quando idem sibi dicitur; in his enim et similibus distinctionibus rationis, idem est atque integer conceptus Petri, solumque fit quaedam repetitio et comparatio ejus".

[63] *Ibid.*, sect. 2, n. 1 (p. 261 col. 1).

[64] *Ibid.*, Sectio 3, n. 28: "Imprimis de distinctione rationis nulla est difficultas, quia, cum haec non solum non sit in re, sed neque etiam in illa habeat fundamentum, facillime cognoscetur" (p. 271 col. 1, corsivo mio).

[65] *Ibid.*, Sectio 2, n. 6: "Constat enim ex dictis exemplis, ea, quae sic distingui dicuntur, entia realia esse, vel potius ens reale diversis modis conceptum" (p. 251 col. 2).

[66] *Ibid.*, n. 5 (p. 251 col. 2).

[67] In Suárez, la coppia *ratio ratiocinantis* e *ratio ratiocinata* non comanda la suddivisione dell'ente di ragione in quanto tale, ma entra comunque a suddividere un particolare ente di ragione, ossia la relazione, all'interno della quale rientra il caso costituito dagli attributi divini. Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. LIV, sect. 6, n. 5 "Interdum enim est tantum distinctio rationis ratiocinantis, ut est in relatione identitatis ejusdem ad se ipsum; aliquando vero est distinctio rationis ratiocinatae, quae in re est fundamentalis seu virtualis, ut est relatio distinctionis inter attributa divina, et sic de aliis" (*Opera Omnia* XXVI, p. 1040 col. 1). Su questo aspetto del pensiero suáreziano cfr. J. P. DOYLE, *Suarez on beings*…(I), p. 66, nota 110.

[68] Cfr., ad esempio, J. P. NAZARIUS O. P., *Commentaria et Controversiae*…, Tomus I, q. 3, a. 3: "Distinctio verò secundum rationem duplex est, una secundum rationem ratiocinantem tantùm, quam facit intellectus ex suo modo intelligendi [fine col. 1] nullo reali fundamento praesupposito; sicut cum dicitur Petrus est idem sibi; ubi distinguimus Petrum à parte subiecti, & Petrum à parte praedicati, & comparamus eum sibimetipsi. Cùm vero comparatio non sit, nisi inter distincta, huius distinctionis nullum est in re fundamentum, sed potius oppositum; quoniam Socrates cum sua unitate fundat unitatem, non autem distinctionem. Haec itaque distinctio est ex solo modo nostro intelligendi; quoniam intelligimus componendo, & dividendo. Altera est distinctio rationis ratiocinatae; quae quidem ea est, quae actualiter sit per actionem intellectus, qui eamdem rem per diversos conceptus aliquid reale significantes apprehendit. Et haec ita habet

Da questo punto di vista, il vero innovatore, a proposito della distinzione di ragion ragionante, nella scolastica dell'età moderna, non è Suárez, bensìVázquez, la cui peculiarità, al proposito, sta proprio nel negare la possibilità di caratterizzare una tale *repetitio* nei termini di una *distinctio* e, insieme, nel negare ogni distinzione senza fondamento reale.

Nella questione ventottesima del suo commento alla prima parte della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, Vázquez aveva preso posizione contro il partito tomista, respingendo la ripartizione della distinzione di ragione in ragionata e ragionante in base, rispettivamente, alla presenza o all'assenza di un fondamento reale.

Quare non video, quo modo dicant Thomistae, differre distinctionem, quam vocant rationis ratiocinatae, & ratione ratiocinantis: quòd haec non habeat fundamentum in re, sed solo in nostro modo concipiendi: illa verò & in re, & in nostro modo concipiendi. Nam quaevis distinctio rationis in utroque habet fundamentum, ut explicatum est[69].

Ogni distinzione di ragione ha un fondamento reale: ecco il principio fondamentale della concezione vázqueziana della distinzione di ragione; fondamentale perché, per suo mezzo, Vázquez poteva, in un colpo solo, far piazza pulita dei tomisti e, insieme, di Suárez, che ancora aveva tenuto ferma la contrapposizione fra una distinzione di ragione senza fondamento reale ed una distinzione con fondamento reale.

Vázquez non esita a trarre le conseguenze di questa sua assunzione. Quella che viene usualmente definita come distinzione di ragion ragionata non può, proprio nella misura in cui non è altro che una *repetitio ejusdem concepti*, essere una vera distinzione:

Distinctio autem illa eiusdem à seipso, non est distinctio de reipsa, ut suprà dixi, sed est nominis quaedam, aut etiam ejusdem conceptus repetitio: aliud autem est repetitio conceptus, aliud autem distinctio[70].

L'obiettivo polemico era, dunque, la posizione tomista; ma la rottura era ben più ampia, tale da coinvolgere anche Suárez. Certo, l'operazione di Vázquez è, in certa misura, in continuità con quella di Suárez, come registreranno gli stessi contemporanei: "In substantia idem tenet Suarez", osserverà Ioannis Martinez del Prado, mostrando bene lo slittamento che, nella sezione prima della settima disputazione, Suárez compie da una caratterizzazione, ancora tradizionale, della ripartizione della distinzione di ragione in ragionata e ragionante, quale si ha nel paragrafo quarto, ad una caratterizzazione che, così come viene svolta, nel paragrafo quinto, preannuncia per certi versi quella di Vázquez[71].

Quest'ultimo, tuttavia, sarà irremovibile proprio sul punto in cui Suárez ancora si manteneva sulla linea tomista. Per Vázquez, non esiste una distinzione senza fondamento reale: la *repetitio ejusdem conceptus* non è una distinzione; che è quel che Suárez, che pure respingeva la caratterizzazione tomista della distinzione, teneva, invece, ancora fermo[72]; come anche terrà fermo, ad esempio, in ambito protestante, Scheibler[73].

---

fundamentum in re proximum, scilicet unam rem, quae diversis conceptionibus correspondet, & diversas propositiones verificat. Propria verò differentia inter haec duo distinctionis rationis genera haec videtur esse, ut distinctio secundum rationem ratiocinatam fiat per unum, & eundem conceptum rei adaequatum, sed multiplicatum, sivè repetitum; sicut cum dico: Petrus est Petrus, vel est idem sibi ipsi; idem enim est Petri conceptus adaequatus, qui multiplicatus, sive reperitus, ponitur, & loco subiecti, & loco praedicati. At distinctio secundum rationem ratiocinatam fit per diversos conceptus in una, & eandem re fundatos, sed eidem (si singuli sumatur) inadaequatos, sicut manifestè patet de conceptibus, quos de divinis perfectionibus formamus, quorum nullus divinae rei, quae una in se realiter, & formaliter est, adaequatur" (I, p. 121 coll. 1-2).

[69] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*..., q. 28, a. 2, disp. 117, c. 3 (p. 60 col. 2).

[70] *Ibid.*, p. 61 col. 1.

[71] J. MARTINEZ DE PRADO, *Controversiae Metaphysicales*..., Pars I, Controversia 10, a. 5, § 1: "Nam quamvis num. 4. divisionem admittat; tamen n. 5. in eodem ferme sensu, ac Vazquez explicat" (p. 172 col. 1). Cfr. anche F. DE OVIEDO, *Cursus Philosophicus…Secunda Editio*, Controversiae Metaphysicae, Controversia IV, punctum 7 (II, p. 272).

[72] D'altro canto, ben prima di Suárez, anche tra i tomisti veniva talvolta caratterizzata come *comparatio* una delle specie della distinzione di ragione. Cfr., ad esempio, P. NIGER, *Clypeus Thomistarum*…, q. XLII: "Distinctio rationis fabricatur immediate a ratione vel ex eo quod ratio comparat idem ad seipsum vel ex eo quod comparat aliqua ultimate ad diversa" (f. 68, col. 2); C. JAVELLI, *Totius rationalis*…, Metaphysica, Liber XII, q. 19: "Quantum ad distinctionem rationis adverte, quòd est duplex. Quantum ex parte intellectus nostri praecisè absque correspondentia rei, ut quando intellectus idem comparat sibiipsi formando propositionem eiusdem de seipso. Quaedam est ex parte intellectus & ex parte rei, quòd est apta nata correspondere distinctis, & aliquando oppositis rationibus, & licet ante actum intellectus haec distinctio rationis non ponatur in actu, ponitur tamen in fundamento, scilicet in ipsa re conceptibili, unde possumus dicere, quòd haec distinctio rationis est inchoata in re, completa autem & facta in actu per opus intellectus" (p. 893 col. 2). Javelli è una delle autorità cui si richiama, per le fonti storiche della "maximè celebris divisio" della distinzione di ragione in ragionata e ragionante, C. GILLUS, *Commentationum Theologicarum*…, Lib. II, Tract. 6, Caput 4 (p. 756 col. 1).

[73] C. SCHEIBLERUS, *Metaphysica duobus Libris*…, Lib. I, c. 8, titulus 4, a. 3, n. 50: "Distinctio rationis ratiocinantis est, ubi tale fundamentum non supponitur in re unde ratio occasionem distinguendi sumat. Estque tùm quando eadem res comparatur ad se ipsam per repetitionem solùm. Veluti cum dico, *Homo est homo*, ratio distinguit hominem, faciendo ex eo distinctos conceptus, praedicati & subjecti, in re tamen est prorsus idem, quod est homo in praedicato, & quod est homo in subjecto" (p. 112).

Qualche anno dopo, Pedro Hurtado de Mendoza ribadirà, con decisione, la necessità di procedere oltre Suárez (e Fonseca) nella negazione di una distinzione di ragion ragionante. Mendoza prende atto della lunga discussione dedicata da Suárez e Fonseca alla distinzione di ragione, sottolineandone il tentativo, che li accomuna, di tenere ferma la caratterizzazione della distinzione di ragione ragionante in termini di distinzione di ragione senza fondamento reale. La *geminatio* (o *repetitio*), però, con cui essi fanno coincidere la distinzione di ragion ragionante, non è una distinzione:

P. Suarez…e Fonseca…latè disquirunt has distinctiones; ac placet quod dicunt, distinctionem rationis ratiocinantis esse sine fundamento ex parte obiecti, ac fieri non varietate, & dissimilitudine conceptuum formalium: sed geminatione & repetitione eiusdem: ut cùm quis praedicat de seipso, *ut ego sum Petrus, Petrus est hic homo*. Ego censeo hanc non esse distinctionem, quia conceptus sunt synonimi: sed vocari distinctionem, quia quis ita secum se gerit, ac si esset alius, ut cùm quis loquitur secum voce externa. Quia locutio est ad manifestandos conceptus alij, non sibi, qui eos novit ante locutionem. In mente nihil eiusmodi contingit: cùm enim sibi dicit: *Petre hoces facturus. Bernarde ad quid venisti?* in mente respondet, *ego sum facturus hoc, ad quid veni*.[74]

Anche Diego Ruiz de Montoya intervenne sulla questione, e dalla parte di Vázquez. Ruiz non solo respinge la distinzione di ragion ragionante (che non è altro che una *identitas ratione*), ma osserva pure come essa, prima di Vázquez, fosse assolutamente *inaudita*:

Apud antiquiores Scholasticos inauditam esse distinctionem rationis ratiocinantis, quae potiùs appellari debet identitas omnimoda non solùm in re, sed etiam secundùm rationem. Propterea quoties antiqui simpliciter affirmant aliquas formalitates ratione distingui, sine dubio intelligunt eandem distinctionem, quam recentiores vocant rationis ratiocinatae[75].

Ruiz è uno dei fondatori della teologia positiva. La sua cultura patristica era nota già all'epoca: *Eruditissimus Ruiz*, scriverà Iziquierdo, richiamandovosi proprio nel sostenere la novità della distinzione di ragion ragionante[76]. Non tutti, però, saranno d'accordo con Ruiz de Montoya, su questo punto. È nota la ferma reazione di Mastrius[77] ma, ancora prima, pure Martinez del Prado aveva messo in guardia contro un tale atteggiamento antitomista:

Sine fundamento recentioribus Thomistis objicitur inventio distinctionis antiquis inauditae...Nullo ergo iure credere debemus, novitatem distinctionis Thomistis objicientibus "[78].

Izquierdo, dal canto suo, concordava pienamente con la tesi della negazione della distinzione di ragion ragionante. Quella che è così definita non è altro, come dice lo stesso Ruiz, che un'*identitas* o, come diceva Vázquez, una *repetitio*:

Re verâ non est distinctio, sed omnimoda identitas etiam rationis, ut…docet ipse Ruiz, seu repetitio eiusdem, ut docet Vasquez…qui idcircò eam pariter à ratione verae distinctionis excludit[79].

A sostegno di una tale posizione, Izquierdo richiamava, oltre a Ruiz ed a Vázquez, un altro autore ancora: Diego Alarcon. Izquierdo, comunque, teneva ferma la nozione di una distinzione di ragione ragionante[80], ma ridefinendola ossia, come da altri è stato notato[81], cambiandone il senso: essa non consiste nella distinzione di una medesima cosa da se stessa, ma nel concepire, *pro arbitrato*, una medesima cosa come molteplice[82].

---

[74] P. HURTADO DE MENDOZA, *Disputationes de universa philosophia...*, Tomus III, disp. 6, sect. 5, § 76 (pp. 1143-1144).

[75] D. RUIZ DE MONTOYA, *Commentaria A c Disputationes De Scientia...*, Disp. VIII, sect. 6 (p. 71 col. 2). Cfr., dello stesso autore, *Commentaria ac Disputationes De Trinitate*, Disp. XII, sect. 2 : "Scholastici praedicti in locis nullam omnino mentionem faciunt *rationem ratiocinantis*, neque alterius nomine aequipollentis. Ad antiquiores inaudita fuit talis distinctio, quae potius appellari debet omnimoda identitas secundùm rem, & secundùm rationem" (p. 114 col. 2); *Commentaria A c Disputationes De voluntate Dei...*, Disp. I, sect. 3: "Apud antiquiores scholasticos, esse inauditam distinctionem rationis ratiocinantis, quae potiùs appellari potest identitas omnimoda non modò secundum rem, sed etiam secundum rationem. Quapropter ubicùnque concedunt distinctionem rationis, intelligunt ratiocinatae" (p. 9 col. 2).

[76] S. IZQUIERDO, *Pharus Scientiarum...*, Disp. XIII, q. 8: "Sed verò distinctio rationis ratiocinantis, prout vulgò explicatur, apud antiquiores scholasticos prorsus sit inaudita, ut testatur eruditissimus Ruiz" (I, pp. 341 col. 1 - 342 col. 2).

[77] Cfr. S. K. KNEBEL, *Entre logique mentaliste…*, p. 148.

[78] J. MARTINEZ DE PRADO, *Controversiae Metaphysicales...*, Pars I, Controversia 10, a. 5, § 2 (p. 172 col. 2).

[79] S. IZQUIERDO, *Pharus Scientiarum...* Disp. XIII, q. 8 (p. 342 col. 2).

[80] "Ex quo patet, quo sensu sit vera, & meritò retinenda divisio illa distinctionis rationis in distinctionem rationis ratiocinantis, & distinctionem rationis ratiocinatae. Ita, quod prima sit, quae liberè ab intellecto umano quoquomodo formatur, nullo ad id fundamento ex parte rerum conducente…Secunda, quae formatur reali aliquo inducente, aut etiam cogente fundamento" (*Ibid.*).

[81] Da parte di P. DI VONA, *I concetti trascendenti…*, p. 343.

[82] S. IZQUIERDO, *Pharus Scientiarum...* Disp. XIII, q. 8: "Caeterùm, quanquam ex vi praedicationis, quâ unumquodque praedicatur de se ipso, nulla distinctio rationis in illo fiat, imò impossibile sit eumdem conceptum

Quanto ad Alarcon, invece, questi si era mantenuto tutto dalla parte del suo maestro Vázquez, allorché aveva sostenuto che ogni distinzione di ragione ha un fondamento reale.

Dico omnem veram distinctionem rationis habere fundamentum à parte rei. Ita Vasquez[83].

Va, sottolineato, peraltro, come l'atteggiamento di Alarcon risulti caratterizzato non dall'enfatizzazione dell'originalità del suo maestro, ma dallo sforzo di ricomporre la rottura con l'insegnamento di Tommaso cui, al di là dell'apparente opposizione terminologica, la concezione di Vázquez sarebbe complessivamente conforme. Si spiega così il richiamo all'autorità proprio di Ruiz de Montoya:

Ex quo colliges, sententiam nostri Vasquez non esse contra communem sensum Doctorum asserentium, duplicem illam distinctionem : quia, cùm dicit, omnem distinctionem habere fundamentum in re, loquitur de vera distinctione, quae versetur inter duos conceptus obiectivos : nam altera, quae hos non habet, & vocari solet distinctio rationis ratiocinantis, non est vera, & propriè distinctio, nisi lato modo ; quia potiùs est repetitio, quam distinctio, & ut optimè observat Ruicius…apud antiquiores Scholasticos inaudita est distinctio rationis ratiocinantis, quae potiùs appellanda est identitas omnimodam secundùm rem, & secundùm rationem[84].

In realtà, anche su questo punto, Vázquez era davvero andato oltre Tommaso, come attesterà l'accoglienza che i suoi contemporanei riserveranno alla sua tesi, destinata a rimanere minoritaria, respinta dalla maggior parte degli scolastici del Seicento. Si guardi, ad esempio, un autore tanto influente come Tanner, al quale si richiamerà, al solito, Wiggers, riproducendone il testo alla lettera, ma tacitamente[85]; e già Gillus aveva ribadito la necessità di tenere ferma la ripartizione della distinzione di ragione in ragionante e ragionata[86]. Lo stesso, in Francia, aveva sostenuto Martin Meurisse[87].

Inquadrata all'interno di questo contesto storico, che in questa sede non ho potuto ricostruire che molto rapidamente, è possibile avanzare la seguente ipotesi ermeneutica: la presa di posizione compiuta da Descartes, a proposito della distinzione di ragion ragionante, nella lettera CDXVIII, costituisca la scelta ben precisa all'interno di un dibattito in corso all'interno della cultura scolastica a cavallo fra fine Cinquecento ed inizio Seicento; una scelta non scontata, in quanto favorevole ad un partito certamente minoritario.

In ogni caso, al di là, comunque, della possibilità di poter dimostrare l'esistenza di un influenza diretta di Vázquez su Descartes (già Cronin rilevava come nel *corpus* cartesiano non sia presente alcuna citazione di Vázquez[88]), il riconoscimento di una convergenza obiettiva a proposito della distinzione di ragion ragionante consente di integrare l'interpretazione usuale della teoria cartesiana delle distinzioni, tutta diretta a

---

obiectivum à seipso adhuc per rationem distingui aliquo genere distinctionis, ut paulò infra ponderabo. Nihil tamen vetat posse intellectum noster pro arbitrato concipere ut plura id, quod realiter unum, & idem est, subrogando scilicet pro eodem plura spectra, sivè phantasmata sensibilia adaequata, seu similia, seu dissimilia...Quo caso verè fiet distinctio rationis ratiocinantis non qua idem à seipso distinctum sit, sed, quâ idem in plura multiplicetur; quia talis distinctio absque ullo oblato fundamento ex parte rerum, sed pro libito dumtaxat fiet hominis ita apprehendentis, supposito modo connaturali, quem habet concipiendi per species alienas (I, p. 342 col. 1)

[83] D. ALARCON, *Prima Pars Theologiae…*, Tract. V, disp. 2, c. 8 (p. 395 col. 1).

[84] *Ibid.*, coll. 1-2.

[85] Cfr. A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica…*, Disp. II, q. 2, dubium 3: "Quando enim unus & idem Socrates per rationem de seipso praedicatur, distinguit utique intellectus Socratem per modum subiecti, ab ipso, in quantum est praedicatum; & tamen ratio illa subiecti, & praedicati, respectu Socratis, nullum habet à parte rei fundamentum distinctionis, per quod ut sic referatur ad alia realiter distincta. Item quando eadem essentia hominis primo concipitur confusè, per modum definitionis; nullum est peculiare fundamentum ejusmodi distinctionis, quo res eadem concipiatur, relate ad alia realiter distincta; & tamen illa distinguuntur ratione: Ergo non omnis distinctio rationis habet verum eiusmodi, & proprium fundamentum in re" (p. 202). Cfr. J. WIGGERS, *In Primam Partem …*, q. III, dubium 2: "Quando enim v.g. unus & idem Socrates per rationem praedicatur de se ipso, distinguit tunc utique intellectus Socratem per modum subiecti ab ipso in quantum est praedicatum, & tamen ratio illa subiecti & praedicati respectu Socratis non habet à parte rei fundamentum distinctionis, per quod ut sic referatur ad alia realiter distincta. Rursùm quando eadem essentia animalis primò concipitur confusè per modum definiti, & posteà distincte per modum definitionis, nullum est peculiare fundamentum istius distinctionis, quo res eadem concipiatur relatè ad alia realiter distincta...& tamen ratione distinguitur: atque ita satis patet quod non omnis distinctio rationis habeat verum & proprium eiusmodi fundamentum in re" (p. 34).

[86] C. GILLUS, *Commentationum Theologicarum…*, Lib. II, Tarct. 6, Cap. 4 (p. 759 col. 1).

[87] M. MEURISSE, *Rerum Metaphysicarum Libri tres…*, Lib. II, Pars 4, q. 3: "Objicitur contra istam distinctionem rationis: Omnis distinctio quae non sumit robur à re, est vana: distinctio rationis est huiusmodi. Ergo. Respondeo negando maiorem: Nam confert etiam ad exactam rerum cognitionem, ut nos sciamus quae ex natura rei distincta sunt, & quae tantùm beneficio intellectus, qui nec etiam inutiliter aliqua re indistincta distinguit, non affirmando quidem esse distincta distinctione oppositâ eorum indistinctioni; tunc enim erraret: sed stante eorum reali indistinctione, solâ suâ actione & negotiatione…" (p. 416 coll. 1-2). Meurisse non specifica qui la *distinctio rationis* come raziocinante perché aveva avvertito prima che, in questa questione terza, solo essa sarebbe stata messa a tema, dato che la distinzione di ragion ragionata sarebbe stata oggetto della questione successiva (*Ibid.*, p.415 col. 1).

[88] T. J. CRONIN, *Objective Being…*, 1966, p. 206.

sottolineare il debito nei confronti di Suárez[89]; perché è, invece, proprio sulla linea di Vázquez e, dunque, in opposizione a Suárez che Descartes si muove, con la negazione di ogni distinzione di ragione che non abbia fondamento reale, nella lettera CDXVIII[90].

§ 3. Distinzione ed inclusione

La trattazione delle distinzioni che Descartes fornisce nei *Principia* non procede per definizioni formali. Le tre distinzioni ammesse da Descartes, si lasciano ricondurre sì a delle definizioni, ma quasi meramente ostensive: la distinzione reale è quella che si dà tra due *res*; la distinzione modale è quella che si dà tra due modi della stessa sostanza o fra la sostanza ed i suoi modi; la distinzione di ragione fra sostanza ed attributo o fra due attributi della medesima sostanza.

Si tratta di un dato che, in prima istanza può stupire: anche non prendendo sl serio, cioè, l'affermazione di Descartes a Burman, e cioè che i *Principia* procedano sinteticamente[91], a differenza delle *Meditationes*, sembra innegabile che essi si caratterizzino, rispetto a queste ultime, anche per la presenza di un certo numero di definizioni formali, per quanto non date sin dall'inizio (come accade, invece, nelle *Rationes more geometrico dispositae*)[92].

In realtà, le ragioni della fisionomia della dottrina cartesiana della *distinctio* non hanno a che fare con considerazioni riguardanti lo stile della trattazione, ma vanno rintracciate altrove. Sono le stesse ragioni che spiegano anche un dato ulteriore a quello che abbiamo sopra rilevato, ossia la centralità che, nel discorso cartesiano, riveste il problema del criterio di riconoscimento, cui è dedicato senz'altro più spazio che al problema definitorio[93], sin dalle *Meditationes*, dove già la *Synopsis* metteva in rilievo la questione dei *signa distinctionum*.

Anzitutto, la stessa impostazione che, nelle *Metaphysicae Disputationes*, Suárez aveva dato al problema delle distinzioni è indicativa. Anche in Suárez, in effetti, come più tardi sarà per Descartes, le distinzioni restano essenzialmente definite dagli elementi tra cui esse si danno: la distinzione reale è quella che si da tra due *res*, di cui l'una non è l'altra[94]; la distinzione di ragione è quella che su dà fra cose denominate distinte in quanto sottostanno a nostri concetti[95]; e la distinzione modale resta definita dal modo, tanto che è l'introduzione di quest'ultima nozione a decidere la questione se si dia, effettivamente, una distinzione ulteriore oltre a quella reale ed a quella di ragione[96]. Inoltre, è un fatto che, nella trattazione suáreziana, assuma importanza decisiva, al di là del problema definitorio, la questione del criterio di riconoscimento, e cioè dei *segni* delle distinzioni[97].

---

[89] Cfr. É. GILSON, *Index Scolastico-Cartésien*..., pp. 86-90; N. J. WELLS, *Descartes on Distinction*..., passim, dove pure si suggeriva (p. 134) l'opportunità di indagare altre possibili fonti - Fonseca e, appunto, Vázquez, della teoria cartesiana delle distinzioni; M. WILSON, *Descartes*..., p. 243, nota 14; J. ZUBIMENDI MARTINEZ, *La teoría de las distinciones*..., passim; M. ROZEMOND, *Descartes's Dualism*..., p. 6; B. DUTTON, *Suarezian Foundations*..., p. 249; D. GARBER, *Descartes' Metaphysical Physics*…, p. 329, nota 27; J. SECADA, *Cartesian Metaphyisics*..., p. 298, n. 33; S. LANDUCCI, *La mente in Cartesio*…, pp. 116-119. Nessun cenno a Vázquez neppure in M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Note*…, passim; né, ora, in E. BAERT, *Aufstieg und Untergang*..., passim (alle pp. 77 ss. un'analisi della distinzione di ragione in Suárez). Invece, di recente, A. GHISALBERTI, *La dottrina delle distinzioni*…, ha sottolineato la novità introdotta da Descartes, rispetto a Suárez, con l'eliminazione della distinzione di ragion ragionante (p. 190); dal canto suo, R. ARIEW, *Descartes and the Last*…, ha insistito sulla matrice scotista della distinzione formale.

[90] Cfr. I. AGOSTINI, *L'indistinzione degli attributi*…, p.60. Quanto alla peculiarità della posizione di Vázquez, già sottolineata da M. SOLANA, *Historia de la filosofía*…, III, pp. 434-435, cfr., ora, S. K. KNEBEL, *Entre logique mentaliste*…, p. 149, nota 2.

[91] *Descartes et Burman*: "In Principiis autem docet et synthetice agit" (AT V 153). Ma questo testo è un *unicum*, nel *corpus* cartesiano, come osservato da D. GARBER, L. COHEN, *A point of order*…, passim, che negano il carattere sintetico dei *Principia* (cfr. le conclusioni di pp. 254-255). L'interpretazione opposta è stata sostenuta, dopo M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre*…, I, pp. 22-23, da E. CURLEY, *Analysis*…, passim.

[92] Punto su cui convergono, ad esempio, due interpretazioni fra loro così distanti come quella di E. CURLEY, *Analysis*…, p. 155 e di J.-M. BEYSSADE, *Études sur Descartes*…, pp. 196-197, che pure nega lo stile sintetico dei *Principia*.

[93] Sul piano lessicale espresso dai verbi *cognoscere*; *agnoscere*.

[94] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 1, n. 1: "Primo enim per se notum est, dari in rebus distinctionem realem, quae ad majorem explicationem appellari solet distinctio rei a re, quae in hoc consistit, quod una res non sit alia, neque e contrario" (*Opera Omnia* XXVI, p. 250 col. 1).

[95] *Ibid.*, n. 4: "Est illa quae formaliter et actualiter non est in rebus, quae sic distinctae denominantur, prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris, et ab eis denominationem aliquam accipiunt" (p. 251 col. 1).

[96] *Ibid.*, nn. 16 ss. (p. 255 ss.).

[97] Evidentemente, è proprio F. SUÁREZ la fonte prossima non solo del sintagma *distinctionum signa* (*Synopsis*, AT VII 15, l. 21), ma anche di *signum distinctionis realis* (*Secundae Responsiones*, AT VII 132, l. 10) : "expression curieuse", quest'ultima, secondo chi ha opportunamente richiamato l'attenzione su di essa (J. –R. ARMOGATHE, *Sémantèse de* ratio/ raison…, p. 264). La si trova in *Metaphysicae Disputationes*, cfr. Disp. VII, Sectio 2, nn. 9 ss. (*Opera Omnia* XXV, p.264 ss.).

Soprattutto ragioni interne spiegano, però, come il problema delle distinzioni assuma, nel *corpus* cartesiano, anche laddove la trattazione diviene sistematica, come nei *Principia*, una fisionomia così svincolata da un apparato definitorio e così concentrata, invece, sul piano del criterio di riconoscimento.

Va anzitutto notato, al proposito, come il problema della distinzione acquisisca, nella filosofia cartesiana, un'importanza che nel pensiero suáreziano non aveva. Ridotto, in Suárez, pur nel riconoscimento della sua importanza, ad una sottospecificazione della trattazione dell'*unitas*[98], in Descartes esso assume una centralità radicale: la distinzione delle cose intellettuali da quelle corporee esprime, in termini cartesiani, quello che tutti considerano il compito fondamentale della metafisica, e cioè il distacco della mente dai sensi[99].

Il modo, però, in cui questo compito deve essere perseguito, secondo Descartes, determina una risemantizzazione della nozione di distinzione, rispetto a Suárez. Esattamente come la *meditatio*, all'interno della quale occupa una posizione centrale (trattandosi, appunto, di meditazioni di filosofia prima), la *distinctio* è certamente un'attività intellettuale, ma non tale da risolversi sul piano puramente teoretico: essa, infatti, si completa strutturalmente in una dimensione specificamente pratica, quella della *consuetudo*; la consuetudine, appunto, a distinguere, che discende dalla necessità di far piazza pulita della consuetudine opposta, quella di confondere le cose intellettuali con quelle corporee. Ecco perché, secondo la lettera delle *Secundae Responsiones*, la *vera & unica via* che, secondo Descartes, conduce verso la *consuetudo distinguendi*, e cioè quella insegnata da *Meditatio II*, deve essere esercitata a lungo, e più volte ripetuta:

Diu terenda est & repetenda, ut totius vitae consuetudo res intellectuales cum corporeis confundendi contrariâ paucorum saltem dierum consuetudine easdem distinguendi deleatur[100].

Così la distinzione (e, con essa, la metafisica) presuppone, a monte, una pratica effettiva; che è poi, appunto, la pratica meditativa; donde l'importanza specificamente cartesiana di un atto che, come il riconoscimento, ha una dimensione anche pratica.

Solo che, qui, sorge un problema ulteriore: e cioè che il criterio stesso sembra aver bisogno, a sua volta, di un criterio ulteriore. Il criterio dell'astrazione, individuato da Descartes come discriminante la distinzione modale dalla distinzione reale, all'altezza delle *Primae Responsiones*, poneva infatti un problema: come si fa a sapere che un'idea è ottenuta per astrazione ?

A porre la questione fu Gibieuf, cui Descartes rispose il 19 gennaio 1642. Un'idea è resa non completa, o inadeguata, per astrazione allorché è ricavata da un'idea più ampia o più completa, ossia distogliendo il pensiero da una parte di ciò che è compreso in questa idea per applicarlo all'altra parte:

Pour sçavoir si mon idée n'est point renduë non complete, ou *inadaequata*, par quelque abstraction de mon esprit, i'examine seulement si ie ne l'ay point tirée, non de quelque chose horse de moi qui soit plus complete, mais de quelque autre idée plus ample ou plus complete que i'aye en moy, & ce *per abstractionem intellectûs*, c'est à dire, en détournant ma pensée d'vne partie de ce qui est compris en cete idée plus ample, pour l'appliquer d'autant mieux & me rendre d'autant plus attentif à l'autre partie[101].

D'une partie…à l'autre partie: la nota distintiva di un'idea ottenuta per astrazione è la parzialità, ossia il fatto di essere parte di un'idea più ampia o, in altri termini, di esservi inclusa.

Quindi, il segno la distinzione modale (mi mantengo nella terminologia delle *Primae Responsiones*, cui si riferisce Gibieuf) è un concetto inadeguato della cosa distinta; e di questo concetto inadeguato il segno ulteriore è la pazialità. A Gibieuf, di codesta parzialità, Descartes fornisce alcuni esempi, primo fra tutti quello relativo alla figura: allorché questa venga considerata senza pensare alla sostanza e all'estensione di cui è figura, si compie un'astrazione. La figura, infatti, fa parte della nozione più ampia di sostanza estesa:

Ainsy, lors que ie considere une figure, sans penser à la substance ny à l'extension dont elle est figure, ie fais une abstraction d'esprit que ie puis aysément reconnoistre par après, en examinant si ie n'ay point tiré cete idée que i'ay, de la figure seule, hors de quelque autre idée plus ample que i'aye aussy en moi, à qui elle

---

[98] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. VII: "Haec disputatio necessaria hoc loco visa est ad completam expositionem hujus attributi, seu proprietas entis; nam cum unitas indivisionem includat, et ideo multitudini opponatur, quae ex divisione seu distinctione consurgit, ad comprehendendos omnes modos unitatis, necesse est omnes etiam modos distinctionis comprehendere; quia, tot modis dicitur unum oppositorum, tot dicitur et reliquum" (*Opera Omnia* XXV, p. 250 col. 1).

[99] *Secundae Responsiones* (AT VII 131, ll. 6-18).

[100] *Secundae Responsiones* (AT VII 131, ll. 13-16).

[101] *Descartes à Gibieuf*, 19 janvier 1642 (AT III 474, l. 20 – 475, l. 5). L'esclusione ("non de quelque chose") è derivata dal principio enunciato da Descartes subito prima, e cioè che "estant assuré que ie ne puis auoir aucune connoissance de ce qui est horse de moy, que par l'entremise des idées que i'en ay eu en moy, ie me garde bien de rapporter mes jugemens immediatement aux choses & de leur rien attribuer de positif, que ie ne l'apperçoive auparavant en leurs idées; mais ie croy aussy que tout ce qui se treuue en ces idées, est necessairement dans les choses" (AT III 474, ll. 13-18) ; dove questa necessità è garantita dal fatto che "autrement Dieu seroit trompeur, & nous n'aurions aucune regle pour nous assurer de la verité" (478, ll. 10-12).

soit tellement iointe que, bien qu'on puisse penser à l'une, sans auoir aucune attention à l'autre, on ne puisse touttefois la nier de cete autre, lorsu'on pense à touttes deux[102].

Hors de quelque autre idée plus ample…L'inclusione di un'idea in un'altra più ampia diviene, quindi, il segno di una distinzione che non sia reale. Ritorna qui il discorso delle *Regulae* sulla *conjunctio necessaria* delle nature semplici, che si da quando, tra esse, si abbia un rapporto di implicazione, e cioè quando "una in alterius conceptu confusâ quâdam ratione ita *implicatur*, ut non possimus alterutram distinctè concipere, si ab invicem sejunctas esse juidicemus: hoc pacto figura extensioni conjuncta est"[103].

Ma di che tipo di inclusione, o implicazione si tratta ? Quel con cui si ha a che fare, qui, è senz'altro un'inclusione di natura analitica. Negandola, infatti, si incorre in contraddizione[104]:

Il est *impossibile* que ie conçoie une figure, en niant qu'elle ait une extension[105].

Lo stesso vale per quel che riguarda il rapporto fra estensione e divisibilità:

Nous pouvons dire qu'il *implicque contradiction*, qu'il y ait des atomes, ou des parties de matiere qui ayent de l'extension & toutefois qui soient indivisibiles, à cause qu'on ne peut avoir l'idée d'une chose estenduë, qu'on ne puisse avoir aussy celle de sa moitié, ou de son tiers, ny, par consequent, sans qu'on la conçoive divisible en 2 ou en 3[106].

Solo che qui il rapporto è ancora più forte, perché l'implicazione è reciproca: infatti, nelle *Meditationes*, e cioè nell'opera che sta immediatamente alle spalle della lettera a Gibieuf, se la figura era qualificata come un modo[107], o come un accidente[108], la divisibilità era caratterizzata un attributo[109]; donde l'impossibilità, lì riconosciuta da Descartes, di pensare il corpo senza divisibilità[110], a fronte della chiarezza e distinzione della conoscenza della sostanza senza i modi[111]:

In questo senso, i due casi (quello di un attributo, quale la divisibilità e quello di un modo, come la figura) che la lettera a Gibieuf assimila saranno, almeno in certa misura, ben discriminati nei *Principia*, e ricondotti a due differenti generi di distinzione: la distinzione modale, in cui il modo è pensabile senza la sostanza, *ma non* vicerversa, e la distinzione di ragione, in cui l'attributo è pensabile senza la sostanza *e* viceversa. E questi due generi di distinzione saranno pure esplicati secondo gli esempi utilizzati nella lettera a

---

[102] AT III 475, ll. 5-14.

[103] *Regulae ad directionem ingenii*, XII (AT X 421, ll. 5-8).

[104] Contraddizione fra le idee, certo, ma conseguentemente anche effettiva: "Nous deuons penser que tout ce qui repugne à ces idées, & mesme nous deuons penser que tout ce qui repugne à ces idées est absolument impossible, & implicque contradiction" (*Descartes à Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT VII 476, ll. 12-14).

[105] AT III 475, ll. 16-17.

[106] AI III 477, ll. 3-9.

[107] Cfr. *Meditatio II*: "...ceram ipsam non quidem fuisse istam dulcedinem mellis, nec florum fragrantiam, nec istam albedinem, nec figuram, nec sonum, sed corpus quod mihi apparebat paulo ante modis istis conspicuum, nunc diversis" (AT VII 30, ll. 26-30).

[108] *Secundae Responsiones*: "Substantia, quæ est subjectum immediatum extensionis localis, & accidentium quæ extensionem præsupponunt, ut figuræ, sitûs, motûs localis, &c., vocatur *Corpus*" (AT VII 161, l. 28 – 162, l. 1).

[109] *Secundae Responsiones*: "Quarto, ut examinent ideas naturarum, in quibus multorum simul attributorum complexio continetur, qualis est natura trianguli, natura quadrati, vel alterius figuræ; itemque natura Mentis, natura Corporis, et supra omnes natura Dei, sive entis summe perfecti. Advertantque illa omnia, quæ in iis contineri percipimus, vere de ipsis posse affirmari. Ut, quia in naturâ Trianguli continetur ejus tres angulos æquales esse duobus rectis, & in natura Corporis, sive rei extensæ, continetur divisibilitas (nullam enim rem extensam tam exiguam concipimus, quin illam saltem cogitatione dividere possimus), verum est dicere omnis Trianguli tres angulos æquales esse duobus rectis, & omne Corpus esse divisibile" (*Secundae Responsiones*, AT VII 163, ll. 8-21). Da notare l'attributo preso in considerazione riguardo al triangolo, e cioè l'uguaglianza dei tre angoli a due angoli retti, e cioè una nota che esprime la differenza specifica, dunque l'essenza del triangolo (come è chiaro da *Principia Philosophiae*, I, § 49, AT VIII-1 28, ll. 9-11); ciò dico, naturalmente, per prendere alla lettera il termine "attributo", qui, e cioè come sinonimo di proprietà essenziale, in contrapposizione ad una sua accezione più lata, tale da estendersi anche ai modi (come in apertura di *Principia Philosophiae*, I, § 56, AT VIII-1 26, ll. 19-20), quella di cui potrebbe essere questione in questo passaggio delle *Quartae Responsiones*: "Esse extensum, divisibile, figuratum &c. sunt formæ sive attributa, ex quibus agnosco substantiam illam quæ vocatur *corpus*" (AT VII 223, ll. 1-3); ma, sulla possibilità di considerare i modi, in un certo senso, come costituenti la natura della sostanza cfr., *infra*, Appendice III.

[110] Si noti, peraltro, come Descartes non dica che è impossibile pensare la divisivilità senza estensione (il che va da sé), ma l'estensione senza divisibilità; che è quel che avevano già asserito le *Meditationes*. Cfr. *Meditationes*, Synopsis : "...nullum corpus nisi divisibile intelligamus" (AT VII 13, l. 20); *Meditatio V I*: "Nulla res corporea sive extensâ potest a me cogitari, quam non facile in partes cogitatione dividam, atque hoc ipso illam divisibilem esse intelligam" (AT VII 86, ll. 10-13).

[111] Secondo l'insegnamento di *Meditatio V I* (AT VII 78, ll. 21 ss.).

Gibieuf: dal rapporto fra figura ed estensione, nel caso, giustappunto, della distinzione modale[112]; dal rapporto tra divisibilità ed estensione, nel caso della distinzione di ragione[113].

Però, la lettera a Gibieuf è significativa proprio per quell'assimilazione: impensabilità della figura senza estensione ed impensabilità della divisibilità senza il corpo[114]. Da questo punto di vista, comunque, i *Principia* terranno senz'altro ferma la prospettiva delineata da Descartes a Gibieuf: non si ha idea chiara e distinta *né del modo, né dell'attributo* senza la sostanza. Nei *Principia*, cioè, la conoscenza della proprietà senza la sostanza sarà qualificata sempre (tanto nel caso in cui la proprietà in questione sia un attributo, quanto nel caso in cui essa sia un modo) da una medesima nota: l'assenza di chiarezza e della distinzione, propria di una conoscenza oscura e confusa[115].

Anzi, lungi dall'essere ribaltata dalla teoria della distinzione di ragione (e modale, nel senso del rapporto modo/ sostanza) dei *Principia*, la lettera a Gibieuf ne evidenziava preventivamente il fondamento implicito e, insieme, ne chiariva il significato profondo.

L'idea del modo e l'idea dell'attributo non sono chiare distinte senza quella della sostanza perché ne sono parte, ossia, come si è visto, perché sono incluse logicamente in essa, secondo una necessità contraddittoria. E cioè: non posso pensare in modo chiaro e distinto la figura senza l'estensione perché il concetto di figura è incluso in quello di estensione; non posso pensare in modo chiaro e distinto il pensiero senza la sostanza pensante perché il concetto di pensiero è incluso nel concetto di sostanza pensante; non posso pensare in modo chiaro e distinto l'estensione senza la sostanza materiale perché il concetto di estensione è incluso nel concetto di sostanza estesa.

In tal modo si chiarisce anche il significato profondo della concezione cartesiana della distinzione di ragione (e della distinzione modale, nel senso del rapporto del modo alla sostanza): l'inclusione concettuale[116]. Per Descartes, cioè, fra ciò tra cui di dà una distinzione di ragione (e una distinzione modale, nella misura in cui coincide con quella di ragione) si dà, sempre, anche, un rapporto di natura analitica. Così, quel che Suárez aveva riconosciuto come valido solo nel caso degli attributi di Dio, e cioè che la distinzione di ragione comportasse anche un'inclusione, vale, per Descartes, in generale: la distinzione di ragione riguarda *sempre* concetti analiticamente inclusi l'uno nell'altro.

In universum non converti esse in re idem cum essentia et esse de essentia: il principio discriminante con cui Suárez apriva la discussione sull'inclusione razionale degli attributi divini è escluso *per definizione* dalla distinzione di ragione cartesiana; la quale, in tal senso, non coincide affatto con quella suáreziana. Pur nell'evidenziarsi di una serie di elementi comuni, la *distinctio rationis* di Descartes resta, così, differente da quella suáreziana non solo quanto alla sua estensione (in quanto, si è visto, impensabile indipendentemente da un fondamento reale, secondo i chiarimenti forniti nella lettera CDXVIII), bensì anche quanto alla sua connotazione: ogni qual volta si dà distinzione di ragione c'è sempre inclusione razionale. La *distinctio rationis* cartesiana si distanzia da quella suáreziana prima ancora di specificarsi secondo l'esclusione della *distinctio rationis ratiocinantis*: è già in quanto *ratiocinata* che Descartes pensa la *distinctio rationis* in modo differente da come l'aveva pensata Suárez.

Le *Notae in Programma quoddam*, da questo punto di vista, forniscono, indirettamente, una conferma preziosa. Regius, come noto, aveva pensato la mente come modo della sostanza corporea[117] ma aveva formulato contro Descartes pure un altro argomento: anche ammettendo che mente e corpo possano essere pensati come attributi, non per questo si potrebbe escludere che essi convengano ad un medesimo soggetto; è vero senz'altro che il concetto dell'una non è compreso in quello dell'altro, ma ciò implica solo che estensione e pensiero siano diversi ma non, anche, opposti[118].

---

[112] *Principia Philosophiae*, I, § 61: "Figura & motus distinguuntur modaliter à substantiâ corporeâ, cui insunt" (AT VIII-1 29, ll. 22-23).

[113] Nell'aggiunta che si trova nell'edizione francese: "…& generalement tous les attributs qui font que nous auons des pensées diuerses d'vne mesme chose, tels que sont, par exemple, l'estenduë du corps & sa proprieté d'estre divisé en plusieurs parties, ne different du corps qui nous sert d'objet, & reciproquement l'vn de l'autre, qua cause que nous pensons quelquefois confusement à l'vn sans penser à l'autre" (*Les Principes de la philosophie*, I, 62, AT IX-2, p. 53).

[114] Anzi, del corpo senza divisibilità, ché così Descartes ragiona, alla lettera, con Gibieuf, dove il rapporto è, in effetti: figura : estensione = corpo : divisibilità e non, invece, figura : estensione = divisibilità : corpo.

[115] Donde la possibilità di considerare la distinzione modale come una distinzione di ragione, per quanto sta ai rapporti fra il modo e la sostanza: cfr. S. LANDUCCI, *La mente in Cartesio…*, p. 108 (con ciò si spiegherebbe, secondo l'A., l'omologazione della distinzione di ragione a quella modale nelle *Primae Responsiones*; sulla questione cfr., *infra*, Appendice III).

[116] Donde la possibilità di semplificare in tal modo i criteri della distinzione emergenti nei *Principia*: 1) Distinzione di ragione: inclusione reciproca; 2) Distinzione modale: inclusione del modo nella sostanza; 3) Distinzione reale: esclusione reciproca (e cioè contraddittorietà). Si noterà, però, come, nelle *Regulae*, l'inclusione sembri essere, per definizione reciproca, anche nel caso dei quelli che saranno, poi, nei *Principia*, i rapporti fra sostanza e modo: "Non possimus *alterutram* distinctè concipere, si ab invicem sejunctas esse judicemus: hoc pacto figura extensioni conjuncta est" (*Regulae ad directionem ingenii*, XII, AT X 421, ll. 6-9, corsivo mio).

[117] *Notae in programma quoddam* (AT VIII-1 342, 22-24).

[118] *Notae in programma quoddam* (AT VIII-1 342, l. 24 – 343, l. 4).

Al che, Descartes aveva replicato che, quando si abbia a che fare con attributi che costituiscono l'essenza della sostanza (e cioè considerati non in quanto modi[119]), non si può dare alcuna opposizione maggiore della diversità:

Quibus in verbis rursus contradictio est: cùm enim agitur de attributis aliquarum substantiarum essentiam constituentibus, nulla major inter illa oppositio esse potest, quàm quòd sint diversa[120].

Nulla major oppositio: e cioè l'opposizione contraddittoria. Nel caso degli attributi, dunque, la diversità diviene contraddittorietà. Ma perché? Perché gli attributi di una stessa sostanza sono *contenuti* (ossia inclusi) concettualmente l'uno nell'altro.

Descartes precisa, infatti che, quando sia questione di attributi essenziali, se essi sono diversi e non contenuti l'uno nel concetto dell'altro, allora è impossibile che convengano ad un medesimo soggetto:

De attributis, quae rerum naturas constituunt, dici non potest, ea, quae sunt diversa, & quorum neutrum in alterius conceptu continetur, uni & eidem subjecto convenire[121].

Non può non seguirne che appartengono alla medesima sostanza solo attributi che sono contenuti l'uno nell'altro (*in alterius concepti contineri*). Questa conseguenza, implicita ed inevitabile del discorso delle *Notae*, sembra, però, andare ben oltre l'insegnamento dei *Principia*.

Già qui, certo, Descartes aveva sostenuto l'esistenza di un solo attributo essenziale per ogni sostanza. Questo è quanto teorizzato dalla dottrina della *praecipua proprietas*: ogni sostanza può avere soltanto *un* attributo principale[122]. Il che significa che ogni sostanza può avere, *tout court*, un solo attributo: in effetti, quel che il sintagma *praecipua proprietas* isola non è un attributo principale rispetto ad attributi derivati, bensì l'attributo in senso stretto rispetto ai modi[123]; la dottrina dell'attributo principale, così come Descartes la esplica, non comporta, cioè, un discrimine fra un attributo essenziale ed altri attributi essenziali, bensì fra l'attributo essenziale e gli attributi non essenziali, ossia i modi. Nondimeno, a fronte di questa unicità, sul piano *reale*, dell'attributo, sta l'esplicito riconoscimento, da parte di Descartes della possibilità di una distinzione *razionale* fra "duo attributa" (AT VIII-1 30, l. 9) di una stessa sostanza: ontologicamente unico, l'attributo si pluralizza così sul piano razionale.

Invece, la conseguenza che sembra inevitabilmente emergere dalle *Notae* è la possibilità di un'unicità degli attributi anche sul piano razionale: allorché si tratti di attributi che esprimano l'essenza della cosa (allorché, cioè, non si abbia a che fare con modi), essi sono inclusi l'uno nel concetto dell'altro.

In realtà, però, la prospettiva aperta dalle *Notae* era tutta già implicita nel pensiero cartesiano, una volta ammessa la liceità di una lettura della distinzioni dei *Principia* alla luce della lettera a Gibieuf: perché, se il concetto di distinzione di ragione si sovrappone a quello di inclusione analitica, è evidente che, già nei *Principia*, gli attributi tra cui si asserisce una distinzione di ragione sono l'uno incluso nel concetto dell'altro. Non che la pluralità sia negata: si può dare certamente, anche sul piano razionale, una molteplicità di attributi di una medesima sostanza; una tale pluralità, però, è costituita da concetti che esprimono tutti inadeguatamente, ossia in modo oscuro e confuso, la natura della sostanza.

Per Descartes, la distinzione di ragione conduce ad una pluralità razionale che decompone ciò che costituisce un'unità non solo reale, bensì anche concettuale. Non poteva che essere così, una volta impostato il problema della *distinctio* – e, con esso, della stessa filosofia prima, secondo il chiarimento delle *Secundae Responsiones* – nei termini di un processo che muove dalle idee alle cose; e cioè nei termini in cui, restrospettivamente, la lettera a Gibieuf descriverà la problematica di fondo delle *Meditationes*.

§ 4. Inclusione ed inseparabilità

---

[119] Come pure è ammissibile, secondo l'insegnamento di *Principia Philosophiae*, I, § 64 (AT VIII-1 31, ll. 13-31).

[120] *Notae in programma quoddam* (AT VIII-2 349, ll. 11-14).

[121] *Notae in programma quoddam* (AT VIII-2 349, l. 26 – 350, l. 3). Se così non fosse, si dovrbbe ammettere, secondo Descartes, che un medesimo soggetto abbia due essenze; il che implica contraddizione, almeno quando si tratti di un soggetto semplice, e non composto (AT VIII-2 350, ll. 3-7). Sul soggetto composto cfr. AT VIII-2 350, l. 22 – 351, l. 9.

[122] *Principia Philosophiae*, I, § 53: "Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, & ad quam aliae omnes referuntur" (AT VIII-1 25, ll. 12-15). E cfr., ora, M. ROZEMOND, *Descartes's Dualism*…, pp. 26-28.

[123] Come risulta indubbiamente dagli esempi addotti da Descartes: figura e movimento, rispetto all'estensione, per quanto attiene alla *res extensa*; immaginazione, senso e volontà, rispetto al pensiero, per quanto attiene alla *res cogitans*. Cfr. *Principia Philosophiae*, I, 53: "Omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantùm modus quidam rei extensae; ut & omnia, quae in mente reperimus, sunt tantùm diversi modi cogitandi. Sic, exempli causâ, figura nonnisi in re extensâ potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso; nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas, nisi in re cogitante. Sed è contra potest intelligi extensio sine figurâ vel motu, & cogitatio sine imaginatione vel sensu, & ita de reliquis: ut cuilibet attendenti sit manifestum" (AT VIII-1 25, ll. 18-27).

La nozione di inclusione è, nel pensiero cartesiano, strettamente connessa non solo a quella di distinzione di ragione ma anche a quella di inseparabilità: secondo Descartes, infatti, un concetto è inseparabile da un altro quando vi è incluso.

Il legame tra inclusione ed inseparabilità è già centrale nelle *Regulae*. La *conjunctio* di nature semplici può essere necessaria o contingente: nel primo caso, l'una è implicitamente inclusa nel concetto dell'altra, tanto che non è possibile concepire distintamente né l'una, né l'altra, se le si giudica separate (*sejunctas*); contingente, invece, è l'unione di quelle nature che, invece, non sono congiunte da alcuna relazione di inseparabilità (*inseparabili relatione*). Scrive Descartes:

Dicimus quartò, conjunctionem harum rerum simplicium inter se esse vel necessariam vel contingentem. Necessaria est, cùm una in alterius conceptu confusâ quâdam ratione ita implicatur, ut non possimus alterutram distincte concipere, si ab invicem sejunctas esse judicemus…Contingens verò est illarum unio, quæ nullâ inseparabili relatione conjunguntur[124].

L'inseparabilità è qui omologata da Descartes all'inclusione concettuale. È per questo che nature semplici legate da una relazione di inseparabilità, appunto, non possono essere giudicate come *sejunctas*: perché sono incluse l'una nell'altra.

Sejunctas judicare: ossia, separare attraverso un giudizio negativo. Si originano in questo modo, attraverso una separazione, operata da un giudizio negativo, di ciò fra cui c'è inseparabilità, gli enti astratti, secondo l'insegnamento della *Regola XIV* :

Si dicatur: *estensio non est corpus*...tota haec enunciatio ab intellectu puro perficitur, qui solus habet facultatem ejusmodi entia abstracta separanda[125].

Già nelle *Regulae*, Descartes distingue, da questo livello giudicativo, quello, ante-predicativo, dell'astrazione[126]; anche su questo piano, in effetti, si danno operazioni di separazione.

Il falso giudizio dell'intelletto, col quale vengono separati elementi implicati l'uno nell'altro resta, infatti, sempre preceduto da un'operazione apprensiva in cui l'intelletto attende *praecisè tantùm* quanto designato dalla parola che, nella proposizione, è esclusa dall'altra; e cioè a quell'operazione che, successivamente, Descartes qualificherà come *abstractio*. È a questo livello ante-predicativo che può intervenire l'immaginazione che, formando la *vera idea* di quel che l'intelletto ha astratto, lo conduce a considerare le altre condizioni non esplicitamente espresse dal vocabolo e, dunque, ad evitare il falso giudizio di esclusione:

Notandumque est diligenter, in omnibus alijs propositionibus, in quibus hæc nomina, quamvis eamdem significationem retineant, dicanturque eodem modo a subjectis abstracta, nihil tamen excludunt vel negant, a quo non realiter distinguantur, imaginationis adjumento nos uti posse & debere: quia tunc, etiamsi intellectus præcisè tantum attendat ad illud quod verbo designatur, imaginatio tamen veram rei ideam fingere debet, ut ad ejus alias conditiones vocabulo non expressas, si quando usus exigat, idem intellectus possit converti, nec illas unquam imprudenter judicet fuisse exclusas[127].

Non è che dalla *praecisio* consegua sempre un falso giudizio, bensì solo quando, con essa, si considerino isolatamente elementi che hanno, fra loro, una connessione necessaria; e cioè, allorché la *praecisio* sia anche una *abstractio*.

Da un tal caso va distinto quello in cui dalla *praecisio*, se trasformata subito sul piano predicativo, seguirebbe un giudizio, sì, *vero*, ma guadagnato attraverso un argomento *invalido*.

Questo è il caso adombrato in *Meditatio II*: la mente è concepita *praecisè tantùm* come una cosa che pensa (AT VII 27, l. 13) perché la sua *notitia* non dipende da ciò che ancora non si sa se esista[128]. Ma, sulla base di codesta *notitia*, non si può procedere affatto ad escludere, ossia a negare che la corporeità faccia parte

---

[124] *Regulae ad directionem ingenii*, XII (AT X 421, ll. 3-8; risp., ll. 23-24). Fra gli esempi addotti da Descartes ad esemplificazione della congiunzione necessaria c'è il caso dei rapporti che legano figura ed estensione: "Hoc pacto figura extensioni conjucta est, motus durationi, sive tempori, &c., quia nec iguram omni extensione carentem, nec motum omni duratione, concipere licet" (ll. 8-11). Il tema è ossessivo, nelle *Regulae* dove, ben prima dell'esplicitazione della dottrina delle nature semplici, e cioè nell'affermazione dell'unità delle scienze, emerge la relazione fra connessione ed inseparabilità: "Credendumque est, ita omnes inter se esse connexas, ut longè facilius sit cunctas simul addiscere, quàm unicam ab aliis separare" (*Regulae ad directionem ingenii*, I, AT X 361, ll. 12-14).

[125] *Regulae ad directionem ingenii*, XIV (AT X 444, l. 1; risp., ll. 21-23).

[126] Cfr., ad esempio, *Regulae ad directionem ingenii*, XII: "Quid igitur sequetur incommodi, si, caventes ne aliquod novum ens inutiliter admittamus & temere fingamus, non negemus quidem de colore quidquid aliis placuerit, sed tantùm abstrahamus ab omni alio, quàm quòd habeat figuræ naturam, et concipiamus diversitatem, quæ est inter album, cœruleum, rubrum, &c., veluti illam quæ est inter has aut similes figuras, etc?" (AT X 413, ll. 11-17).

[127] *Regulae ad directionem ingenii*, XIV (AT X 445, ll. 12-23).

[128] *Meditatio II*: "Certissimum est hujus sic praecise sumpti notitiam non pendere ab iis quae existere nondum novi" (AT VII 27, l. 29 - 28, l. 1).

dell'idea chiara e distinta dalla mente, perché tale *praecisio* è anche un'astrazione[129], da cui non si può formare alcun argomento positivo[130].

Si dà certamente, sul piano ante-predicativo, un concetto della mente esclusivo del corpo[131], donde la validità dell'argomento che, attraverso la garanzia divina, ne identifica l'essenza al solo pensare, ossia ne esclude la corporeità sul piano predicativo (e, per conseguenza, la distingue realmente da esso)[132]; quando ciò accade, però, e cioè in *Meditatio VI*, la *praecisio* cessa di essere una *abstractio* perché non solo anche chiara bensì anche distinta[133], a completamento del programma annunciato nella seconda meditazione: *distinctius agnoscere quisnam sim* (AT VII 28, ll. 10-11)[134].

Dunque, all'interno delle idee in senso proprio[135], dalla *praecisio* astrattiva[136] va discriminata, una *praecisio* che è esclusiva, ma non a livello predicativo. È in quest'ultimo senso che, nei *Principia*, Descartes parla di percezione *praecisa*, a definire la nota della distinzione, in aggiunta a quella della chiarezza:

> Distinctam autem [voco] illam, quae, cùm clara fit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineat[137].

Una *perceptio*, appunto; ossia una *cogitatio* che antecede l'attività giudicativa[138], in quanto si colloca sul piano della semplice apprensione[139]. Anche se ogni idea può essere espressa tanto in forma apprensiva, quanto in forma giudicativa[140], una distinzione tra i due livelli rimane comunque, per Descartes; e, quel che è notevole, bene attestato da questo luogo dei *Principia*, è che l'esclusione, qui espressa dal lessico del *sejungere*, può precedere il livello del giudizio, secondo, del resto, una dottrina del tutto tradizionale[141].

---

[129] Secondo quanto Descartes dirà a Gassendi: "Pource que i'ay dit, en vn lieu, que, pendant que l'ame doute de l'existence de toutes les choses materielles, elle ne se connoist que précisment, *praecise tantùm*, comme vne substance immaterielle; et, sept ou huit lignes plus bas, pour montrer que, par ces mots *praecise tantùm*, ie n'entends point vne entiere exclusion ou negation, mais seulement vne abstraction des choses materielles, i'ai dit que, nonobstant cela, on n'estoit pas assuré qu'il n'y a rien en l'ame qui soit corporel, bien qu'on n'y connoisse rien: on me traite si injustement que de vouloir persuader au Lecteur, qu'en disant *praecise tantùm*, i'ay voulu exclure le corps, & ainsi que je me suis contredit par aprés, en disant que je ne le voulais pas exclure" (*Sur le Cinquiémes Objections*, AT IX 214, l. 7 – 215, l. 14). Si noti l'interscambiabilità istituita da Descartes fra "esclusione" e "negazione", su cui cfr. D. MURDOCH, *Exclusion and abstraction*..., p. 39.

[130] *Descartes au P. Mesland*, 2 mai 1644 ?: "Il y a grande difference entre l'abstraction & l'exclusion. Si ie disois seulement que l'idée que i'ay de mon ame ne me la represente pas dependante du cors, & identifiée auec luy, ce ne seroit q'vne abstraction, de laquelle ie ne pourois former q'vn argument negatif, qui concluroit mal. Mais ie dis que cette idée me la represente comme vne substance qui peut exister, encore que tout ce qui appartient au cors en soit exclus; d'où ie forme vn argument positif, & conclus qu'elle peut exister sans le cors" (AT IV 120, ll. 7-16).

[131] Cfr. *Meditatio VI*: "Ex hoc ipso quòd sciam me existere, quòdque interim nihil plane aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, praeter hoc solum quòd sim res cogitans..." (AT VII 78, ll. 8-12).

[132] *Meditatio VI*: "...recte concludo meam essentiam in hoc uno consistere, quòd sim res cogitans" (AT VII 78, ll. 11-12).

[133] AT VII 78, ll. 13-20.

[134] Su tutto ciò cfr., ora, S. LANDUCCI, *La mente in Cartesio*..., pp. 55 e ss.; 83 e ss. In precedenza, il solo H. G. FRANKFURT, *Demons, Dreamers*..., p. 116 aveva sostenuto che, in *Meditatio II* l'idea della mente come pensiero non fosse ancora chiara e distinta, come, invece, sosteneva (cfr., ad esempio, M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre*..., I, p. 90) ed ancora sosterrà, dopo di lui (cfr., ad esempio, M. WILSON, *Descartes*..., p. 76), la maggior parte degli interpreti; ma erroneamente, come s'è visto, anche se il primo, ad indurre a tale equivoco fu Descartes stesso (S. LANDUCCI, *La mente*..., p. 93, nota 31). Comunque, già nelle *Objectiones*, in particolar modo da parte di Arnauld, era stato messo in questione che, in *Meditatio II*, si desse un'idea chiara e distinta dell'essenza della mente in quanto pensiero (*Quartae Objectiones*, AT VII 201, ll. 19-23).

[135] E cioè dalle *cogitationes* considerate senza "forme" ulteriori, fra cui anche il giudizio (*Meditatio III*, AT VII 37, ll. 3-12).

[136] Nelle due forme che si sono vedute: allorché si dia tra elementi inseparabili; allorché si dia tra elementi che sono sì, separabili, ma la cui separabilità non è stata ancora dimostrata (come, appunto, accade in *Meditatio II* a proposito della mente).

[137] *Principia Philosophiae*, I, § 45 (AT VIII-1 22, ll. 6-9).

[138] *Principia Philosophiae*, I, 45: "Etenim ad perceptionem, cui certum & indubitatum judicium possit inniti, non modò requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta" (AT VIII-1 22, ll. 1-3).

[139] Cfr. *Descartes à ****, août 1641 : "Persaepe hominum iuidicia ab ipsorum *perceptione sive apprehensione* dissentiunt" (AT III 432, l. 13, corsvio mio). Descartes ha assimilato la tradizionale tripartizione delle attività della mente in apprensione, giudizio, raziocionio: "Neque enim enim istam ideam puto esse jusdem naturae cum imaginibus in phantasiâ depictis, sed esse id tantùm quod intellectu sive apprehendente, sive judicante, sive ratioante percipimus" (AT VII 139, ll. 7-11), passaggio su cui richiamava l'attenzione N. J. WELLS, *Descartes'* Idea..., p. 529, nota 77; *Material falsity*..., p. 26, nota 10.

[140] *Descartes à Mersenne*, juillet 1641(AT III 395, ll. 1-11).

[141] Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad 1um : "Abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet

Certo, nelle *Regulae*, il lessico del *separari* è riferito solo all'attività giudicativa; ma, non, anche, a quella precisiva. Il *corpus* cartesiano, però, attesta senz'altro una tale estensione del *separari* alla stessa attività antepredicativa e non solo sul piano della conoscenza non astrattiva, bensì anche sul piano di quella astrattiva, come è evidente in quel luogo in cui Descartes risponderà ad una questone mossa da Delaunay: se, quando io concepisco una cosa senza l'altra, ciò avvenga solo per un'astrazione del nostro spirito o, invece, perché esse sono realmente distinte. Descartes ricorre al criterio della congiunzione necessaria, sostenendo che è inseparabile per astrazione dello spirito tutto ciò che risulti essere connesso necessariamente quando venga considerato insieme:

En tout ce qui n'est séparé que par abstraction d'esprit, on y remarque nécessairement de la conjonction et de l'union, lorsqu'on les considère l'un avec l'autre[142].

La separazione di ciò che è congiunto, che sul piano dell'apprensione, nell'astrazione, è oscura e confusa, diviene, sul piano del giudizio, falsa, anzi contraddittoria. La contraddittorietà, che la lettera a Gibieuf riconduceva alla negazione (ossia al giudizio negativo), è esplicitamente collegata da Descartes con la nozione di separazione nella prova *a priori* di *Meditatio V* :

Diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentiâ Dei *separari*, quàm ab essentiâ trianguli magnitudinem trium ejus angolorum æqualium duobus rectis, sive ab ideâ montis ideam vallis: adeo ut non magis *repugnet* cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quàm cogitare montem cui desit vallis[143].

Così, per Descartes, laddove si ha connessione necessaria, la separazione è sempre, sul piano apprensivo, un'astrazione inadeguata e, sul piano giudicativo, un asserzione falsa, anzi, contraddittoria[144].

Si tratterà, allora di sapere come si faccia a conoscere una connessione necessaria: e la risposta è che si deve pensare insieme i due termini in questione; che era la funzione che le *Regulae* assegnavano all'immaginazione, per ciò che concerneva l'estensione, e che, successivamente, Descartes, ancorché svincolandola dalla dimensione immaginativa, terrà sempre ferma (AT III, 475; AT VII, 443, l. 22; AT IX, 216, ll. 7-8); ma, su ciò, dovrò ritornare più avanti.

Quel su cui ora è necessario soffermarsi è il legame che Descartes instaura fra l'inclusione ed inseparabilità: che due concetti siano inclusi (o implicati, o connessi) l'uno nell'altro, significa che essi sono inseparabili. È questa inseparabilità *intrinseca* ai concetti medesimi che determina l'inadeguatezza delle operazioni di separazione che la mente opera su di essi, ossia l'assenza di chiarezza e distinzione dell'astrazione e la contraddittorità del giudizio negativo; ossia, rispettivamente, della separazione apprensiva e di quella predicativa.

A rigore, in effetti, riferita all'apprensione, la separazione di ciò che è intrinsecamente inseparabile non è contraddittoria, bensì oscura e confusa. A questo livello, la nozione di inseparabilità è necessaria normativamente, non logicamente: non è che non sia possibile separare, ma non lo si *deve* fare, se si vuole avere un'idea chiara e distinta.

Riferita al giudizio, invece, l'inseparabilità è senz'altro necessaria logicamente: separare ciò che è inseparabile è, infatti, contraddittorio.

Così, l'inseparabilità (ossia: la congiunzione) è il fondamento dell'inadeguatezza dell'astrazione e della contraddittorietà del giudizio. Per questo, Descartes dice a De Launay: per sapere se dei concetti sono separati per astrazione si deve vedere se essi abbiano, o meno, fra loro, una congiunzione necessaria; ossia, se essi siano intrinsecamente inseparabili.

---

falsitatem" (p. 410 col. 2). Il passo è citato nell'aggiornamento di É. GILSON, *Index*.., p. 339, dove si rileva come in Descartes non si trovi che l'*abstractio praecisiva*, e cioè l'astrazione *per modum simplicis et absolutae considerationis* (AT III 420, ll. 474-475); rilievo con cui concordo senz'altro, poiché l'*exclusio*, che Descartes, come visto, ammette senz'altro anche a livello ante-predicativo, non è mai da lui definita in termini di astrazione.

[142] *Descartes à l'Abbé de Launay*, 22 juillet 1641? (AT III 421, ll. 4-7).

[143] *Meditatio V* (AT VII 66, ll. 7-15, corsivo mio).

[144] Per Descartes la contraddittorietà riguarda solo i concetti, non la realtà: "Omnis enim implicantia sive impossibilitas in solo nostro conceptu, ideas sibi mutuo advertantes male conjungente, consistit, nec in ullâ re extra intellectum posita esse potest, quia hoc ipso quòd aliquid sit extra intellectum, manifestum est non implicare, sed esse possibile" (*Secundae Responsiones*, AT VII 152, ll. 12-17); e cfr. *Descartes et Burman* (AT V 161). Si noti, peraltro, come Descartes tenda ulteriormente a spostare la contraddittorietà dal piano piano concettuale a quello linguistico perché, se la contraddizione nasce perché i concetti sono oscuti e confusi (AT VII 152, ll. 17-20), in realtà l'enunciato contraddittorio non è emesso intendendo rettamente quello che viene detto: "Etsi enim possim intelligere triangulum, abstrahendo ab eo quòd ejus tres anguli sint aequales duobus rectis, non possum tamen de eo id negare per claram & distinctam operationem, hoc est *recte intelligendo hoc quod dico*" (AT VII 117, l. 28-118, l. 2, corsivo mio).

Così intesa, l'inseparabilità, è un rapporto interno ai concetti che precede e determina la validità delle operazioni intellettuali su di essi. Già nelle *Regulae*, Descartes riponeva nell'inseparabilità interna ai concetti il fondamento che permetteva di escludere la validità delle operazioni di separazione precisiva e giudicativa.

Questo punto verrò ribadito con forza nelle *Primae Responsiones*, nella riformulazione della prova *a priori* dell'esistenza di Dio avanzata in *Meditatio V*, ma in un contesto in cui quella medesima inseparabilità diviene, ad un tempo, la garanzia che l'idea di Dio sia non fattizia.

Proprio questo è il problema con cui si confronta Descartes nelle *Primae Responsiones*, dove egli dichiara che tutta la difficoltà della prova *a priori* sta nel dimostrare che l'idea di Dio non è fattizia. Il che, però, può essere comunque provato: l'idea di Dio non è fattizia perché non posso dividere in modo chiaro e distinto l'essenza di Dio dall'esistenza. Proprio ciò, infatti, caratterizza le idee che non sono innate, e cioè la possibilità di essere divise non per un'astrazione soltanto, bensì attraverso un'operazione chiara e distinta dell'intelletto:

Advertendum est illas ideas, quae non continent veras & immutabiles naturas, sed tantùm fictitias & ab intellectu compositas, ab eodem intellectu non per abstractionem tantùm, sed per claram & distinctam operationem dividi posse, adeo ut illa, quae intellectus sic dividere non potest, proculdubio ab ipso non fuerint compositae[145].

Se un'idea è innata in quanto non divisibile attraverso un'operazione chiara e distinta, allora l'idea di Dio è innata: la resistenza ad un'operazione intellettuale di divisione chiara e distinta, ossia l'inadeguatezza delle operazioni di separazione apprensive e predicative è il criterio di riconoscimento dell'innatismo.

In tal modo, l'inseparabilità interna ai concetti è il fondamento obiettivo dell'inadeguatezza delle operazioni di spearazioni apprensiva e giudicativa; mentre tale inadeguatezza è, il criterio che consente di individuare l'inseparabilità obiettiva.

Si tratta di un criterio che, così com'è formulato, qui, all'altezza delle *Primae Responsiones*, sembra sostituirsi a quello teorizzato in *Meditatio V*. In questa sede, Descartes aveva contestato l'obiezione che l'idea di Dio fosse fattizia argomentando a partire dalla dimostrabilità di proprietà non pensate esplicitamente nell'idea[146]; il che spiega come la letteratura critica abbia individuato un cambiamento di prospettiva, nell'individuzione del criterio di innatismo, fra *Meditatio V* e le *Primae Responiones*[147].

In realtà, però, i due criteri, in generale, risultano essere sovrapponibili, una volta pensato il criterio della dimostrabilità all'interno di una teoria composizionale delle idee: la dimostrabilità di proprietà non esplicitamente pensate nell'idea dall'*ego* può garantire che un'idea è innata in quanto essa *non è composta* (perché, certamente, se l'*ego* avesso composto quell'idea, in questa non ci sarebbero proprietà non pensate esplicitamente, ossia sapute essere essere contenute in quell'idea); ma un'idea non composta è un'idea non analizzabile (in modo chiaro e distinto)[148]. In questo senso, non è necessario individuare, nelle *Primae Responsiones*, una palinodia rispetto ai criteri di innatismo avanzati in *Meditatio V*; ciò, naturalmente, al di là di ogni pretesa di validità intrinseca[149].

Anzi, il criterio dell'inseparabilità disimpegnava la funzione di criterio di innatismo ben prima che nelle *Primae Responsiones*. Chiamata in causa da Descartes contro la difficoltà che nasca in colui che, abituato (*assuuetus*) a distinguere in tutte le altre cose l'essenza dall'esistenza, si persuada che esse siano disgiunte (*sejunctas*) anche in Dio[150], l'inseparabilità, come è stato notato[151], garantiva l'innatezza dell'idea di Dio già in *Meditatio V*:

Diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentiâ Dei *separari*, quàm ab essentiâ trianguli magnitudinem trium ejus angolorum æqualium duobus rectis, sive ab ideâ montis ideam

---

[145] *Primae Responsiones* (AT VII 117, ll. 9-16).

[146] *Meditatio V* (AT VII 67, l. 12 – 68, l. 10).

[147] M. WILSON, *Descartes…*, p. 173; E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio…*, pp. 55 ss.

[148] W. EDELBERG, *The Fifth Meditation...*: "In the context of compositional theory, the criterion of analyzability would do the same thing, only more directly. For in the context of that theory the mental operation of analysis is naturally construed as the inverse of the mental operation of composition" (pp. 500-501).

[149] Contestata da A. KENNY, *Descartes…*, p. 154; E. CURLEY, *Descartes against…*, pp. 151-152; M. WILSON, *Descartes...*, pp. 168 ss.; E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio…*, pp. 49 ss.; rivendicata, invece, da W. EDELBERG, *The Fifth Meditation…*, pp. 502 ss. ma nel quadro di un'interpretazione non analitica, bensì semantica dei criteri cartesiani, contro cui, successivamente, è intervenuta M. WILSON, *True and Immutables Natures…*, ora in *Ideas and Mechanism*, pp. 94-107 (cfr., in particolare, pp. 100 ss.); nel frattempo, le conclusioni di Edelberg erano state parzialmente accolte da W. DONEY…, *On Descartes Reply…*, pp. 413-420.

[150] "Quanquam sane hoc primâ fronte non est omnino perspicuum, sed quandam sophismatis speciem refert. Cùm enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab essentiâ Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari" (*Meditatio V*, AT VII 66, ll. 2-7).

[151] E. SCRIBANO, *Réponse...*, pp. 294 e 299 (dove opportunamente si insiste sulla modifica che tale criterio riceve, comunque, nelle *Primae Responsiones*).

vallis: adeo ut non magis *repugnet* cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quàm cogitare montem cui desit vallis[152].

A quel *repugnet* va accordata la massima importanza: essenza ed esistenza non possono essere separate senza contraddizione. Così, *Meditatio V*, in AT VII 66, ll. 7-15, già prefigura la strategia delle *Primae Responsiones*, rendendo operativo il criterio dell'inseparabilità (in componenti chiari e distinti) dell'idea di Dio: infatti, come sappiamo, ciò che non è separabile in modo chiaro e distinto coincide con ciò che non è separabile in modo non contraddittorio; con la differenza che nel primo caso si è sul piano dell'apprensione, mentre nel secondo sul piano del giudizio. D'altro canto, un riferimento esplicito al giudizio comparirà comunque, nelle *Primae Responsiones*, e proprio direttamente collegato al criterio dell'astrazione, subito dopo di esso. Fattizia, dice appunto Descartes, è l'idea che può essere divisa dall'intelletto non solo per astrazione, bensì per un'operazione chiara e distinta; innata, per contro, è l'idea che può essere divisa in modo chiaro e distinto attraverso una tale operazione. Ora, in quale operazione emerge questa impossibilità ? Non, nell'astrazione, che resta comunque possibile, anche a livello di idee innate (certo a prezzo di un'assenza di chiarezza e distinzione), bensì nella negazione (ossia nel giudizio negativo) che, osserva Descartes, allorché io abbia a che fare con un'idea innata, *non può* (in senso tecnico, della contraddittorietà) essere eseguita *recte intelligendo quod dico*:

Etsi enim possim intelligere triangulum, abstrahendo ab eo quòd ejus tres anguli sint aequales duobus rectus, non possum tamen de eo id negare per claram & distinctam operationem, hoc est recte intelligendo hoc quod dico [153].

Una perfetta continuità, dunque, si ha tra *Meditatio V* e le *Primae Responsiones*, solidali nella riconduzione del criterio dell'innatismo all'inappropriatezza della separazione.

Ad AT VII 66, ll. 7-15, quel che segue, e cioè AT VII 66, l. 16-67, l. 11, avrà da aggiungere soltanto che il fondamento dell'inseparabilità interna ai concetti si radica, in ultima istanza, su un'inseparabilità ontica, che riguarda la *res*:

Ex eo quòd non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum reverà existere; non quòd mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contrà quia ipsius rei, nempe existentiæ Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum[154].

Così, l'inseparabilità interna *ai* concetti, che determina l'inappropriatezza delle operazioni di separazione (precisiva e giudicativa) *dei* medesimi si radica, a sua volta, obiettivamente, nell'inseparabilità interna alla *res* cui il pensiero si riferisce.

L'inseparabilità diviene, qui, una proprietà dotata di statuto ontologico: *necessitas ipsius rei*; ciò su cui dovrò ritornare successivamente. Per adesso vorrei tener fermo l'elemento unitario che caratterizza un'idea non astratta, tanto nelle *Meditationes*, quanto nelle *Primae Responsiones*: e cioè l'inseparabilità delle sue proprietà.

In tal modo, la funzione espletata, nella lettera a Gibieuf, dal criterio dell'inclusione è compiuta, in *Meditatio V*, dall'inseparabilità. E si capisce perché: fra le due nozioni, secondo Descartes, c'è equipollenza, come era già chiaro dalle *Regulae*, ma mostrerà con ancora più nettezza la discussione sulla prova *a priori* di *Meditatio V* .

È nota la replica di Descartes a Gassendi, che aveva contestato la prova *a priori* sulla base dell'assunzione che l'esistenza non fosse perfezione[155]: lo statuto dell'esistenza è quello di una vera *proprietas*[156]. A questa assunzione, comunque, Descartes fa seguire un altro rilievo:

Existentiam necessaria est revera in Deo proprietas strictissimo modo sumpta, quia illi soli competit, & in eo solo essentiae *partem facit*[157].

---

[152] *Meditatio V* (AT VII 66, ll. 7-15).

[153] *Primae Responsiones* (AT VII 117, l. 28 – 118, l. 2). Per definizione, la contraddittorietà non è nell'astrazione: perché si dia contraddittorietà, si devono dare due elementi, ma l'astrazione è il pensiero dell'uno indipendentemente dall'altro. La contraddizione si può dare solo fra elementi che vengono congiunti (sia nell'apprensione, sia nel giudizio): "Omnis enim implicantia sive impossibilitas in solo nostro conceptu, ideas sibi mutuo advertantes male *conjungente*, consistit" (*Secundae Responsiones*, AT VII 152, ll. 12-14, corsivo mio); "In ideis autem contra fit [contradictio], quia in iis res diversas, et quae sibi non repugnant seorsim, *conjungimus*, et ex iiis unam efficimus, et sic contradictio oritur" (*Descartes et Burman*, AT V 161, corsivo mio).

[154] *Meditatio V* (AT VII 67, ll. 2-8).

[155] *Objectiones Quintae*: "Neque in Deo, neque in ullâ aliâ re existentia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones" (AT VII 323, ll. 15-17).

[156] *Quintae Responsiones*: "Hic non video cujus generis rerum velis esse existentiam, nec quare non aeque proprietas atque omnipotentia dici possit" (AT VII 382, ll. 25-27).

[157] *Meditatio V* , AT VII 383, ll. 3-5.

Il rapporto tra essenza ed esistenza, in Dio, che in *Meditatio V*, era caratterizzato secondo il registro dell'inseparabilità, è ora definito da una relazione di parte al tutto, e cioè di inclusione. A questo *partem facere* corrisponderà, alla lettera, nella lettera a Gibieuf, l'espressione *faire partie*, criterio di riconoscimento di un'idea ricavata per astrazione. Il cerchio, così, si chiude.

Una cosa ancora, però, è ancora da sottolineare, in proposito, e cioè la stretta affinità fra la nozione cartesiana di inclusione, quale si evidenzia, qui nelle *Quintae Responsiones* e si evidenzierà, poi, nella lettera a Gibiuef, con la nozione scolastica di inclusione essenziale, secondo la quale, come si è visto, veniva impostata la questione dei rapporti fra gli attributi di Dio: sono gli attributi l'uno dell'essenza dell'altro, ossia inclusi concettualmente l'uno nell'altro ?

Tale affinità dovette senz'altro percepire, leggendo la risposta di Descartes a Gassendi, Mersenne. Questi, comunque, a scanso di equivoci, interrogò l'autore delle *Quintae Responsiones* per avere una conferma della convertibilità della nozione cartesiana con quella tradizionale. La conferma arrivò puntuale:

Existentia Dei partem divinæ essentiæ facit…Il est bien clair que je n'entends pas parler *de parte physicâ*, mais seulement qu'existentia est, comme vous dites, *de intrinseco conceptu essentiae divinae*[158].

Questo è un passaggio capitale, perché attesta il consenso, da parte di Descartes, alla traducibilità della sua nozione di inclusione con quella con cui, nelle discussioni scolastiche, veniva impostata la questione sui rapporti fra gli attributi divini. Descartes accetta senz'altro la traduzione concettuale che Mersenne aveva fatto, secondo il linguaggio scolastico dell'epoca, del proprio punto di vista[159]. Si tratta di un gesto che getta luce anche sulla discussione del problema della distinzione degli attributi divini: se la distinzione di ragione coincide – come in effetti coincide, e per definizione, secondo Descartes - con la nozione di inclusione (reciproca), l'affermazione di un'inclusione reciproca fra gli attributi divini (ossia di una loro inseparabilità) contiene, *a fortiori*, la negazione, fra di essi, di ogni distinzione che non sia di ragione[160].

§ 5. Inseparabilità e distinzione

Alcuni brevi richiami di carattere lessicale mostrano come più luoghi, spesso cruciali, del *corpus* cartesiano presentino una sovrapposizione del registro del *distinguere* a quello del *separare*.

Questa sovrapposizione si manifesta, nella forma passiva dei due verbi, già in un punto decisivo di *Meditatio II*, nell'impostazione della questione sulla natura dell'io:

Quid ergo est quod a mea cogitatione distinguatur? Quid est quod a me ipso separatum dici possit?[161]

Così, di nuovo, apre la questione dell'esistenza di Dio *Meditatio V*, secondo un'equipollenza tra *distiguere* e *sejungere* (che può essere considerato come un'equipollente di *separare*): poiché siamo soliti distinguere l'essenza dall'esistenza nelle cose finite, allora le separiamo anche in Dio. La forma verbale è, stavolta, attiva, a designare non ciò che *viene* distinto (o separato), bensì l'attività stessa che *distingue* (o separa):

---

[158] *Descartes à Mersenne*, 22 juillet 1641 (AT III 416, l. 25 – 417, l. 1).

[159] Nondimeno, una tale operazione sembra difficilmente conciliabile con l'introduzione, nelle *Primae Responsiones*, della nozione di *causa sui*, che comporta l'instaurazione di un rapporto sintetico fra l'essenza in quanto potenza e l'esistenza di Dio. In replica alla pretesa, avanzata da Clauberg, di interpretare la tesi cartesiana della *sui causa* nei termini dell'identità tradizionale fra essenza ed essenza, J. REVIUS, come noto, osservava: "*Existentiam esse de essentia Dei* cum scholasticis fatemur, sed negamus hoc idem esse cum eo quod hic dicit Cartesius, nempe *Deum esse à se positive tanquam a causa efficiente*" (*Thekel, hoc est Levitas*…, Caput XVIII; pp. 389-390). Cfr. J. CLAUBERG, *Defensio Cartesiana*…, Cap. XXIII, § 7: "Deum *à se positivè effici* nuspiam Cartesius asseruit…Non aliud volunt Scholastici, quando dicunt, existentiam esse de Essentia Dei" (*Opera Omnia*…, II, p. 1014). Sta di fatto che la tesi di un'autocausalità positiva di Dio era comunque un luogo di discussione frequente fra i teologi ed i metafisici dell'epoca, sia per quel che concerne la scolastica cattolica, sia per quel che concerne la scolastica protestante. Cfr., ad esempio, A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica*..., Disp. II, q. 1, dubium 5, n. 2 (p. 179); T. RAYNAUDUS, *Theologia Naturalis*..., Dist. VI, q. 1, a. 2, nn. 26-27 (pp. 578 col. 2-579 col. 1); C. TIMPLER, *Metaphysicae Systema Methodicum*…, Lib. III, c. 2, probl. 11 (p. 225); autori tutti concordi, peraltro, nel restringere a puramente negativa l'autocausalità di Dio. È importante, forse, osservare, che il rigetto dell'autocausalità, in Tanner, come in Raynaud, vale non solo per la causa efficiente, ma per ogni causa, compresa la *causa formale*: "Nihil sibijpsi potest esse causa essendi, vel etiam aliquo modò positivè, secundum ratione quasi formae, nostro modo intelligendi: ita ut quia in ipsa ratione Deitatis includitur existentia, Deus dicatur esse à se, tanquam à ratione formali" (A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica*..., Disp. II, q. 1, dubium 5, n. 2; p. 179). Materialis verò & formalis, reciectae praetereà sunt articulo I. si agatur de materia & forma Physica, seu quae sunt essentiales partes compositi. Quamquam plerasque rationes ibi adductas, facilè quoque est transferre ad removendam à Deo formam illam Metaphysicam suppositalitati ab ipso distinctae substratam; quae solet dici forma totius, cuiusmodi est in homine humanitas" (T. RAYNAUDUS, *Theologia Naturalis*..., Dist. VI, q. 1, a. 3, n. 40; p. 587 col. 2).

[160] Ma, su ciò, cfr., *infra*.

[161] *Meditatio II* (AT VII 29, ll. 3-4).

Cùm enim assuetus sim in omnibus alis rebus existentiam ab essentiâ distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab essentiâ Dei sejungi posse[162].

Quanto alle forme avverbiali, si osserverà come il *disctincte & seorsim* delle *Primae Responsiones* (AT VII 120, l. 19), che si è veduto nel discutere l'approccio alla distinzione formale, divenga, nella versione francese, il sintagma *séparément et distinctement*:

Elle suffit pour faire qu'vne chose soit coneuë *separement & distinctement* d'vne autre, par vne abstraction de l'esprit qui conçoiue la chose imparfaitement[163].

Infine, nel colloquio con Burman, alla descrizione dei rapporti che si danno tra Dio ed i suoi decreti, in termini di *distinctio mentalis*, corrisponde un'attività di separazione razionale (*concipimus…separari*). Si esclude, così, una separazione reale (*reipsa…separari non potuerint*), quella che si dà fra ciò tra cui c'è una *distinctio realis*:

Tum etiamsi concipiamus illa decreta a Deo separari potuisse, hoc tamen tantùm concipimus in signo et momento rationis; quod mentalem quidem distinctionem decretorum Dei ab ipso Deo infert, sed non realem, adeo ut reipsâ illa decreta a Deo separari non potuerint, nec eo posteriora aut ab eo distincta sint, nec Deus sine illis esse potuerit: adeo ut satis tamen pateat, quomodo Deus unicâ actione omnia efficiat[164].

A vari livelli lessicali, dunque, si registra una sovrapposizione del lessico della distinzione con quello della separazione. Tale sovrapposizione ha precise ragioni filosofiche, che le indagini sopra svolte dovrebbero, ormai, lasciar cogliere senza difficoltà.

In effetti, alla luce, da un lato, dell'equipollenza della nozione di inseparabilità con quella di inclusione, e, dall'altro lato, della coincidenza fra la nozione di distinzione di ragione con quella di inclusione concettuale, risulta che la distinzione di ragione riguarda, in Descartes, ciò tra ciò fra cui si dà un'inseparabilità reale.

Per la stessa ragione, la distinzione reale si dà tra ciò su cui esiste separabilità reciproca[165].

Esiste dunque una perfetta corrispondenza tra distinzione di ragione e distinzione reale da un lato e inseparabilità e separabilità dall'altro lato; corrispondenza strettissima, comandata com'è dal principio di non contraddizione.

Descartes lo dice alla lettera, nelle *Sextae Responsiones*. Separare ciò che in nessun modo è distinto è contraddittorio, esattamente nello stesso modo in cui è contraddittorio che siano una cosa sola due cose che si pecepiscano distintamente come diverse:

Non minus conceptui repugnat ut ea, quæ tanquam duo diversa clare percipimus, fiant intrinsece & absque compositione unum & idem, quàm ut ea, quæ nullo modo distincta sunt, *separentur*[166].

Descartes asserisce qui la contraddittorietà tra concetti diversi, ossia non inclusi l'uno nell'altro: com'è possibile ciò ? Il fatto è che non è qui enunciata una proposizione universale: si tratta di un caso particolare, relativo a concetti diversi che non solo non si includano l'uno nell'altro, ma si escludano. Di questo caso, un brano, che si è visto, delle *Notae in programma quoddam* chiarirà anche la specificità, che lo discrimina da altri casi in cui concetti diversi non siano mutualmente esclusivi: l'avere a che fare determinazioni essenziali, in cui ogni opposizione è sempre massima, ossia contraddittoria. In tali casi la diversità è, per definizione, opposizione contraddittoria: "Cùm…agitur de attributis aliquarum substantiarum essentiam constituentibus, nulla major inter illa oppositio esse potest, quàm quòd sint diversa" (AT VIII-2 39, ll. 11-14). Tale è, appunto, il caso dei rapporti tra mente e corpo, di cui è questione anche nel passaggio delle *Sextae Responsiones*.

Dunque, è contraddittorio pensare come inseparabile ciò che è realmente distinto[167]; esattamente com'è contraddittorio che venga separato ciò che non è distinto se non per ragione.

L'accezione di separazione che Descartes ha qui in mente, qualificandola come contraddittoria, indica senz'altro, ancorché designata da una forma verbale passiva (*separentur*), riferita a *ciò su cui* essa si applica, un'operazione mentale (anzi, a rigore, linguistica, perché Descartes, come visto, tende a spostare la

---

[162] *Meditatio IV* (AT VII 66, ll. 4-6).

[163] *Premieres Reponses* (AT IX 94-95, corsivo mio).

[164] *Descartes et Burman* (AT V 166).

[165] Quanto alla distinzione modale, si avrà inseparabilità del modo dalla sostanza, ma separabilità della sostanza dal modo.

[166] *Sextae Responsiones* (AT VII 444, l. 26 – 445, l. 2).

[167] Come ancora chiarirà la lettera di *Descartes à Gibieuf*, 19 janvier 1642: "Et ie dis tout le mesme de l'ame & du corps, & generallement de touttes les choses dont nous auons des idées diuerses & completes, à sçavoir qu'il implique contradiction qu'elles soient inseparables" (AT III 478, ll. 2-6). Nella letteratura critica, la contraddittorietà della negazione della distinzione reale è stata messa nella giusta luce solo di recente, da S. LANDUCCI, *La mente in Cartesio…*, pp. 83 ss.

contraddizione sul piano del linguaggio, dicendo che essa non può essere *rectè* intesa); la quale operazione può essere o l'apprensione di un termine complesso[168], o un giudizio di separazione.

Ora, il giudizio di separazione, in cui si dice che una cosa non è l'altra, coincide con la distinzione reale, com'è stato giustamente notato[169]. A ciò, si devono tuttavia aggiungere tre rilievi.

In primo luogo, come visto, anche l'astrazione può essere definita in termini di separazione[170]: anche a questo livello, ante-predicativo, si possono dare, in effetti, come attesta la lettera a Delaunay, operazioni di separazione; solo che il loro risultato non è la contraddittorietà, bensì l'assenza di chiarezza e distinzione. Si può allora dire che, per Descartes, quando la separazione è apprensiva, si ha l'astrazione, ossia[171] la distinzione di ragione[172]; quando, invece, la separazione è giudicativa, si ha la distinzione reale.

In secondo luogo, la coppia astrarre/ distinguere, evocata da Descartes nella lettera a Clerselier sulle risposte a Gassendi[173], è sovrapponibile alla coppia apprensione/ giudizio solo parzialmente. Da un lato, infatti, l'astrazione, e cioè la considerazione di una cosa senza l'altra, riguarda sì l'apprensione, ma non ne esaurisce il campo: l'apprensione di termini complessi, infatti, non può essere un'astrazione perché riguarda la considerazione di una cosa *assieme* all'altra ("…on doit considerer *l'vn & l'autre*…"), mentre l'astrazione resta definita dalla considerazione di una cosa *senza* l'altra ("…on la considere *toute seule*…"). Dall'altro lato, dunque, la considerazione di una cosa *assieme* all'altra può darsi, prima ancora che sul piano predicativo (nel qual caso si ha, effettivamente, o un giudizio affermativo, di identità, o, un giudizio negativo, ossia, appunto, la distinzione) sul piano apprensivo[174].

In terzo luogo, la distinzione, prima ancora che un'operazione (giudizio, nel caso della distinzione reale; astrazione, nel caso della distinzione di ragione) *su* concetti, è un rapporto interno ai concetti stessi (intesi come essenze). Se si rilegge il brano delle *Sextae Responsiones*, è l'inseparabilità intrinseca ai concetti che implica la contraddittorietà dell'operazione di separazione operata su quei concetti: *Repugnat ut ea…quæ nullo modo distincta sunt, separentur*.

In questo senso, la distinzione (reale, o di ragione) è la controparte oggettiva che determina la validità delle operazioni mentali di separazione: e, dunque, anche della distinzione reale, se questa viene considerata come un giudizio di esclusione, ossia di separazione.

Anzi, la distinzione è un rapporto interno non solo ai concetti, ma anche alle *res* rappresentate da questi concetti. Questo livello ontologico della distinzione sarà messo a fuoco da Descartes nei *Principia*, dove la distinzione è identificata a ciò da cui si origina il numero: "Numerus autem, in ipsis rebus, oritur ab earum distinctione"[175]. Ora, per Descartes, il numero è una *res*: "Ex iis quæ tanquam res consideramus, maximè generalia sunt substantia, duratio, ordo, numerus, & si quæ alia sunt ejusmodi, quæ ad omnia genera rerum se extendunt"[176]; in contrapposizione alle *aeternae veritates*, che non hanno esistenza alcuna al di fuori del pensiero[177]. È per questo che la distinzione è qualcosa che, prima ancora di darsi sul piano concettuale, esiste nelle cose stesse.

---

[168] Nella lettera a Buitendijk, Descartes precisa che attribuire al vero Dio, chiaramente conosciuto, qualche cosa di falso non è solo illecito moralmente, bensì anche logicamente: "Vero enim Deo clare cognito, non solum non licet, imo neque fieri potest ut mens humana quicquam falsi possit tribuere, prout in Medit. Pag. 152, 159, 269 & alibi explicui" (*Descartes à Buitendijck*, 1643, AT IV 64, ll. 3-6). Il terzo dei tre luoghi (sull'edizione AT cfr. VII 138, ll. 11-26; 144, ll. 3-20; 233, l. 16 – 234, l. 15) richiamati da Descartes è quello relativo alla discussione con Arnauld sulla falsità materiale dell'idea di Dio; col che si evidenzia che la contraddittorietà, per Descartes, si può dare ad un livello antepredicativo, allorché, appunto, si pensino (dunque apprendano) *assieme* due elementi di cui l'uno esclude l'altro.

[169] Cfr. L. RENAULT, *Descartes et les théories*…, pp. 200-205.

[170] *Sur le Cinquiémes Objections* (AT IX 216, ll. 1-4).

[171] Quando – si intende – l'astrazione si dia fra ciò che è inseparabile.

[172] Quest'ultima, in effetti, non ha a che fare col piano del giudizio, ma coincide con l'astrazione, come già rilevava J. LAPORTE, *Le problème de l'abstraction*…, p. 18.

[173] *Sur les Cinquiémes Objections*: "Il veut que *distiguere & abstrahere* soient la mesme chose, & toutefois il y a grande difference : car, en distinguant vne substance des ses accidens, on doit considerer l'vn & l'autre, ce qui sert beaucoup à la connoistre; au lieu que, si l'on separe seulement par abstraction cette substance de ses accidens, c'est à dire, si on la considere toute seule sans penser à eux, cela empesche qu'on ne la puisse si bien connoistre, à cause que c'est par les accidens que la nature de la substance est manifestée" (AT VII 216, ll. 4-14).

[174] Allorché, ad esempio, io concepisca assieme la sostanza con l'attributo principale, si ha l'apprensione di un dato complesso: appunto, l'attributo principale e, inoltre (*adhuc*), la sostanza (AT V 156); per definizione, dunque, una tale situazione si distingue da quella astrattiva, in cui una cosa è pensata senza l'altra, come anche da quella giudicativa, in cui i due termini sono sì legati, ma dalla copula che li mantiene distinti razionalmente.

[175] *Principia Philosophiae*, I, § 60 (AT VIII-1 28, ll. 18-19).

[176] *Principia Philosophiae*, I, § 48 (AT VIII-1 22, l. 30 – 23, l. 2).

[177] *Ibid.* (AT VIII-1 22, ll. 29-30).

Ciò vale, naturalmente, per la *distinctio realis*: questa è reale, sì, nel senso in cui "realis" si contrappone a "modalis" (o a "rationis"), ma anche in quanto si dà *realiter* (AT VII 132, l. 9), e cioè fra *res*, ancorché la sua conoscenza risulti da un'inferenza dal piano conoscitivo[178]. Ma è ogni distinzione, secondo Descartes, a dover essere qualificata come reale, in quanto fondata nella realtà, compresa la distinzione di ragione (che è solo ragionata):

Sic igitur pono tantum tres distinctiones: Realem, quæ est inter duas substantias; Modalem, et Formalem, sive rationis ratiocinatæ; quæ tamen tres, si opponantur distinctioni rationis Ratiocinantis, dici possunt Reales[179].

Quel che è detto essere distinto razionalmente è, infatti, la cosa stessa; secondo una tesi del tutto tradizionale, del resto[180].

E, come la distinzione, così anche l'inseparabilità è una relazione che non si dà solo sul piano concettuale, bensì anche sul piano della *res* corrispettiva.

In questo senso, adesso, risulta indicativo quel che si era sottolineato poc'anzi, e cioè la forma passiva con cui Descartes assimilava, in Meditatio II, *distinguere* e *separare*, come se distinzione e separazione avessero a che fare – come in effetti hanno – anche con un piano che è ontologico: *Quid ergo est quod a mea cogitatione distinguatur? Quid est quod a me ipso separatum dici possit?*

Per quanto attiene all'inseparabilità, il suo statuto ontologico diviene senz'altro esplicito, in *Meditatio V*, nella trattazione dei rapporti tra essenza ed esistenza: "Ex eo quòd non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere" (AT VII 67, ll. 2-5), dove il *sequitur* esprime, sul piano dell'*ordo cognoscendi*, la transizione dall'inseparabilità concettuale a quella propria alla vera natura[181]. Ma la nozione di *inseparabilitas*, riferita a Dio, aveva, però, già fatto la sua comparsa nelle *Meditationes*, ben prima che nella quinta.

§ 6. *Unitas, simplitas, vel inseparabilitas*: indistinzione ed inclusione degli attributi

In *Meditatio III*, nel corso della seconda dimostrazione dell'esistenza di Dio, l'attributo dell'*unitas* (e della *semplicitas*), appena introdotto per rispondere all'obiezione che l'idea di un ente che possiede tutte le perfezioni sia prodotto da una pluralità di cause, si converte, attraverso un *sive*, con l'*inseparabilitas*.

Descartes descrive lì questa unità, semplicità, o inseparabilità come "una ex praecipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo"[182]. Nelle *Secundae Responsiones*, poi, ritornando su quel passaggio, egli descriverà l'unità di Dio come una *peculiaris quaedam & positiva perfectio in Deo*[183].

L'inseparabilità, così, prima ancora di costituirsi, sul piano concettuale, come una relazione interna all'*idea* che abbiamo di Dio, si presenta, sul piano ontologico, come una relazione fra le perfezioni divine in se stesse; donde la possibilità di caratterizzare anche le singole perfezioni incluse in questa unità, o inseparabilità, come *inseparabiles*[184].

Si ritrova qui il lessico che, già dalle *Regulae*, definisce l'inclusione concettuale di un concetto nell'altro (*junctio* e *inseparabilitas*); soprattutto, però, è significativo come *Meditatio III*, attraverso l'applicazione della

---

[178] *Secundae Responsiones*: "Anne sufficere quòd unam rem absque alterâ clare intelligamus, ut agnoscamus illas realiter distingui ? Date ergo certius aliquod signum distinctionis realis; nam confido nullum dari posse. Quid enim dicetis ? An realiter illa distingui, quorum utrumlibet absque alio potest existere? Sed rursus quaeram unde cognoscatis unam rem absuqe aliâ esse posse ? *Ut enim sit signum distinctionis, debet cognosci*" (AT VII 132, ll. 7-15, corsivo mio).

[179] *Descartes à* ***, 1645 ou 1646 ? (AT IV 350, ll. 18).

[180] Cfr., ad esempio, il terzo dei tre sensi in cui, secondo Soncina, può essere intesa l'espressione *distingui ratione*: "Quantum ad primum sciendum quod aliqua distingui ratione: potest intelligi tripliciter. Uno modo accipiendo rationem obiective scilicet pro re concepta, sive pro entitate reali formali cuiuslibet rei: & sic si aliqua distingui ratione, est ea distingui realiter: hoc modo dicimus quod albedo & nigredo formaliter distinguuntur. Alio modo dicuntur aliqua distingui ratione: quia ipsae rationes sive conceptus rei inter se distinguuntur: & haec distinctio etiam est realis. Nam unus conceptus est res ab alio concepto distincta. Tertio accipitur distinctio rationis non pro distinctione rationum inter se nec pro distinctione rationum realium obiectivarum, sed pro distinctione quae convenit rei cognitae: non quidem absolute, sed quod convenit rei, ut stat sub conceptu sive prout & in intellectu obiective: & de ista loquor. Dum enim de Sorte format intellectus duos conceptus, quorum altero concipit quod Sortes est homo: & altero quod est animal: ipsa res stat, sub alio conceptu" (P. SONCINA, *Quaestiones Metaphyisicales* …, , Lib. IV, q. 29; p. 106 col. 1). L'antecedente immediato di Descartes, al solito, era F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. VII, sect. 1, n. 6: "Ex quibus intelligitur primo, distinctionem rationis non appellari, eo quod inter entia rationis versetur, in quo multi decepti sunt…Constat enim ex dictis exemplis, ea, quae sic distingui dicuntur, entia realia esse, vel potius ens reale diversis modis conceptum" (*Opera Omnia* XXV, p. 251 col. 2).

[181] Sul piano dell'*ordo essendi*, invece, la transizione procede in senso contrario: perché è il fatto che l'essenza di Dio è inseparabile dall'esistenza a fondare l'inseparabilità concettuale.

[182] *Meditatio III* (AT VII 50, ll. 16-19).

[183] *Secundae Responsiones* (AT VII 140, ll. 9-10).

[184] *Meditatio III* (AT VII 50, l. 23).

nozione di *inseparabilitas* a Dio, preannunci già, nel rapporto fra le totalità delle perfezioni divine, il discorso che *Meditatio V* svilupperà nella determinazione dei rapporti fra essenza ed esistenza.

La nozione di *inseparabilitas*, che si ritrova, sia nelle *Primae Responsiones*, sia in *Meditatio V*, a caratterizzare il rapporto tra essenza ed esistenza in Dio è, cioè, già presente già in *Meditatio III*, a descrivere il rapporto tra la totalità delle perfezioni divine; presenza, peraltro, sfuggita alla maggior parte degli interpreti, tranne alcune eccezioni[185].

Il riconoscimento di questa persistenza tematica, fra *Meditatio III* e *Meditatio V* fornisce elementi importanti per un'esegèsi della concezione cartesiana degli attributi divini (o, più precisamente, del loro rapporto), una volta ricondotta alle riflessioni, sopra svolte, sul legame tra le nozioni di *inseparabilitas*, di distinzione di ragione e di inclusione.

Se dove c'è inseparabilità (reciproca) non ci può essere altra distinzione che quella di ragione, si deve concludere che l'asserzione dell'inseparabilità fra gli attributi di Dio implica la negazione, fra di essi, di ogni distinzione che non sia di ragione. In questo senso, si può sostenere che l'asserzione di una distinzione di ragione fra gli attributi divini appaia, nelle *Meditationes*, in controluce all'asserzione, che la implica, dell'inseparabilità.

Ma la distinzione di ragione, così come essa è concepita da Descartes, è per definizione un'inclusione logica; e tale, per Descartes, è anche l'inseparabilità, come si è visto. Dal che segue che l'inseparabilità fra gli attributi divini, quale è pensata da Descartes, non solo esclude ogni distinzione che non sia di ragione, ma implica sempre un'inclusione logica.

In questo modo, Descartes si inserisce idealmente nella svolta che Suárez aveva imposto alla riflessione sugli attributi divini, allorché aveva sostenuto che gli attributi divini non solo si distinguono solo razionalmente, ma sono tali da essere l'uno dell'essenza dell'altro e dell'essenza divina.

Se, commentando la prova ontologica, Descartes può dire, come egli in effetti fa con Mersenne, che l'inseparabilità fra essenza ed esistenza, asserita in *Meditatio V* prima e nelle *Primae Responsiones* poi, implica che l'esistenza sia del concetto intrinseco dell'essenza, allora ogni attributo divino sarà del concetto intrinseco dell'altro (e dell'essenza) perché anche fra di essi si dà inseparabilità. In tal modo, l'inclusione concettuale, che sta alla base della prova *a priori*, è in realtà un caso particolare di un principio generale: l'inclusione essenziale della totalità degli attributi divini (esistenza compresa) l'uno nell'altro e nell'essenza.

Tutte le perfezioni di Dio (dunque, sia l'esistenza, sia gli attributi), dice Descartes nelle *Secundae Responsiones*, sono così connesse fra loro che è contraddittorio pensare che alcune di esse non pertengano a Dio:

> Pari enim jure, quo negatur Dei naturam esse possibilem, quamvis nulla impossibilitas ex parte conceptûs reperiatur, sed contra omnia, quae in isto naturae divinae conceptu complectimur, ita inter se connexa sint, ut implicare nobis videatur aliquid ex iis ad Deum non pertinere, poteri etiam negari possibile esse ut tres anguli trianguli sint aequales duobus rectis, vel ut ille, qui actu cogitat, existat[186].

A Gassendi non sfuggirà come l'*inseparabilitas* di *Meditatio III* sia, sì, compatibile col riconoscimento dell'esistenza di una pluralità di attributi, ma anche tale che un attributo non è intelligibile senza l'altro:

> Tu quoque, ut puto, non vis Deum carere amplitudine quadam, atque varietate attributorum essentialium, quae et perfectione, et numero sint infinita; sed vis solum ea omnia esse inter se adeo inseparabiliter connexa, *ut plane sine ipsis, aliquibusve ipsorum esse Deus nequeat, aut intelligi*[187].

Si tratta, come si è visto, di una tesi che, sistematizzata da Suárez, ampio successo aveva ricevuto nella Scolastica Moderna; e Gassendi non esita ad individuarla nel testo cartesiano.

E così sarà anche nei cartesiani olandesi, come ad esempio in Andala:

---

[185] E cioè W. EDELBERG, *The Fifth Meditation*..., pp. 522-524 e, in precedenza, M. WILSON, *Descartes*…, p. 175 (che, però, lega l'inseparabilitas di *Meditatio III* solo alle *Primae Responsiones* e non a *Meditatio V*). Prima ancora, nel 1969, R. IMLAY, *Descartes' Ontological Argument*…, p. 447, già rilevava l'omologia tra l'unità delle perfezioni divine, affermata da Descartes in *Meditatio III* e l'identità fra essenza ed esistenza al centro della prova *a priori* in *Meditatio V*, nel quadro complessivo di un'interpretazione mirante a sostenere il carattere causale dell'argomento ontologico; interpretazione subito respinta da J. M. HUMBER, *Descartes' Ontological Argument*…, passim, che però non si soffermava sull'omologia suddetta (donde nel 1971, la successiva replica di R. IMLAY, *Descartes'Ontological Argument: A Causal Argument*…, pp. 350-351, oltre che l'utilizzazione, nel 1973, della propria interpretazione dell'unità di Dio anche in *Intuition and the Cartesian Circle*..., p. 22, nota 15), poi discussa, invece, da R. HUGHES, *Descartes'Ontological Argument*…, p. 480.

[186] *Secundae Responsiones* (AT VII 151, ll. 3-10).

[187] P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica*, Contra Med. III, Dubium X, Inst. III (p. 377, corsivo mio). La questione della distinzione fra gli attributi divini, fra i testi, prescritti dai padri Generali dell'ordine carmelitano, su cui Gassendi si formò al *Collège Royal* d'Aix-en-Provence (su cui cfr., ora, J.-R. ARMOGATHE, *L'enseignement de Pierre Gassendi*…, passim), era trattata in J. BACHONUS, *Super quatuor Sententiarum*…, Dist. II, qq. 1 e 2 (f. 22, recto col. 1 – 27 recto col. 1); M. DE BONONIA, *Quaestiones Disputatae in quattuor Libros*…, Dist. XX, q. unica, che si confronta con la questione dell'inclusione (folio 53 ss.). Dopo Gassendi, cfr. P. A. GAUGGI, *Enchiridion Theologicum*… , Tract. II, Diss. 3, q. 2 (II, pp. 83 ss.).

Simplicitas Dei est Perfectionum essentialium cum ejus essentia & inter se arctissimus nexus, & individua unitas[188].

"Una Dei perfectio est altera"[189], ribadisce Andala, che fonda tale tesi sulla somma perfezione. Ora, se il riconoscimento della semplicità come *perfectio* era una tesi senz'altro in conflitto col tomismo di scuola[190], sicuramente la motivazione su cui Andala la fondava, e cioè che, altrimenti, Dio non sarebbe del tutto perfetto, riproduceva esattamente quella avanzata da Cajetano nel de *Ente et de Esssentia*: senza inclusione reciproca, verrebbe meno la somma perfezione divina; schema rispetto al quale la peculiarità di Andala sta solo nell'identificazione della semplicità all'attributo divino su cui un tale, tradizionale, argomento fa leva, ruotando sulla sua incompatibilità con la negazione dell'inclusione reciproca. Per Andala, infatti, negando l'inclusione reciproca, è la stessa semplicità divina, in quanto *summa Perfectio*, a venire meno:

Si enim una Dei perfectio caeteras non involveret, ei caeterae deessent, atque ea non esset summa Perfectio[191].

Per quanto il ricorso alla tesi della positività della semplicità fosse un apporto squisitamente cartesiano, la fondazione dell'inclusione reciproca sulla somma perfezione divina era, chiaramente, un retaggio tradizionale, dunque. Nel caso di Descartes, in effetti, è ancora limitante sostenere che il principio generale che sottende il caso specifico rappresentato dalla prova *a priori* è l'inclusione essenziale della totalità degli attributi *divini* l'uno nell'altro e nell'essenza: perché questa inclusione, secondo Descartes, non vale solo per Dio, ma in assoluto, ogni volta che il discorso riguardi attributi ed essenza.

Come si è visto, infatti, per Descartes, la distinzione di ragione, che si dà tra attributo e sostanza, o fra attributo ed attributo, è sempre un'inclusione; il caso che riguarda il rapporto fra la totalità degli attributi di Dio ed il loro rapporto all'essenza appare, allora, a sua volta, come un caso particolare di un principio che, per Descartes, si dà in ogni ente, anche nel finito.

In questo senso, la soluzione cartesiana al rapporto fra gli attributi divini, seppure convergente con quella suáreziana, nel riconoscimento di un'inclusione essenziale, nasce su basi teoriche completamente differenti. In Suárez, secondo la linea argomentativa tracciata da Cajetano nel commento al *De ente et de essentia*, a decidere dell'inclusione essenziale, nel caso di Dio, è l'attributo dell'infinità, perché è questa che verrebbe meno qualora siffatta inclusione non si desse; il che spiega come, in altri casi, in cui c'è distinzione di ragione, per Suárez non ci sia, anche, inclusione; in Descartes, invece, non è l'infinità a decidere dell'inclusione reciproca degli attributi[192].

Lo sviluppo del pensiero cartesiano lo mostrerà con chiarezza: una lettura dei *Principia* in controluce alla lettera a Gibieuf mostra come, per Descartes, *ogni* distinzione di ragione ed ogni distinzione del modo dalla sostanza sia un'inclusione essenziale; e lo stesso discorso sarà, infine, pienamente operante nelle *Notae in programma quoddam*.

D'altro canto, il punto nodale del discorso cartesiano era già emergente nelle *Regulae*. Molto spesso, e non senza ragione, si è sottolineata l'affinità tra la teoria della *conjunctio necessaria* e la distinzione di ragione[193]. Non è, dunque, inopportuno insistere ancora su questo legame, anche perché l'espistemologia di quell'opera giovanile non solo indica l'esistenza di un legame tra congiunzione necessaria e distinzione di ragione, ma ne svela anche la natura: ciò che è congiunto necessariamente non può essere separato (pena l'assenza di chiarezza e distinzione o la contraddittorietà) perché la congiunzione necessaria è un'implicazione logica. Il fondamento della teoria cartesiana della distinzione di ragione (e modale, nella misura in cui questa si rapporta a quella), così come verrà esplicitato nella lettera a Gibieuf, nel 1642, è pienamente operante già nelle *Regulae*[194].

Il rapporto tra gli attributi di Dio è, così, pensato da Descartes nello stesso modo che in Suárez, e cioè nei termini di un'inclusione essenziale, ma per ragioni ben differenti: perché codesta inclusione, in Suárez, è determinata in ultima istanza dall'infinità divina, che permette di discriminare il caso di Dio da altri in cui l'inclusione si dà assieme alla distinzione (razionale); laddove in Descartes, invece, l'infinità (o la somma perfezione) di Dio non giuoca alcun ruolo, perché l'inclusione essenziale vale, prima ancora che per l'essenza infinita, per l'essenza in quanto tale, e per l'attributo in quanto tale, in opposizione, naturalmente, al caso dei modi.

---

[188] R. ANDALA, *Syntagma Theologico…*, Theologia Naturalis, Pars II, c. 6, n. 8 (p. 72).

[189] *Ibid.*

[190] Cfr., *infra*, Cap. 3 e, soprattutto, Appendice IV.

[191] R. ANDALA, *Syntagma Theologico…*, Theologia Naturalis, Pars II, c. 6, n. 9 (p. 72).

[192] O, meglio, a decidere dell'inclusione in quanto implicita; l'infinità (in quanto percepita chiaramente e distintamente) garantirà l'inclusione in quanto esplicita; ma, su ciò, cfr., *infra*, Cap. 3.

[193] Cfr. J. LAPORTE, *Le problème de l'abstraction…*, p. 17; *Le rationalisme…*, pp. 94-95; L. J. BECK, *The Method of Descartes…*, pp. 93-99. Cfr., ora, anche D. L. SEPPER, *Descartes's Imagination…*, p. 201, nota 32.

[194] Anche se, come si accennerà, l'inclusione non riguarda, nelle *Regulae*, i concetti considerati nel loro contenuto, ma i concetti come atti (nella terminologia delle *Meditationes*, le idee considerate non quanto alla loro realtà obiettiva, ma quanto alla loro realtà formale). Cfr., *infra*, cap. 3.

Ciò posto, però, non si rischia forse di attribuire a Descartes una concezione che egli ha, invece, esplicitamente rigettato, quando ha isolato l'unità di Dio rispetto ad ogni altra forma di unità, e cioè nelle *Secundae Responsiones* ? Perché proprio sull'unità divina Descartes fa ruotare uno dei brani più potenti, in senso antiunivocista, che si trovino nei suoi scritti: "In Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quae nullum plane exemplum habet"[195].

Per rispondere a questa domanda, occorrerà notare come, in questo passaggio, non l'unità da sola, bensì l'unità qualificata come immensa determina la specificità di Dio; in che modo, cercherò di spiegare, non prima, però, di avere mostrato in che senso vada ulteriormente intesa, in se stessa (e, dunque, anche al livello dell'ente finito), l'unità degli attributi.

[195] *Secundae Responsiones* (AT VII 137, ll. 15-18).

CAPITOLO III

…QUAENAM ILLAE ESSENT…

§ 1. La negazione della distinzione di ragione

Annunciata da Descartes, per la prima volta, nella lettera a Marin Mersenne del 15 aprile 1630, la teoria della creazione delle verità eterne veniva esplicitamente fondata sulla negazione di una *qualsiasi* successione fra le operazioni divine solo il successivo 27 maggio:

Et il est certain que ces veritez ne sont pas plus necessairement conjointes à son essence, que les autres creatures. Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Ie dis que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit & intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de *creauit* qu'à l'existence des choses) *illas disposuit & fecit*. Car c'est en Dieu une mesme chose de vouloir, d'entendre, & de creer, sans que l'vn precede l'autre, *ne quidem ratione*[1].

Anche in precedenza Descartes aveva argomentato a partire dall'unità, in Dio, di intelletto e volontà[2]. Quel che caratterizza peculiarmente la lettera del 27 maggio, però, non è tanto l'asserzione dell'indistinzione delle operazioni divine, quanto il modo in cui siffatta unità è intesa, ossia come assenza di una *qualsiasi* successione, anche razionale: volere, intendere e creare sono, in Dio, una cosa sola, senza che l'uno preceda l'altro *ne quidem ratione*.

Una prospettiva assai affine, per certi versi, a quella disegnata qui ritornerà pure nelle *Sextae Responsiones*, a giustificare l'indifferenza che, per opposizione al caso dell'uomo, costituisce la ragione formale della libertà divina:

Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo, quam in nobis. Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia quae facta sunt aut nunquam fient, quia nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omittendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset. Neque hic loquor de prioritate temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum[3].

Siamo nel 1641, come noto: a distanza di undici anni, dunque, si ritrova, in Descartes, la negazione, in Dio, di una distinzione razionale - o almeno, se ci si conforma alla lettera del testo, di una successione[4] - tra intelletto e volontà; negazione, anzi, qui enfatizzata dall'utilizzazione, su cui dovrò ritornare, del verbo *repugnare*.

La terminologia volontaristica delle *Sextae Responsiones*[5], all'origine di alcune interpretazioni seicentesche di Descartes, come quella di Leibniz[6], e che ritorna in non pochi fra gli interpreti contemporanei[7], non va infatti sovrastimata, come se al di sotto di essa potesse scorgersi un contrasto di contenuto con le posizioni del '30[8].

---

[1] *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630 (AT I 152, 23 - 153, 3)

[2] Cfr. *Descartes à Mersenne*, 6 mai 1630: "Et si les hommes entendoient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourroient iamais dire sans blaspheme, que la verité de quelque chose precede la connoissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'vn de vouloir & de connoistre; de forte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideò cognoscit, & ideo tantum talis res est vera*" (AT I 149, ll. 24-30)

[3] *Sextae Responsiones* (AT VII 431, 26 – 432, 9).

[4] In effetti, sia nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630, sia nelle *Sextae Responsiones*, Descartes si limitava ad affermare l'assenza di una successione – e non di una distinzione - razionale fra le operazioni divine, come notato subito, in polemica con Gilson, da M. DE WULF, *Séance du 19 Mars…*, pp. 222-223. La questione della successione aveva sempre avuto una sua autonomia da quella della distinzione ma, certamente, non aveva ricevuto la stessa attenzione. Nel 1640, C. TIPHANUS dando alle stampe, anonimo, un libro espressamente dedicato alla questione dell'*ordo*, poteva aprire la trattazione col seguente rilievo: "De ordine deque varijs *Prioris & Posterioris* generibus disputare aggredior, quòd haec materia pro dignitate, & necessitate à paucis hactenus animadversa, & pertractata sit; & quòd ex ejusmodi terminorum, quorum in scientijs usus est creberiimus, clara & distincta cognitione, plurimarum in Philosophia, & Theologia difficultatum plena & perfecta enodatio, dissolutioque potissimùm pendeat" (*De ordine…*, c. 1, § 1). Comunque, aveva intitolato espressamente un capitolo "En combien de façons une chose est dite premiere qu'une autre", S. DUPLEIX, *La logique…*, Livre XIII, c. 13 (pp. 145-146).

[5] Cfr. anche le righe immediatamente seguenti: *Sextae Responsiones*, AT VII 432, ll. 9-18.

[6] Che coinvolge anche la tesi dell'indistinzione delle facoltà: cfr. J.-M. GABAUDE, *Liberté et raison...*, III, p. 162.

[7] Cfr., fra gli altri, A. KOYRÉ, *Essai sur l'idée de Dieu…*, pp. 42-43; L. ROTH, *Spinoza, Descartes…*, p. 36; Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes…*, pp. 379 ss.; E. M. CURLEY, *Descartes against…*, pp. 38-39 (con identificazione in Montaigne di un antecedente storico della teoria cartesiana della creazione delle verità eterne); M. D. WILSON, *Descartes…*, p. 122 (contro Frankfurt). Cfr., in certa misura, anche M. OSLER, *Divine will...*, pp. 123-136 (Descartes è volontarista riguardo la potenza assoluta, intellettualista riguardo la potenza ordinata di Dio), M. MILES, *Insight and Inference...*, pp. 211-

Tra i due luoghi sono da segnalare, comunque, alcune effettive differenze teoriche. In primo luogo, mentre nel '41 Descartes si limita alla considerazione dell'intelletto e della volontà, ossia delle cosiddette operazioni *ad intra*, nel '30 egli faceva riferimento anche all'atto creativo (AT I 153, l. 2), includendo pertanto nell'ambito del suo discorso anche la dimensione delle operazioni *ad extra*[9]. In secondo luogo, se nella lettera a Mersenne Descartes parlava, genericamente, di una successione *ratione* (AT I 153, l. 3), nelle *Sextae Responsiones* egli chiamerà in causa, più dettagliatamente, una delle due specie in cui la nozione di *ratio*, secondo la tradizione scolastica, si articolava, e cioè quella *ratiocinata* (AT VII 432, l. 7), in contrapposizione a quella raziocinante[10].

Accettando, almeno provvisoriamente, che il discorso di Descartes, alla lettera relativo alla successione, riguardi anche la distinzione, il testo delle *Sextae Responsiones* evidenzia un ulteriore problema intepretativo: mentre, infatti, la lettera a Mersenne lascia aperta la possibilità che Descartes neghi, fra gli attributi divini, ogni distinzione di ragione, anche ragionante, il secondo testo, invece, nella misura in cui fa riferimento soltanto alla distinzione di ragione ragionata, sembra non escludere l'esistenza di una distinzione di ragione ragionante.

Su questo punto, i luoghi della prima parte dei *Principia Philosophiae* dedicati espressamente alla questione delle distinzioni non forniranno ulteriori esplicitazioni[11]; il commento che ad essi darà Descartes medesimo, nella lettera CDXVIII, sarà, però, dirimente. Qui, infatti, come si è visto, Descartes spiega come la distinzione di ragione sia da intendersi esclusivamente come ragionata, a motivo dell'impossibilità di ammettere distinzione alcuna senza fondamento reale (AT IV 349 26-30).

Se, dunque, si accetta, almeno in via provvisoria, l'interpretazione della negazione della successione nel senso di una negazione di distinzione, l'evidenza fornita dalla lettera CDXVIII, con l'eliminazione della distinzione di ragion ragionante, autorizza a concludere che la negazione, operata nelle *Sextae Responsiones*, di ogni successione di ragion ragionata fra gli attributi divini non equivalga affatto ad un'implicita ammissione, tra di essi, di una distinzione di ragione ragionante ma, invece, alla negazione di ogni tipo di distinzione; che è quel che gli interpreti, soprattutto Gilson e Gouhier, non hanno mancato di sottolineare[12].

Un grave problema interpretativo, però, sorge a questo punto, alla luce di un dato obiettivo offerto dai testi, ossia che Descartes, proprio mentre nega, in Dio, l'esistenza di un qualsiasi modo, asserisce sempre, tuttavia, l'esistenza di una pluralità di attributi: "Multa in Deo sunt attributa"[13].

Egli esemplificherà ogni volta tale pluralità con attributi tradizionali, come nella lettera CDXVIII: "Existentia autem, duratio, magnitudo, numerus, & universalia omnia, non mihi videntur esse modi propriè dicti, ut neque etiam in Deo iustitia, misericordia, &c"[14]. D'altro canto, Descartes medesimo registrava il comune consenso, fra i metafisici, nella descrizione degli attributi di Dio: "Est enim notatu valde dignum, quòd omnes Metaphysici in Dei attributis…describendis unanimiter consentiant"[15]; ed i cartesiani lo ripeteranno con lui[16].

Però, quel riferimento a giustizia e misericordia era particolarmente significativo, quanto al problema che qui interessa, perché Descartes non aveva esitato ad asserire una distinzione di ragione, fra di esse. Nelle

---

215 (il volontarismo di Descartes non è un irrazionalismo e non implica né il collasso della distinzione fra proposizioni contingenti e necessarie, né la priorità della volontà sull'intelletto) e L. ALANEN-S. KNUUTTILA, *The Foundations of modality*…, pp. 11-17 e p. 40 (quello di Descartes è un volontarismo costruttivista che nulla ha a che fare con l'irrazionalismo). Senza trascurare l'inflessione volontaristica dei testi del '41, sottolinea l'importanza di mantenere i luoghi in questione nel rispettivo contesto problematico S. LANDUCCI, *La teodicea*…, pp. 134-135.

[8] Nella misura, infatti, in cui è causa meramente regionale, la volontà è incapace di espletare la causalità totale richiesta dalla produzione delle verità eterne (J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche*…, p. 285; ma cfr. anche pp. 289-296 e pp. 60-61, nota 21). Contro il preteso volontarismo di Descartes si erano già espressi - seppur con differente intento, naturalmente - sia É. GILSON (*La liberté*…, pp. 138 ss.), sia J. LAPORTE (*La finalité*…, pp. 368-369; *Le rationalisme*…, pp. 283-285).

[9] Descartes, senza utilizzare la terminologia tradizionale –*ad intra*/ *ad extra* – accoglie comunque la tradizionale distinzione tra operazioni immanenti e transeunti: cfr., ad esempio, *Les Passions de l'âme*, I, § 18 (AT XI 342, l. 25 - 343, l. 8). Però, fra le varie accuse che poi gli furono mosse, ci fù anche quella di avere escluso da Dio (oltre che dalla mente umana) ogni azione transeunte, aprendo così allo spinozismo: cfr. J. REGIUS, *Cartesius verus Spinozismi*…, p. 65. La distinzione fra operazioni *ad intra* ed operazioni *ad extra*, nella terminologia tradizionale, fu poi recepita nel cartesianismo olandese, essenziale com'era, fra l'altro, per la trattazione del problema dell'onnipresenza. Cfr., ad esempio, J. DE RAEI, *Clavis Philosophiae naturalis*…, Opusc. de Loco, I: "Res incorporeae, ut Deus & Angeli & Anima, qua homines sumus, in se ipsis & apud se tantum, atque adeo revera nullibi sunt, si intrinsecam earum naturam atque immanentes actus spectemus, ut in nobis intelligere & velle sunt: cujusmodi actus in Deo Theologi operationes ad intra vocant" (p. 686; cito dall'edizione del '77; l'edizione del '54 non contiene quest'opuscolo).

[10] Cfr. J.-R. ARMOGATHE, *La Correspondance de Descartes*…, p. 20.

[11] Cfr. *Principia Philosophiae*, I, §§ 60-62 (AT VIII-1, 28, l. 18 – 30, l. 25).

[12] Cfr. E. GILSON, *La liberté* …, cit., p. 74; H. GOUHIER, *La pensée métaphysique*..., cit., p. 229.

[13] *Notae in programma quoddam*: "Multa in Deo sunt attributa, non autem modi" (AT VIII-2, 348, l. 24). Cfr., inoltre, *Principia Philosophiae*, I, § 56 (AT VIII-1, ll. 25-27).

[14] *Descartes à* *** (AT IV 349, ll. 9-11).

[15] *Secundae Responsiones* (AT VII 138, ll. 2-6).

[16] Cfr. A. LE GRAND, *Institutio Philosophiae*…, Pars II, a. 1, n. 2 (p. 84).

Primae Responsiones, Descartes aveva fornito una caratterizzazione della distinzione modale assai simile a quella che sarà, poi, nei *Principia*, quella della distinzione di ragione; donde il riconoscimento, nell'opera del '44, di aver assimilato, nelle risposte a Caterus, distinzione modale e distinzione di ragione (AT VIII-1 30, ll. 19-22); un'assimilazione in cui, come si è visto, era la distinzione formale ad essere schiacciata sulla distinzione di ragione. Ora, appunto in termini affini a quelli entro cui i *Principia* inquadreranno la *distinctio rationis*, le *Primae Responsiones* caratterizzavano il rapporto fra giustizia e misericordia: non pensabili in modo chiaro e distinto l'una senza l'altra e senza il soggetto cui pertengono (AT VII 121, ll. 4-6); e così tratteranno la giustizia anche le *Sextae Responsiones*, considerandone i rapporti con l'immensità[17]. Si avrà, poi, dopo i *Principia*, la lettera CDXVIII, in cui appunto l'elenco degli *attributa*, fra cui quelli, propri a Dio, di giustizia e misericordia è propedeutico all'asserzione di una distinzione, fra di essi, di *ratio ratiocinata* (AT IV 349, l. 26). Infine, con Burman, Descartes ammetterà una *distinctio mentalis* fra Dio ed i suoi decreti[18].

Non, dunque, semplicemente, l'asserzione di una pluralità di attributi, in Dio, ma anche il riconoscimento di una loro distinzione di ragione è attestato dal *corpus* cartesiano.

Nasce, allora, il problema di conciliare siffatto riconoscimento con le tesi della lettera a Mersenne del 27 maggio 1630 e delle *Sextae Responsiones*, che sembrano andare, invece, nella direzione della negazione, in Dio, di ogni distinzione, anche razionale, in Dio.

Vero è che un'esegèsi letterale di questi due testi consentirebbe di sciogliere la contraddizione evidenziando come quel che essi negano, sul piano della *ratio ratiocinata*, non sia una distinzione, ma una successione fra gli attributi divini; questa fu l'interpretazione avanzata, contro Gilson, da De Wulf e Laporte[19], i quali giungevano, dunque, a sostenere la coesistenza, nel pensiero cartesiano, della negazione della successione (di ragione) con la tesi della distinzione (di ragione) fra gli attributi divini.

A mio avviso, comunque, solo collegando le affermazioni contenute nella lettera del 27 maggio 1630 e delle *Sextae Responsiones* alla tesi dell'idea chiara e distinta di Dio è possibile individuare una soluzione al problema. In questo senso ritengo decisivo l'intervento successivo di Gouhier dove, tuttavia, era elusa proprio la questione di come un'interpretazione del *ne quidem ratione* in termini di indistinzione potesse conciliarsi con l'istanza della pluralità; questione ineludibile, la cui risoluzione richiede, però, un ulteriore allargamento del quadro problematico, sia quanto al panoramica storico, sia quanto all'analisi del *corpus* cartesiano, a partire dalla teoria della *distinctio rationis*.

§ 2. Le condizioni della distinzione di ragion ragionata e la sua applicazione teologica

C'è un punto su cui Descartes è perfettamente concorde, con Suárez, a proposito della distinzione di ragion ragionata: l'idea che essa abbia a che fare con dei concetti confusi.

Segno della distinzione di ragione, sostiene infatti Descartes nel § 62 della prima parte dei *Principia*, è l'impossibilità di poter formare un'idea chiara e distinta di ciò che si è così separato (ossia, della sostanza separata dall'attributo, o dell'attributo separato dalla sostanza o da un altro attributo):

> *Distinctio rationis*…agnoscitur ex eo, quòd non possimus ideam claram & distinctam istius substantiae ideam formare, si ab eâ illud attributum excludamus; vel non possimus unius ex ejusmodi attributis ideam clarè percipere, si illud ab alio separemus[20].

Caratterizzando la distinzione di ragione nei termini di una conoscenza astrattiva e non chiara e distinta[21], Descartes si poneva, ancora una volta, sulla linea di Suárez.

Questi, nelle *Metaphysicae Disputationes*, aveva sostenuto, come si è veduto, che la distinzione di ragione riguarda concetti inadeguati di una medesima *res* e non vale che per un intelletto che, come quello dell'uomo, concepisce in modo imperfetto, astratto, confuso ed inadeguato tutto ciò che è in quella *res*:

---

[17] *Sextae Responsiones*: "Et longe maiorem distinctionem esse videbam inter ea, quae, quamvis de utroque attente cogitarem, nihilominus distincta apparebant, qualia sunt mens & corpus, quàm inter ea, quorum quidem unum possumus intelligere non cogitantes de alio, sed quorum tamen unum non videmus absque alio esse posse, cùm de utroque cogitamus. Ut sane immensitas Dei potest intelligi, quamvis ad ejus justitiam non attendatur; sed plane repugnat ut, ad utramque attendentes, ipsum immensum & tamen non justum esse putemus" (AT VII 443, ll. 13-23).

[18] *Descartes et Burman*, 16 avril 1648 (AT V 166).

[19] Su cui cfr., *infra*, "Premessa".

[20] *Principia Philosophiae*, I, 52 (AT VIII-1 30 l. 1; ll. 1; risp., 10-14). Si ha qui un'accezione di *exclusio* ben differente da quella utilizzata nella lettera a Mesland, dove essa si oppone all'astrazione (*Descartes à Mesland*, 2 mai 1644, ll. 7-20). Qui, l'*exclusio*, sembra piuttosto essere analoga all'*abstractio*, come almeno due argomenti provano: in primo luogo, il fatto che, nel paragrafo successivo, Descartes qualifichi come un'*abstractio*, appunto, la considerazione della sostanza senza l'attributo (*Principia Philosophiae*, I, 63, AT VIII-1 31, 6); in secondo luogo, il fatto che, se l'*exclusio* fosse da intendersi alla lettera, allora la separazione della sostanza dall'attributo non sarebbe, semplicemente, oscura e confusa, bensì contraddittoria.

[21] In Descartes non si dà, dunque, sovrapposizione fra *distinctè* e *distinctio*, come rileva F. A. MESCHINI, *Materiali per un'analisi*…, p. 600, nota 48 di pp. 599-600.

Posterior distinctio [*sc.* distinctio rationis ratiocinatae] fit per conceptus inadaequatos ejusdem rei; nam, licet per utrumque eadem res concipiatur, per neutrum tamen exacte concipitur totum id, quod est in re, neque exhauritur tota quidditas, et ratio objectiva ejus.

Ex dictis intelligitur, distinctionem rationis propriam et intrinsecam, de qua loquimur, proprie et per se non esse, nisi medio intellectu concipiente res imperfecte, abstracte, confuse, vel inadaequate[22].

Da questo punto di vista, dunque, la convergenza di Descartes con Suárez è indubbia; va sottolineato, però, come una tale caratterizzazione della *distinctio rationis*, secondo cui essa ha a che fare per definizione con concetti inadeguati, non aveva alcunché di specificamente suáreziano.

Questo, ad esempio, è un punto che accomuna a Suárez lo stesso Vázquez. Questi, nel medesimo luogo in cui aveva respinto la nozione di distinzione di ragion ragionante, individuava nell'assenza di un concetto proprio e distinto (*proprius & distinctus conceptus*) della *res* distinta uno dei due fondamenti (l'altro è la relazione a ciò che è distinto realmente) della distinzione di ragion ragionata:

Ex dictis, infertur, in omni distinctione rationis duplex est fundamentum, ut intellectus noster distinguat in rebus: alterum est, quia res non concipiunt proprio, & distincto conceptu sicuti sunt: alterum, quia eas intelligimus relatè ad aliqua distincta realiter[23].

L'esistenza di un tale accordo diviene ancora più evidente quando si passi dal piano della teoria generale delle distinzioni alla sua applicazione teologica in relazione al problema della conoscenza e dei nomi di Dio.

Quel che accomunava i sostenitori della distinzione di ragione fra gli attributi divini non era solo la tesi di fondo, ma anche il suo presupposto teorico: gli attributi di Dio possono essere distinti razionalmente perché dell'essenza divina non si ha un concetto chiaro e distinto.

Così, Suárez dirà che noi distinguiamo, in Dio, giustizia e misericordia perché non concepiamo la semplicità divina *prout est in se*:

Sic distinguimus in Deo justitiam a misericordia, quia non concipimus simplicissimam virtutem Dei, prout est in se et secundum totam vim suam, sed eam conceptibus partimur in ordine ad diversos effectos, quorum est principium illa eminens virtus, vel per proportionem ad diversas virtutes, quas in homine invenimus distinctas, et eminentissimo modo, reperiuntur unitae in simplicissima virtute Dei[24].

Così, Vázquez dirà che la molteplicità delle perfezioni che attribuiamo coi nostri nomi a Dio proviene dalla debolezza del nostro intelletto, che conosce Dio *per aenigma*, tanto che, allorché vedremo Dio in se stesso, non vi distingueremo alcun attriubuto, esattamente come i beati:

In eius verbis observandum est primò, hanc nostram opinionem confirmari, cùm ait, multitudinem illam perfectionum quam variis vocibus de Deo significamus provenire ex infirmitate nostri intellectus adhuc cognoscentis per aenigma: eam verò multitudinem non mansuram in nostro intellectu, cùm Deum videbimus sicuti est: quod sanè si in nobis verum est, de ipso Deo, qui perfectissimè seipsum intuetur sicut est, multò magis est aasserendum: quare nec Deus, nec beatus plura in Deo attributa distinguent [25].

Vázquez si riferisce - "in eius verbis" - a san Bernardo; comunque, l'idea che la molteplicità dei nomi divini sia causata dalla deficienza dell'intelletto umano, incapace di attingere l'essenza divina in se stessa, era anche la tesi di Tommaso d'Aquino, particolarmente chiara nell'articolo settimo della questione del *De Potentia*[26], cui Vázquez si richiama[27]; un luogo del resto citatissimo, all'epoca, da tutti coloro che a questa opinione vorranno conformarsi[28].

Da questa assunzione discende che l'intelletto divino e quello dei beati non distinguono gli attributi divini (ancorché possano conoscerli come distinti da noi); una posizione, largamente diffusa, che si ritrova tanto in Vázquez[29], appunto, cui si richiamerà Tanner[30] - seguito, al solito, da Wiggers[31]-, quanto in Suárez[32].

---

[22] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. VII, sect. 1, n. 5 (*Opera Omnia* XXV, p. 251 col. 2); risp., n. 8 (p. 252 coll. 1-2).

[23] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*..., I, q. 28, a. 2, disp. 117, cap. 3 (II, p. 60 col. 2).

[24] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. VII, sect. I, n. 5 (*Opera Omnia* XXV, p. 251 col. 2).

[25] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum*..., I, q. 28, a. 2, disp. 118, cap. 2 (II, p. 62 coll. 1-2).

[26] THOMAS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 6, c.: "Diversitas ergo vel multiplicitas nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines eius deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes" (*Quaestiones disputatae*; II, p. 202 col. 1).

[27] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*..., I, q. 28, a. 2, disp. 118, cap. 2 (II, pp. 62 col. 2 - 63 col. 1).

[28] Cfr., solo come esempio, F. CUMEL, *In Primam D. Thomae Partem Commentaria*..., q. 13, a. 4 (p. 244 col. 1); M. BECANUS, *Summa Theologiae Scolasticae*..., Tract. I, c. 1, q. 4, n. 2 (p. 25); A. TANNER, *Universa Theologia*..., Disp. II, q. 2, dubium 4 (p. 205).

[29] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*..., I, q. 28, a. 2, disp. 118, cap. 2: "Mihi multò probabilior videtur opinio quae affirmat, non solùm divina attributa inter se, aut ab essentia nullo modo posse distingui per

In questo senso, Vázquez poteva dire che, nello stato di visione beatifica, Dio verrebbe nominato con un solo nome:

Sequitur, Beatos cùm videant Deum sicuti est simplicissimo conceptu trinum in personis, & unum in essentia; posse etiam, uno nomine simplicissimo sibi invicem exprimere quidquid est in Deo: ac proinde omnia nomina dicta de Deo, ipsis Beatis esse (ut aiunt) synonima[33].

Si trattava della tesi avanzata da Tommaso d'Aquino nel commento alle *Sentenze*[34], in un altro luogo spesso richiamato all'epoca[35].

La connessione fra l'imperfezione della conoscenza umana e la distinzione (razionale) fra gli attributi sarà ancora sottolineata da Lessius: ogni pluralità, non solo reale, bensì anche formale, è esclusa da Dio, che è *una eminentissime simplex unitas seu forma*[36]; una tale unità, però, è del tutto compatibile la distinzione concettuale[37]. Tale pluralità, infatti, deriva dall'*imbecillitas* della nostra mente, capace di cogliere l'essenza divina non secondo il suo *modus essendi*, ma solo *per analogiam* alle cose create, dunque attraverso delle distinzioni:

Id non provenit ex eo quod inter illa sit aliqua in re distintio vel diversitas; sed ex mentis nostrae imbecillitate, quae divina concipere non potest, prout in seipsis et in sua celsitudine existunt, seu secundum altissimum modum et simplicitatem, quam ex parte rei habent, sed solum ex analogia ad res creatas, quatenus per eas aliquo modo repraesentari et adumbrari possunt. In rebus autem creatis, essentia distinguitur a suis perfectionibus quibus ornatur; et ipsae perfectiones inter se distinctae sunt. Hinc fit ut essentia divina concipiatur a nobis tanquam distincta a sapientia, bonitate, justitia, misericordia, ceterisque attributis: et haec ipsa attributa concipiuntur tamquam distincta inter se: cum tamen ibi nulla sit distinctio aut varietas, sed summa simplicitas[38].

Così, osserva Lessius, le perfezioni divine non hanno, in se stesse, e cioè in Dio, il medesimo *modus essendi* rappresentato dai nostri concetti[39].

La connessione fra l'impossibilità di un concetto adeguato dell'essenza divina, da ricondurre all'eccellenza ontologica di questa essenza e, insieme, alla deficienza dell'intelletto umano, è affermata pure da Ruiz de Montoya. In Ruiz, la distinzione di ragione non è solo compatibile con l'eccellenza della semplicità divina, ma è anche un segno della sua perfezione:

Distinctio rationis ratiocinatae clariùs ostendit excellentiam divinam simplicitatis, quae perfectionem omnem complectitur absque ulla reali multiplicitate. Nam ex hac excellentia provenit impossibilitas exhaurienda totam intelligibilitatem divinae perfectionis per unum, aut alterum conceptum; proptereaque requiri plures, ut melius penetretur[40].

---

intellectum Dei, aut hominis videntis Deum, vel comparatione cum creaturis realiter distinctis, vel alia ratione; verùm etiam nullam rem creatam ea parte quae natura sua simplex est, distingui posse per intellectum cognoscentem ipsam sicuti est, intuitivo (ut aiunt) conceptu, & proprio" (II, p. 62 col. 1).

[30] A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica*..., Disp. II, q. 2, dub. 4: "Intellectus Dei, & beatorum, non distinguit attributa, & perfectiones divinas, licet eas, ut à nobis distincta cognoscit" (p. 205).

[31] J. WIGGERS, *In Primam Partem*..., q. 3, dub. 3: "Intellectus divinus, & intellectus beatorum, non distinguunt attributa & perfectiones divinas: cognoscunt tamen eas ut à nobis distincta" (p. 35 col. 1).

[32] F. SUAREZ, *Tractatus de divina substantia*..., Lib. I, c. 13, n. 6: "Deus cognoscit se, sicuti est et ideo sicut in se non habet distinctionem, ita neque fingit illam, neque illam censetur resultare ex cognitione Dei, quatenus se ipsum cognoscit" (p. 40 col. 1); *Ibid.*, n. 7: "Nihilominus tamen negari non potest, quin Deus cognoscat entia rationis et distinctionem rationis, quatenus haec ab homine fingi vel excogitari possunt" (*Opera Omnia* I, p. 40 col. 1).

[33] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum* ..., I, q. 28, a. 2, disp. 118, cap. 4 (II, p. 65 col. 2).

[34] THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Libros Sententiarum*..., Lib. I, dist. 2, quaest. 1, art. 3: "Si autem intellectus noster Deum per seipsum videret, illi rei posset imponere nomen unum, quod erit in patria; et ideo dicitur Zach., ult., 9: *In die illa erit Dominus unus*, et *nomen ejus unum*" (I, p. 70).

[35] Cfr., ad esempio, J. WIGGERS, *In Primam Partem*..., q. 3, dub. 3 (p. 35 col. 2).

[36] L. LESSIUS, *De Perfectionibus*..., Lib. II, c. 1, n. 6 (p. 6).

[37] *Ibid.*, n. 9: "Nec obstat quod divina essentia et attributa, ut a nobis concipiuntur, nostrisque conceptibus objiciuntur, ratione formali distingui videantur; id enim ipsorum simplicitati et perfectissimae unitati minime officit" (p. 9).

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*: "Ex quibus patet, etsi illae perfectiones, quae a nobis ut distinctae et limitatae concipiuntur, vere sint in Deo, in ipso tamen non esse ullo modo ex parte rei distinctas actu, aut limitatas in ratione entis, nec habere illum modum essendi in Deo, quo nostris conceptibus objiciuntur: nec etiam esse similes ullo modo ut sunt in Deo, et ut a nobis concipiuntur; ac proinde ex conceptum distinctione non posse inferri distinctionem objectorum ex parte rei".

[40] D. RUIZ DE MONTOYA, *Commentaria Ac Disputationes De Scientia*..., Disp. VII, sect. 6 (p. 72 col. 2). Cfr. D. RUIZ DE MONTOYA, *Commentaria ac Disputationes De Trinitate*..., Disp. XII, sect. 2: "Distinctio rationis ratiocinatae manifestè manifestat excellentiam divinae simplicitatis, quae perfectionem omnem complectitur absque ulla reali multiplicitate. Unde provenit impossibilitatis exhauriendi totam eius intelligibilitatem per unum aut alterum conceptum, sed opus esse quam plurimis conceptibus, ut melius penetretur" (p. 114 col. 2).

Naturalmente, secondo questa prospettiva, la distinzione di ragione, deriva sì, sempre, dall'imperfezione dall'intelletto, ma anche, insieme, dalla perfezione dell'essenza divina. Tommaso aveva, infatti, chiarito che la pluralità dei nomi divini proviene dall'eccedenza di Dio rispetto all'intelletto umano, la quale si spiega non solo *ex parte intellectus nostri*, ma anche *ex parte ipsius Dei*. La perfezione di Dio, infatti, supera ogni concezione del nostro intelletto:

Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur[41].

Capreolo riassumerà con efficacia la tesi Tommaso. La causa della pluralità dei nomi e dei concetti con cui esprimiamo e pensiamo Dio è da ricondurre da un lato alla pienezza della perfezione divina, dall'altro alla limitazione del nostro intelletto:

Istarum rationum pluralitatis causa est Dei plena perfectio, et nostri intellectus limitatio[42].

La medesima tesi passerà intatta, in età moderna, nel commento di Bañes alla *Summa*:

Unde D. Thomas ubi supra ait, quod diversitas conceptuum circa divina attributa provenit partim ex imbecillitate nostri intellectus, partim ex eminentia divinae essentiae superantis totam vim nostri intellectus[43].

Proprio nell'eminenza dell'essenza divina i tomisti individuavano il fondamento tale da rendere *ratiocinata* la distinzione di ragione fra gli attributi, nonostante essa derivasse dall'imperfezione dell'intelletto, di per sé capace di spiegare solo una distinzione di ragion ragionante:

Nos distinctos conceptus formamus de divinis perfectionibus quae distinctio habet fundamento in re eminentissima, quam non possumus unico conceptu cognoscere, ergo talis distinctio non solum est rationis ratiocinantis, sed etiam rationis ratiocinatae[44].

Come dirà Wiggers, l'intelletto umano è imperfetto, sì, ma a fronte dell'infinità perfezione di Dio, che è il fondamento obiettivo che causa la pluralità concettuale e, insieme, determina come *ratiocinata* la distinzione di ragione[45].

La distinzione fra gli attributi di Dio, osserverà un discepolo di Suárez, Arrubal, "vocatur rationis ratiocinatae, quia "nascitur ex natura obiecti *supposita nostra imperfectione*"[46].

Allorché l'intelletto conoscente è finito, se il suo oggetto è infinito, questo verrà conosciuto attraverso non un unico concetto, bensì una pluralità di concetti o, in altri termini, in modo inadeguato.

Una tale prospettiva Descartes vedrà disegnata da Caterus, nel corso della sua discussione sulla causa della realtà obiettiva delle idee. Per Caterus, che una data idea abbia una certa realtà obiettiva invece di un'altra non richiede causa alcuna[47] ma, qualora di tale realtà una causa voglia essere comunque individuata, essa non può essere ricondotta che alla debolezza dell'intelletto umano che, non infinito, non può conoscere se non attraverso una pluralità di concetti:

---

[41] S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super Libros Sententiarum*..., Lib. I, dist. 2, q. 1, a. 3 (I, p. 70).

[42] J. CAPREOLUS, *Defensiones Theologiae*..., Lib. I, dist. 8, q. 4, a. 1 (I, p. 375 col. 1). Cfr. anche P. SONCINAS, *Etomes Quaestionum*... Lib. I, dist. 8, q. 4: "Distinctio attributorum consurgit ex illimitatione divinae perfectionis & limitatione intellectus nostri" (p. 99 col. 1).

[43] D. BAÑES, *Scholastica Commentaria*..., q. 28, a. 2 (I, p. 773).

[44] *Ibid.*

[45] Cfr., ad esempio, ancora J. WIGGERS, *In Primam Partem*..., q. 3, dub. 2: "Licet res omninò simplex ex se praecisè non postulet sic imperfectè & inadaequatè cognosci, tamen ob suam perfectionem ab intellectu imperfecto aliter non potest concipi; ac proindè ex se & ratione suae perfectionis obiectivae, sufficit & apta est terminare plures conceptus simplices, non synonimos; nec tantùm secundum aliquam rationem secundae intentionis quasi exstrinsecùs affictam, sed secundùm primam intentionem significati. Et hoc ipsum est habere fundamentum distinctionis, per rationem quasi complendae, sive distingui ratione cum fundamento in re, & ratione ratiocinata" (pp. 33 col. 2 - 34 col. 1).

[46] P. de ARRUBAL, *Commentariorum ac Disputationum*..., Disp. X, c. 13 (p. 87 col. 2, corsivo mio).

[47] *Primae Responsiones*: "Illud universim dico de ideis omnibus, quod D. Cartesius aliàs de triangulo...Est nempe aeterna veritas, quae causam non postulat" (AT VII 93, ll. 8-10; risp., l. 14).

Si tamen mordicus rationem exigis, imperfectio est intellectûs nostri, qui infinitus non est: cùm enim universum quod est simul & semel uno complexu non comprehendat, bonum omne dividit & partitur; atque ita, quod totum parturire non potest, sensim concipi, aut, ut etiam ajunt, inadaequate[48].

§ 3. L'idea chiara e distinta di Dio e la negazione della distinzione di ragione

Ora, ritengo che sia proprio all'interno di questo contesto teologico che vada inquadrata la posizione di Descartes a proposito degli attributi divini, quale emerge evidentemente nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630 e nelle *Sextae Responsiones*.

Propongo, allora, la seguente ipotesi ermeneutica: Descartes accoglierebbe il principio, comunemente accettato dagli assertori della distinzione di ragion ragionata fra gli attributi di Dio per cui, alla base di questa, sia l'imperfezione della conoscenza umana; da questo stesso principio, tuttavia, sulla base del riconoscimento, centrale nelle *Meditationes*, della possibilità di un'idea chiara e distinta di Dio, egli avrebbe posto le condizioni per affermare quanto quegli autori avevano esplicitamente negato, ossia l'indistinzione razionale tra gli attributi di Dio.

Una tale ipotesi, è chiaro, ha il punto debole di mettere insieme testi molto distanti cronologicamente; nello specifico, poi, il problema è acuito dall'assenza di evidenza testuale sufficiente per decidere se, già nel '30, Descartes avesse acquisito la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio. In realtà, però, proprio nella lettera del 15 aprile dello stesso anno, Descartes confessava a Mersenne di aver trovato un modo per dimostrare le proposizioni della metafisica in modo più evidente di quelle matematiche[49]; affermazione assai vicina, ancorché non perfettamente coincidente, né equipollente, con quella che sarà, poi, la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio.

D'altro canto, un dato è indubbio: e cioè che, dal '41 in poi, sarà Descartes medesimo a mettere in stretta connessione la tesi dell'unità divina con quella dell'idea chiara e distinta di Dio.

La connessione tra la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio e l'affermazione di un'assoluta semplicità divina è operante in un noto passo delle *Secundae Responsiones*, dove Descartes risponde all'obiezione[50] per cui l'idea di Dio potrebbe essere formata attraverso un processo di addizione di un grado di perfezione all'altro, sino all'infinito:

Fateor enim ultro et libenter ideam quam habemus, exempli gratia, intellectus divini, non differre ab illa quam habemus nostri intellectus, nisi tantum ut idea numeri infiniti differt ab idea quaternarii aut binarii; atque idem esse de singulis Dei attributis, quorum aliquod in nobis vestigium agnoscimus. Sed praeterea in Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quae nullum plane exemplum habet, sed est, ut ante dixi, *tanquam nota artificis operi suo impressa*, ratione cujus agnoscimus nihil eorum quae particulatim, ut in nobis ea percipimus, ita etiam in Deo propter defectum intellectus nostri consideramus, univoce illi et nobis convenire[51].

Soltanto l'idea dei singoli attributi di Dio può, così, essere formata *a posteriori*. Descartes non ha mai negato la possibilità di accedere alla conoscenza di Dio a partire dal mondo finito[52], ma sempre per rilevare l'insufficienza di un tale approccio[53]. In questo luogo specifico delle *Secundae Responsiones*, le procedure ampliative trovano il proprio limite nella necessità, cui sono strutturalmente vincolate, di decomporre in una serie di attributi (*singula attributa*) ciò che costituisce, invece, un'assoluta immensità, semplicità ed unità (*absoluta immensitas, simplicitas, unitas*).

Ma, ancora, questa assoluta unità degli attributi divini, che garantisce l'abbandono dell'univocità[54], è pienamente accessibile, all'uomo, una volta abbandonata la pretesa di ascendere a Dio attraverso l'esperienza

---

[48] *Primae Responsiones* (AT VII 93, ll. 16-21).

[49] *Descartes à Mersenne*, 15 avril 1630 (AT I 144, ll. 14-17).

[50] *Secundae Objectiones* (AT VII 123, ll. 10-19).

[51] *Secundae Responsiones* (AT VII 137 9-22).

[52] Fra i vari luoghi cfr., quanto alla conoscenza per negazione, *Quintae Responsiones* (AT VII 368, ll. 16-20) e *Principia Philosophiae*, I, § 18 (AT VIII-1 11, ll. 23-30); quanto alla conoscenza per ampliamento, *Tertiae Responsiones* (AT VII 188, ll. 16-20) e *Descartes à Regius*, 24 mai 1640 (AT III 64, ll. 10-12). Si tratta, peraltro, di passi non del tutto omogenei, come sottolineato da A. DEL PRETE, *Universo infinito*…, p. 238.

[53] Come evidenziato, di recente, anche da M. WILSON, *Can I Be the Cause of My Idea of the World (Descartes on the Infinite and Infinite)*, ora in Idem, *Ideas and Mechanism*..., p. 119. Cfr., per la via negativa, *Meditatio III* (AT VII 45, l. 23 – 46, l. 4), *Descartes à Hyperaspistes*, août 1641 (AT III, 426, l. 27 –427, l. 20) e, riguardo alla conoscenza per ampliamento, *Descartes à Regius*, 24 mai 1640 (AT III 64, ll. 12-20), *Descartes à Hyperaspistes*, août 1641 (AT III 427, l. 21 – 428, l. 428), *Notae in programa quoddam* (AT VIII-2, 35927 – 361, l. 10).

[54] Da ultimo, lo ha messo in luce, come noto, J.-L. MARION, *Sur la théologie*…, cit., pp. 70 ss. Aveva invece sostenuto che l'unità divina, così tanto enfatizzata da Descartes, non fosse altro che una "simplicitè univoque" J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*…, p. 230; mentre, avvicinando in qualche modo la posizione di Descartes all'analogia

e, di contro, rivolta la propria attenzione all'idea di lui che è innata in noi e della quale le *Meditationes* hanno teorizzato la possibilità di una conoscenza chiara e distinta[55].

Così, se si interpreta, almeno provvisoriamente, questa *absoluta unitas omnia alia attributa complectens* nel senso di quell'indistinzione razionale evocata da Descartes nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630 e nelle *Sextae Responsiones*, diviene lecito non solo estendere l'indistinzione dal piano delle operazioni alla totalità degli attributi divini[56], ma anche confermare l'ipotesi che è nella dottrina dell'idea chiara e distinta di Dio che si situano le condizioni di possibilità per l'affermazione dell'indistinzione stessa.

Del resto, sarà Descartes in persona, nella lettera a Denis Mesland del 2 maggio 1644, a scrivere che è proprio l'idea che noi abbiamo di Dio ad obbligarci a concepire come indistinti intelletto e volontà:

> Nous ne [...] deuons point [...] conceuoir aucune preferance ou priorité entre son entendement & sa volonté; car l'idée que nous auons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en luy qu'vne seule action, tout simple & toute pure[57].

Si potrebbe, ulteriormente, obiettare che, qui, il discorso di Descartes sia, ancora, relativo solo alla successione, e non alla distinzione. In effetti, Descartes invita a non *concepire* alcuna priorità fra intelletto e volontà, in Dio; in questo senso, il suo discorso sembra ripetere quello svolto nella lettera a Mersenne del 6 maggio 1630 e nelle *Sextae Responsiones*, in cui la negazione di una successione fra le operazioni divini vale non, semplicemente, sul piano reale, bensì anche su quello concettuale[58]. Codesta negazione, però, nella sua

---

tradizionale, J. LAPORTE aveva parlato della libertà divina come *modèle* di quella umana (*La liberté…*, p. 143; *Le rationalisme…*, p. 285). Contro entrambi polemizzò H. GOUHIER, *La pensée métaphysique…*, p. 221, nota 65; p. 226, nota 87, per il quale l'abbandono cartesiano dell'analogia (che egli già rilevava in *La pensée religieuse…*, pp. 278-279), lungi dallo sfociare nell'univocità, si concreterebbe nella direzione piuttosto equivocista dell'*inversion métaphysique* (su cui cfr. pp. 221-232); alla tesi dell'inversione metafisica si richiama anche G. CRAPULLI, *Introduzione a Descartes…*, pp. 138 ss. Invece, aveva proposto una sintesi fra le interpretazioni di Gouhier e Laporte A. DEL NOCE, *Riforma cattolica…*, pp. 347-350, mostrando come l'inversione metafisica non fosse condizione sufficiente per uscire dall'univocità perché, nella misura in cui è un antropomorfismo a rovescio (l'uomo attribuisce a Dio tutte le perfezioni di cui è mancante: cfr. H. GOUHIER, *La pensée metaphysique…*, cit., pp. 198-199 e, ora, A. BAIER, *The Idea…*, pp. 370-374), essa si riduce ad un'equivocità all'interno dell'univocità, se non è preventivamente inscritta in una teoria dell'analogia; un'analogia, però, che sia intesa non matematicamente (al modo che aveva attribuito a Descartes J. MARITAIN, *Le songe de Descartes…*, pp. 226-231), bensì qualitativamente, ed in cui sia l'idea della libertà umana a costituire il modello della libertà divina, e non viceversa (come preteso invece da Laporte). Successivamente, anche M. GRENE, *Descartes…*, ha osservato che forse, la nozione di inversione metafisica reintroduce l'analogia (pp. 106-107). Recentemente, J.-M. GABAUDE, *Exemple cartésien...*, ha attribuito a Descartes una *analogie normative*, contrapposta alla tradizionale analogia dell'essere (I, p. 569). Sul problema ritornerò nella nella "Conclusione" del presente lavoro (cfr. *infra*).

[55] Più o meno l'esatto contrario aveva sostenuto J. MARITAIN, *Le songe de Descartes…*, pp. 231-234, per il quale è appunto la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio a vincolare all'univocità la teologia naturale di Descartes. Proprio contro Maritain metteva in luce il legame tra la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio e l'indistinzione degli attributi divini H. GOUHIER (*La pensée métaphysique...*, p. 220 e, più in particolare, pp. 226-231), che dà, tuttavia, l'impressione di ricondurre anche l'analogia matematica alla chiarezza e distinzione dell'idea di Dio (p. 217). Recentemente, invece, J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil…*, ha fatto corrispondere i due piani del discorso cartesiano su Dio, quello relativo agli attributi di cui c'è esemplificazione nel finito e quello relativo all'*absoluta unitas*, alla dicotomia fra *concipere* ed *intelligere* (p. 117).

[56] D'altro canto, all'interno delle categorie della teologia di san Tommaso, una tale generalizzazione non potrebbe che imporsi *a fortiori*, dal momento che è proprio tra intelletto e volontà, in primo luogo, e tra queste considerate nel loro complesso ed atto creativo, in secondo luogo, che la distinzione di ragione raggiunge la sua maggiore ampiezza. In Tommaso, infatti: 1) L'opposizione tra intelletto e volontà è tanto radicale che essi formano fra loro una *circulatio* "Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principio intelligendi" (THOMAS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 9, a. 9, c.; in *Quaestiones disputatae*; II, p. 249 col. 1). In effetti, la volontà è caratterizzata da una sorta di dinamicità che la avvicina agli attributi metaforici di Dio: "Voluntas magis appropinquat ad illa quae metaphorice dicuntur de Deo, quam potentia vel scientia" (Idem, *De Veritate*, q. 23, a. 3, ad 1um; in *Quaestiones disputatae*; I, p. 420 col. 1); 2) L'opposizione tra operazioni immanenti ed atto creativo è ancora più forte poiché, mentre le prime sono inseparabili dall'essenza di Dio, al secondo è addirittura attribuibile, ancorché solo razionalmente, la categoria della relazione (*Summa Theologiae*, I, q. 41, a. 3, ad 1um; *De Potentia*, q. 3, a. 3, c. e ad 2um); ed è così che il suo principio, la potenza attiva (non generativa), "recipit quemdam modum infinitatis quem essentia non habet" (Idem, *De Potentia*, q. 1, a. 2, c; *Quaestiones disputatae*; II, p. 11 col. 2.).

[57] *Descartes a Mesland*, 2 mai 1644 (AT IV 119, ll. 6-9). *Descartes a Mesland*, 2 mai 1644 (AT IV 119, ll. 6-9).

[58] Per questo, il passo è stato spesso addotto come luogo parallelo di quelli che affermano l'assenza di una successione razionale tra gli attributi divini: cfr., É. GILSON, *La liberté …*, p. 33; H. GOUHIER, *La pensée métaphysique…*, p. 239. Seguiva, nella medesima lettera a Mesland, immediatamente sotto, il richiamo all'autorità delle *Confessiones* di S. Agostino, a giustificare la tesi dell'unità degli attributi divini (ll. 12-14); ma, come notato ancora da H. GOUHIER, l'operazione di Descartes andava a tradire il significato del pensiero agostiniano, dove è tenuta ferma la priorità logica della visione sull'azione (*La pensée métaphysique…*, p. 239, nota 29; il medesimo autore ritorna su questo passaggio in *Cartesianisme et augustinisme…*, p. 39, suggerendo che, forse, in tal caso – un caso unico – è possibile che Descartes avesse sotto gli occhi il testo di Agostino, come suggerisce quell'*etc.*). Z. JANOWSKI, *Index Augustino-Cartésien…*, ribadisce, ora, le consonanze tra la posizione cartesiana e quella agostiniana (pp. 86-87 e pp. 144-145); si deve rilevare, però, come l'opera di Janowski mai tematizzi la tesi dell'idea chiara e distinta da Dio, mentre proprio questo era uno dei punti su cui si installa

estensione al di là del piano reale riguarda esplicitamente, qui, esattamente come nel 1630 e nel 1641, la successione e non, anche, la distinzione di ragione.

In questo senso, il *corpus* cartesiano attesta senz'altro non solo la presenza, bensì anche la persistenza diacronica della negazione di una successione razionale fra gli attributi divini; la lettera dei testi pertinenti, però, non autorizza affatto ad estendere il discorso cartesiano dalla negazione di una successione di ragione alla negazione di una distinzione di ragione.

Inquadrato il problema, tuttavia, all'interno della prospettiva che ho cercato di disegnare, delineando il legame tra la teoria delle distinzioni e la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio, la negazione della successione di ragione fra le operazioni divine appare come una conseguenza *a fortiori*, esplicitamente teorizzata, da parte di Descartes, della negazione della distinzione di ragione fra gli attributi divini, mai asserita esplicitamente, ma corollario necessario della tesi dell'idea chiara e distinta di Dio.

Non si vede, cioè, come Descartes, una volta ammessa la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio, abbia potuto limitarne la funzione teorica fondandovi solo la negazione della successione, ma non anche, quella della distinzione, senza con ciò contraddire patentemente la propria concezione della distinzione di ragione.

È molto difficile, cioè, pensare che Descartes non abbia tratto le consegenze necessarie, alla luce della teoria della distinzioni, della tesi dell'idea chiara e distinta di Dio, e cioè la negazione di ogni distinzione di ragione fra gli attributi divini; poiché, appunto, la teoria in questione ci dice che le distinzioni di ragione hanno a che fare solo con una molteplicità di concetti oscuri e confusi. Del resto, gli Scolastici stessi riconoscevano che, se all'uomo fosse data un'idea chiara e distinta di Dio (condizione che, invece, è propria solo della visione beatifica), non vi distinguerebbe attributo alcuno.

È, dunque, possibile, come sostenuto a suo tempo da Gilson di contro a De Wulf, che l'insistenza di Descartes sulla nozione di successione di ragione sia motivata, prevalentemente, dal suo interesse di fondo, che è quello di rendere inoperanti le conseguenze della distinzione, che di per sè rende impensabile la creazione delle verità eterne[59].

Ritengo importante, però, sottolineare come l'indistinzione razionale degli attributi, ancorché presente esplicitamente, nel *corpus cartesiano*, almeno in prima impressione, solo in questa sua funzione concomitante rispetto alla tesi della creazione delle verità eterne, ed in una forma quasi derivata, quella della negazione di una successione (e non, esplicitamente, di una distinzione) fra le operazioni divini, sia legata (esplicitamente, da parte di Descartes, nella lettera a Mesland) all'idea di Dio; quell'idea che le *Meditationes* hanno insegnato essere chiara e distinta, anzi, *maxime* chiara e distinta.

In questo modo, nelle *Meditationes*, dunque, è pienamente operante la condizione di possibilità della negazione della distinzione di ragione fra gli attributi divini, e cioè la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio.

§ 4. La pluralità dei concetti formali e obiettivi

A fronte di questa presenza, però, si registra un dato opposto: ancorché diacronicamente persistente dal 30' al '45, e per quanto evocata nelle *Responsiones*, segnatamente nelle *Sextae*, la negazione della distinzione di ragione fra gli attributi divini non compare nelle *Meditationes*; donde l'impressione di una sua eccentricità rispetto al plesso della metafisica cartesiana[60]; il che, forse, spiega come, nella letteratura critica, dopo le discussioni di inizio secolo, l'attenzione nei confronti di questo aspetto del pensiero di Descartes si sia notevolmente affievolita.

---

la rottura di Descartes con la tradizione agostiniana. Ad esempio, proprio in G. GIBIEUF, *De libertate Dei et creature*..., Lib. II, c. 1, accanto a ripetute affermazioni della semplicità divina (§ 7; p. 292), è tenuta ferma, con esplicito richiamo a Dionigi, la tesi dell'inaccessibilità di Dio alla conoscenza umana (§12; p. 296); ed è notevole osservare come Gibieuf instauri, fra le perfezioni di Dio, una vera e propria gerarchia – certo incompatibile, come veduto, con la tesi dell'indistinzione razionale – al cui vertice sta l'unità, da cui si originano prima libertà ed *amplitudo* (fra loro interscambiabili), poi i restanti attributi (§ 14, p. 297). La questione dei rapporti fra Agostino e Descartes, già al centro del vecchio lavoro di L. BLANCHET, *Les anntécédents historiques*..., pp. 23 ss., è ancora attuale: in differenti modi, ritornano sui rapporti fra Descartes ed Agostino G. RODIS-LEWIS, *L'anthropologie cartésienne*..., pp. 101-125; S. MENN, *Descartes and Augustine*..., passim; G. B. MATTHEWS, *Thought's ego*....., passim; M. GRENE, *Descartes among the Scholastics*... p. 15 (quest'ultima, però insiste soprattutto sullo scotismo, secondo una linea interpretativa assai diffusa, oggi, come mostrano studi come quello di R. ARIEW, *Descartes and the last*..., passim, ma anche di M. KOBAYASHI, *Création et congingence*..., passim). È significativo che, ad avvisare delle difficoltà di una tale prospettiva ermeneutica, presenti anche sul piano teorico, nella surdeterminazione delle differenze fra i due autori, sia proprio lo stesso Matthews, nella sua recensione (p. 73) al libro di Menn (cfr., *infra*, Bibliografia).

[59] E. GILSON, in *Séance du 19 mars 1914*..., p. 226.

[60] Anche ammesso, infatti, che nessun testo possa godere di una posizione privilegiata per l'ermeneutica del pensiero cartesiano (H. CATON, *The Origin*..., p. 7), ciò vale solo in generale, ché è senz'altro nelle *Meditationes* che va rintracciata l'esposizione più completa della metafisica cartesiana (M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre*..., I, p. 23) e, quindi, anche della dottrina di Dio che, come si sa, per Descartes è una questione filosofica, e non teologica (AT VII 1, ll. 7-9). Per Descartes, la teologia è da intendersi come l'insieme dogmatico elaborato dai papi e dai Concili (H. GOUHIER, *La pensée religieuse*..., p. 246), anche se poi Descartes conoscerà un altro senso di teologia, quello relativo alla transustanziazione (p. 247), su cui, dopo Gouhier, cfr., naturalmente, J.-R. ARMOGATHE, *Theologia cartesiana*..., passim.

In realtà, la negazione della distinzione di ragione fra gli attributi divini è non solo presente, nelle *Meditationes*, ma vi svolge un ruolo essenziale, emergente, però, solo implicitamente, in controluce ad un'affermazione che la implica: l'*unitas* di Dio.

Tutta la difficoltà di una tale lettura, che già altri hanno tentato[61], è che l'affermazione dell'unità fra gli attributi divini, *se non ulteriormente specificata*, di per sé esclude solo la distinzione reale e formale fra gli attributi ed è perfettamente compatibile con l'asserzione di una loro distinzione di ragione: così era per Tommaso, così era per Suárez.

Perché una lettura del *ne quidem ratione* in controluce alla dottrina cartesiana dell'*unitas* non finisca per essere un presupposto indimostrato, occorre, dunque, vedere se tale dottrina assuma, o meno, una particolare configurazione che escluda la stessa distinzione di ragione e determini, con ciò, una rottura radicale nei confronti del pensiero scolastico che investa la totalità degli schieramenti coinvolti nel dibattito sulla distinzione fra gli attributi divini, dagli assertori della distinzione formale, come gli scotisti, ai partigiani, appunto, della distinzione razionale.

A tal scopo, è necessario tornare ancora sulla concezione scolastica della distinzione di ragione, con lo scopo di fornire una visione più larga del quadro problematico entro cui essa si definisce; solo un tale allargamento, infatti, può, a mio avviso, consentire di verificare la tesi ora avanzata, legittimando un'interpretazione del *ne quidem ratione* alla luce della dottrina dell'*unitas* divina di *Meditatio III*.

Si è visto come, nella cultura scolastica, esistesse un'indubbia convergenza nella definizione della distinzione di ragion ragionata attraverso la nota dell'oscurità e della confusione. Ora, se una tale nota specifica la distinzione come razionale, la *distinctio rationis*, dal canto suo, partecipa della caratteristica che che qualifica la *distinctio* in quanto tale: il fatto di intercorrere fra una *pluralità* di concetti. Nelle parole di Suárez, "simplicissimam virtutem Dei [...] *conceptibus partimur* in ordine ad diversos effectos".

In quanto implica una pluralità concettuale[62], la distinzione di ragione è assimilabile alle altre due distinzioni (reale e modale), dalla quale si differenzia, tuttavia, perché codesta pluralità si riferisce ad una medesima *res*; il che spiega come i concetti che la costituiscono siano inadeguati, ossia non chiari e distinti. Per quanto, però, la pluralità implicata dalla distinzione razionale sia puramente concettuale, non reale, essa riguarda comunque i concetti *obiettivi* Anche se non tutti saranno d'accordo in un'interpretazione psicologista della distinzione di ragion ragionante[63], Suárez opponeva distinzione di ragion ragionata alla distinzione di ragion ragionante in quanto quella, a differenza di questa, implica una diversità negli stessi concetti obiettivi[64]. Ciò vale anche sul piano teologico, dove gli attributi sono i molteplici *objectivi conceptus* "quos nos de Divinitate formamus"[65].

La terminologia utilizzata da Suárez ritorna nella *Summa Theologiae* del controversista Martino Becanus. Questi comincia con l'osservare che la distinzione di ragione riguarda gli atttributi divini non in se stessi, ma in quanto conosciuti da noi attraverso differenti operazioni mentali: "Illa distinctio rationis est ponenda in ipsis attributis Divinis, non quidem praecisè prout sunt in Deo, sed prout à nobis per diversas actiones concipiuntur"[66]. Così, subito di seguito, Becanus cerca di esplicare questa prospettiva alla luce della coppia concetto obiettivo/ concetto formale. Dio è una *res simplicissima* che contiene in se, uniti (*simul*), tutti gli attributi; in questa vita, tuttavia, è possibile apprendere la semplicità divina solo attraverso una pluralità di concetti formali, che ne colgono i singoli attributi. In questo modo, alla pluralità dei nostri concetti formali

---

[61] Cfr. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique…*, p. 218-220, da leggere assieme alle pp. 226-231. Ma cfr. già la dissertazione, tenuta sotto la guida del medesimo Gouhier, di H. BIRAULT, *Essai sur les attributs…*, p. 41 (che già sottolineava, a ragione, come l'insistenza di Descartes sull'unità divina richiamasse, oltre l'indistinzione, anche l'innatismo).

[62] La pluralità è il *minimum* indicato dalla *distinctio* in quanto tale, come rileverà, ad esempio, Pedro Hurtado de MENDOZA, *Disputationum a Summulis ad Metaphysicam…*, Disp. VI, sect. 1: "Distinctio… meram indicat pluralitatem" (p. 334).

[63] Per i dettagli, cfr. S. KNEBEL, *Entre logique mentaliste…*, pp. 161-162.

[64] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. VII, sect. 3, n. 28: "De distinctio ratione ratiocinantis nulla est difficultas…maxime cum neque etiam in ipsis conceptibus objectivis habeat formalem diversitatem…Distinctio autem rationis ratiocinantis imprimis requirit diversitatem aliquam formalem in conceptibus objectivis" (*Opera Omnia* XXV, p. 271 col. 1). Cfr. anche *Ibid.*, XXX, sect. 2, n. 1: "…Nonnulla breviter dicenda sunt, supponendo, ut aliqua a nobis distinguantur plusquam ratione ratiocinantis (de qua distinctione nihil oportet addere, quia est prorsus conficta), ut minimum, seu imprimis necessarium esse ut habeant distinctos conceptus objectivos" (p. 261 col. 2). La pluralità dei concetti obiettivi, in tal modo è richiesta ad ogni ragione che non sia di ragion ragionante, e non solo a quella di ragione ragionata; rispetto ad essa, però, la distinzione reale e la distinzione formale richiedono anche una pluralità reale. Dopo Suárez cfr., ad esempio, L. TURRIANUS, *Selectarum Disputationum…*, Pars I, disp. 9, dubium 3: "Pro qua advertendum est, quòd, cùm authores dicunt duo aliqua ratione distingui, nomine rationis non intelligunt ratiocinationem, sed conceptum obiectivum…Dum ergo dicimus, duo aliqua sola ratione distingui, intendimus eandem rem concipi sub duobus conceptibus obiectivis, quos in eadem re intelligit intellectus, ut experientia ipsa clarissimè confirmat, neque contra hoc aliquid probat ratio Gabrielis, ut per se constat" (p. 44 col. 2).

[65] F. SUAREZ, *Tractatus de Divina Substantia*, Lib. II, c. 1, n. 3 (*Opera Omnia* I, p. 46 col. 2).

[66] M. BECANUS, *Summa Theologiae...*, Tract. I, c. 1, q. 2, n. 3 (p. 18).

corrisponde una pluralità di concetti obiettivi, in se stessi distinti virtualmente (e, in rapporto a noi, distinti razionalmente):

Deus est res quaedam simplicissima, quae simul est essentia, intellectus, voluntas, iustitia, misericordia. Hanc rem simplicissimam non possumus in hac vita apprehendere per unum conceptum formalem. Nam alio conceptu apprehendimus essentiam, alio intellectum, alio voluntatem, alio iustitiam, alio misericordiam. Et sic varijs nostris conceptibus, re ipsa inter se distinctis, correspondent varij conceptus obiectivi ex parte Dei, non quidem reipsa, sed tamen virtute inter se distincti. Essentia enim Dei, ut habet rationem essentiae, est unus conceptus obiectivus: eadem essentia, ut habet rationem Intellectus, est alius conceptus obiectivus: & sic de caeteris. Hi autem conceptus obiectivi tametsi actu sunt indivisi in Deo, tamen virtute, seu eminenter sunt distincti, & ideò distinctis conceptibus formalibus possumus illos apprehendere[67].

Che gli attributi divini si distinguano fra loro per distinzione di ragion ragionata, ossia per distinzione di ragione con fondamento reale[68], dirà Pietro Arrubal, è provato dall'esperienza dell'impossibilità di poter comprendere Dio con un unico concetto obiettivo:

Ratio ex experientia concipiendi probatur, quia non possumus unico conceptu obiectivo comprehendere omnem Dei perfectionem essentialem, sed rationem iustitiae distinguimus à ratione sapientiae, & quando concipimus intellectum, non simul concipimus voluntatem[69].

Così, nella Scolastica dell'età moderna risulta largamente diffusa la tesi tomista di una distinzione di ragione tra gli attributi divini, per lo più formulata secondo la terminologia del concetto obiettivo: la distinzione razionale tra gli attributi divini coincide con la distinzione fra i concetti oggettivi.

Contro una tale formulazione terminologica protesterà vivacemente Jacob Revius, proprio richiamandosi a Suárez e Becano, nel suo *Suárez Repurgatus*[70]. Nondimeno, una tale caratterizzazione della distinzione di ragione fra gli attributi divini discendeva, come si è visto in Suárez, dalla caratterizzazione generale della stessa distinzione di ragione ragionata: proprio specificando che la distinzione di ragione intercorresse fra concetti obiettivi, infatti, essa non sarebbe stata, semplicemente, ragionante, bensì ragionata, ossia fondata realmente.

Naturalmente, se ciò fra cui si dà distinzione di ragione sono i concetti obiettivi, a fondamento di tale distinzione sta, accanto all'eccellenza dell'infinità divina, sul piano soggettivo, la pluralità dei concetti formali.

Come chiariva Becano, proprio nell'impossibilità di cogliere l'essenza divina attraverso un unico concetto formale si situa il fondamento – "ex parte subjecti" – della distinzione di ragione.

Su questo punto, Vázquez è perfettamente in linea con Suárez e Becano. Gli attributi divini non consistono in altro che nella pluralità concettuale con cui pensiamo Dio:

In intellectu non solùm est qualitas, quae est intellectio, sed etiam res quam cognoscimus, & media illa qualitate sit nobis praesens: cumque multa de Deo nobis obiiciantur, & cognitione fiant praesentia, quorum unum ita cognoscimus, ut de alio non cogitemus, sit, ut in nostro conceptu multa de Deo appareant, & haec appellamus attributa Dei, qui ratione nostra, & conceptione distincta à nobis Deo attribuuntur[71].

---

[67] *Ibid.*, n. 4, pp. 18-19.

[68] P. ARRUBAL, *Commentariorum ac Disputationum in primam partem…*, Disp. X, c. 13: "Attributa divina inter se, & ab essentia divina differunt ratione ratiocinata...Ratio est, quia haec distinctio habet fundamentum in re, talis autem distinctio dicitur rationis ratiocinatae" (p. 87 col. 2).

[69] *Ibid.*

[70] J. REVIUS, *Suarez Repurgatus....*, Disp. VII, sect. 1, n. 45: "Nos saepe diximus, vocabulum conceptus objectivi defendi non posse. Cum enim nihil si aliud sit, quam objectum ipsum, sequentur ex pluribus in Deo conceptibus objectivis, plura objecta. Quaero an totalia, an partialia? Non prius, essent enim plures Dii, non posterius, quia in Deo non sunt partes, praestat ergo: ut dicamus distinctis de Deo conceptibus formalibus, in Deo ipso ut objecto, respondere unicam divinam essentiam prout ea diversimode se in diversis actibus exerit, id quod verum est, sed ita relinquitur objectum indistinctum, & fundamentum distinctionis ponitur in actionibus reipsa distinctis. Vera autem distinctio rationis ubi nisi in ipsa ratione statuatur non invenio" (p. 101). Da leggere assieme a *Ibid.*, Disp. II, sect. 1, n. 84: "Hic duo castiganda veniunt. Primum, quod ?? formale soli conceptui mentis tribuat, eumque ab objectivo per eam vocem distinguat, cum statim in inscriptione Sect. 2. eamdem appellationem conceptui objectivo accomodet. Sane in utroque, id est tam in objecto, quam in conceptu mentis quo id repraesentatur, est aliquid materiale aliquid formale, id est, aliquid commune, aliquid proprium. Alterum, nec minores momenti, est, quod ipsum obiectum conceptum vocet. Cur? Quia ad conceptum refertur. At sic pater dicendus esset filius, quia ad filium refertur, & maritus uxor, quia ad eam refertur. Si obiectum mentis, conceptus objectivus dici meretur, cur non & objectum voluntatis voluntas objectiva? Notetur ergo, & tollatur monstrosa locutio. Sit conceptus conceptus, & objectum objectum: neque haec duo nominibus permisceantur" (p. 23).

[71] G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum...*, I, q. 28, a. 2, disp. 117, c. 1 (II, p. 59 col. 1, pp. 58 col. 2 - 59 col. 1).

Alla base della molteplicità dei concetti obiettivi, che in se stessi sono la stessa essenza divina, chiariva Vázquez, sta l'imperfezione della nostra conoscenza, che non può procedere se non attraverso una pluralità di concetti formali:

Observandum verò est, hanc diversitatem conceptuum, quos obiectivos vocamus ex pluralitate reali conceptuum quos appellamus formales provenire: hoc est, ex pluralitate qualitatum & cognitionum, quas in nostro intellectu exprimimus. Nam quaevis qualitas suo modo rem repraesentat, & quia imperfecta est nostra cognitio, paulatimque procedit, rem simplicem & indivisibilem quasi per partes nobis obiicit[72].

Così, nella scolastica moderna, la scuola gesuita è solidale con l'insegnamento tomista nel ricondurre il fondamento soggettivo della distinzione di ragione (ragionata) fra gli attributi - definita come distinzione fra i concetti obiettivi - alla pluralità dei concetti formali con cui viene colta l'essenza divina. Il legame fra distinzione di ragione ed imperfezione della conoscenza umana si specifica, più particolarmente, come legame fra distinzione di ragione, appunto, e l'impossibilità di cogliere l'essenza divina attraverso un unico concetto formale.

In tal modo, la distinzione di ragione fra gli attributi consiste in una pluralità di concetti obiettivi inadeguati, oscuri e confusi, di una medesima *res*, da ricondurre da un lato all'eccellenza della perfezione divina e, dall'altro lato, all'imperfezione della conoscenza umana qualificata dalla necessità di procedere attraverso una pluralità di concetti formali.

Nella Scolastica moderna, la riconduzione del fondamento soggettivo della distinzione di ragione alla conoscenza imperfetta della cosa distinta si specifica, più particolarmente, nella tesi dell'impossibilità di cogliere l'essenza divina attraverso un unico concetto formale. È rispetto a questa particolare configurazione della tesi della distinzione di ragione che ci si deve interrogare circa l'eventuale presenza, nelle *Meditationes*, delle posizioni avanzate nel '30, e ribadite nelle *Sextae Responsiones*, sulla negazione di ogni distinzione fra gli attributi divini.

Se la distinzione di ragione fra gli attributi divini, secondo l'insegnamento scolastico, è da ricondurre all'imperfezione della conoscenza umana, ma questa stessa imperfezione si specifica come impossibilità di cogliere attraverso un unico concetto formale la perfezione dell'essenza divina, per rintracciare nelle *Meditationes* la tesi della negazione della distinzione di ragione occorrerà vedere se, in essi, si trovi affermata la possibilità di cogliere attraverso un unico concetto formale l'essenza di Dio.

Un problema, nondimeno, sembra subito sorgere: la coppia cartesiana *realitas formalis/ realitas objectiva* non è sovrapponibile a quella, nella scolastica moderna codificata da Suárez, *conceputs formalis/ conceptus objectivus*: articolando la realtà dell'idea in obiettiva e formale, infatti, Descartes va ad introdurre una distinzione in seno a quella che, in Suárez, è la sola dimensione, da lui non ulteriormente differenziata, del concetto formale[73]. Proprio la corretta determinazione di questo slittamento semantico[74], però, aiuta a meglio configurare l'ipotesi ermenetuica sopra delineata.

Alla luce, infatti, della determinazione suddetta, la radice della distinzione di ragione fra gli attributi divini, in Suárez espressa dalla pluralità dei concetti formali, sarà qualificabile, in termini cartesiani, come pluralità di concetti formali ed obiettivi. In tal modo, l'ipotesi ermeneutica sopra avanzata potrà essere così corretta: per rintracciare nelle *Meditationes* la tesi della negazione della distinzione di ragione occorrerà vedere se, in essi, si trovi affermata la possibilità di cogliere attraverso un *unico concetto formale ed obiettivo* l'essenza divina.

In realtà, una possibile risposta sembra già suggerita dalle riflessioni svolte nel capitolo precedente: l'idea dell'*unitas*, ossia dell'*inseparabilitas* delle perfezioni di Dio è, infatti, un singolo concetto formale che include in sé perfezioni concettualmente incluse l'una nell'altra, ossia perfezioni il cui contenuto obiettivo è incluso l'uno in quello dell'altra; in tal modo, in un'unico concetto formale ed obiettivo – l'idea, cioè, dell'*unitas*, o dell'*inseparabilitas* – è contenuta la pluralità degli attributi di Dio.

L'ipotesi ermeneutica sopra richiamata, consistente in una lettura della dottrina cartesiana dell'*unitas* alla luce del *ne quidem ratione*, risulterebbe, così, ora confermata: la negazione della distinzione di ragione, lungi dall'assere assente nelle *Meditationes*, coincide invece con una delle dottrine centrali di quest'opera, e cioè l'unità di Dio, intesa come inclusione degli attributi fra loro e nell'essenza divina.

Proprio qui, però, sorge un problema ulteriore, e cioè che neppure la tesi dell'inclusione degli attributi nell'essenza divina – e, con essa, quella dell'inclusione reciproca degli attributi – implica, *di per sé*, la

---

[72] *Ibid.*, p. 59 col. 1.

[73] Come messo in polemica, contro Cronin, da J. DOIG, *Suárez, Descartes*…: "Thus, Descartes' distinction between 'formal' and 'objective reality' of ideas is clearly other than what we found in Suarez. In fact, to speak of the mind's mode of thought (formal reality) and the reality of a content of thought (objective reality) would be to make a distinction of realities within the sole mental entity Suarez calls 'formal concept'" (p. 365). Anche su questo punto, si dichiara d'accordo con Doig J.-L. MARION, *Compte-rendu*…, passim.

[74] Cfr. J. DOIG, *Suárez, Descartes*…: "The similarity of expression between Suarez and Descartes...is nothing more than a similarity of expression" (p. 365). L'individuazione di codesto slittamento semantico rende difficile sottoscrivere un rilievo come quello di C. WITTICH, *Annotationes*..., § 8, b: "*Idea Dei*;…sive res cogitata quantenus est objective in mente: & hic idea nobis nihil aliud est, quam id, quod alii vocant conceptum objectivum" (p. 73).

negazione della distinzione di ragione. Ad attestarlo, sta proprio la posizione di chi, immediatamente alle spalle di Descartes, aveva difeso, e sistematizzato, la tesi dell'inclusione: Suárez. Questi, in effetti, aveva asserito l'esistenza di un unico concetto formale della molteplicità degli attributi di Dio, ma aveva ritenuto una tale asserzione perfettamente compatibile con la tesi della distinzione di ragione: *Optime salvari distinctionem rationis non obstante mutua inclusione.*

Così, se l'*unitas* cartesiana non si specifica ancora, quanto al suo significato teorico, secondo una determinazione ulteriore anche a quella indicata da Suárez, e certo recepita nelle *Meditationes*, ossia quella di inclusione reciproca, essa non è ancora tale da implicare necessariamente la negazione della distinzione di ragione. La tesi dell'inclusione reciproca degli attributi, centrale in *Meditatio III*, non appare in grado di espletare, di per sé, la funzione teorica necessaria alla fondazione della tesi dell'indistinzione: la negazione della distinzione di ragione, consegnata, nel '41, ad un passaggio delle *Sextae Responsiones*, sembrerebbe dunque mantenere la sua – almeno – apparente eccentricità rispetto al corpo delle *Meditationes*, nonostante la centralità della dottrina dell'inclusione reciproca.

L'ipotesi ermeneutica di cui sopra emerge così, in tutta la sua inadeguatezza se non integrata dall'individuazione di una determinazione ulteriore della nozione di *unitas* che permetta la fondazione dell'indistinzione.

L'interprete cartesiano, però, si trova, stavolta, in una situazione privilegiata, poiché questa condizione era stata espressamente indicata proprio da Suárez, in risposta all'obiezione sulla pretesa incompatibilità tra inclusione reciproca e distinzione di ragione.

L'inclusione reciproca degli attributi, aveva osservato Suárez, non contraddice la distinzione di ragione perché, stante l'imperfezione del nostro *modus concipiendi*, ogni attributo include esplicitamente solo una determinata *ratio*, pur contenendo implicitamente le *rationes* indicate degli altri attributi. È per questo che la distinzione di ragione non è tolta dall'inclusione, perché questa è solo implicita: "Sic distinguuntur justitia et misericordia; nam licet res omnino eadem sit, quae utroque conceptu concipitur, tamen per unum concipitur sub speciali habitudine ad talem effectum et de illo respectu est expressa cogitatio et non de aliis, licet non excludantur sed potius confuse includantur". Conversamente, l'esplicitazione, non appena si attua, implica una successione razionale: "Demonstramus unum attributum per aliud, et illud apprehendimus ut prius, et ut rationem alterius, quod secundum se spectatum, et ut abstrahit a Deo et creaturis, habet aliquam rationem prioritatis, vel praesuppositionis ad aliud, ut videre licet in intellectu, et voluntate, et similibus".

Enucleando le condizioni della compatibilità della distinzione con l'inclusione razionale, Suárez aveva, così, anche indicato, indirettamente, l'elemento teorico che avrebbe trasformato l'inclusione stessa in una negazione dell'distinzione di ragione: il pensiero espresso, nell'idea di un attributo, degli altri attributi, ossia, la determinazione dell'inclusione come esplicita; determinazione che egli, tuttavia, ritiene inammissibile alla luce del riconoscimento dell'imperfezione del nostro *modus concipiendi*.

Alla luce di queste considerazioni appare possibile, allora, continuare a tenere ferma l'ipotesi emeneutica di cui sopra integrandola come segue: la negazione della distinzione di ragione, lungi dall'assere assente nelle *Meditationes*, coincide invece con una delle dottrine centrali di quest'opera, ossia l'unità di Dio, intesa come inclusione *esplicita* degli attributi fra loro e nell'essenza divina.

Tutto il problema, però, sta nell'individuare nelle *Meditationes* l'ammissione di un'inclusione esplicita degli attributi nell'idea dell'*unitas* divina.

Per la verità un elemento teorico sembrerebbe suggerire un riscontro positivo in tal senso e, con ciò, condurre verso la verifica dell'ipotesi ermeneutica sopra proposta: e cioè che la tesi dell'idea chiara e distinta dell'infinito implica, come si è cercato di mostrare[75], l'esclusione, dall'idea di Dio, della totalità del negativo e, quindi, dell'imperfezione che la teologia tradizionale, da Tommaso a Suárez, aveva riconosciuto come tratto distintivo del *modus concipiendi* dell'essenza divina da parte dell'uomo; imperfezione cui, come s'è visto, Suárez riconduce anche la necessità di pensare come meramente implicita – dunque, come compatibile con la distinzione di ragione - l'inclusione fra gli attributi.

L'idea chiara e distinta di Dio, in tal modo, si rivela fondamento capace di giustificare non solo la tesi della negazione della distinzione di ragione fra gli attributi divini, ma anche la tesi, teoricamente equipollente, dell'inclusione esplicita degli attributi.

Si tratta, però, di vedere, allora, se quest'ultima tesi sia effettivamente presente nelle *Meditationes*. A tal scopo, sarà la nozione stessa di *unitas*, ossia di *inseparabilitas*, data la sua convertibilità con la nozione di inclusione, a servire da filo conduttore.

§ 5. L'*unitas* di Dio come inclusione esplicita

[75] Cfr., *supra*, Parte I, Cap. 3.

La nozione di *unitas*, ossia di *inseparabilitas* fa la sua comparsa, nelle *Meditationes*, nel corso della seconda dimostrazione dell'esistenza di Dio; una dimostrazione la cui struttura, come noto, consiste nell'applicazione del principio di causalità all'io considerato come in possesso dell'idea di un ente sommamente perfetto[76].

Segnatamente, la nozione di inseparabilità fa la sua apparizione nella risposta all'ultima delle obiezioni che Descartes muove contro la sua dimostrazione, AT VII 50, ll. 11-24, luogo di cui a ragione si si è sottolineata la poca familiarità presso i commentatori[77], dai quali spesso non è neppure menzionato[78].

L'obiezione si fonda sulla possibilità di una pluralità di cause parziali dell'io che ha in se l'idea di Dio: non è necessario che l'io abbia ricevuto tale idea da Dio perché essa potrebbe essere stata prodotta dall'azione concomitante di molti enti, ognuno causa di questa o di quella particolare perfezione contenuta nell'idea di Dio. Una pluralità di cause parziali, cioè, avrebbe potuto causare una pluralità di idee di singole perfezioni:

Nec fingi potest plures forte causas partiales ad me efficiendum concurrisse, & ab unâ ideam unius perfectionibus quas Deo tribuo, ab aliâ ideam alterius me accepisse, adeo ut omnes quidem illae perfectiones alicubi in universo reperiantur, sed non omnes simul junctae in uno aliquo, qui sit Deus[79].

Si noti la portata dell'obiezione: una pluralità di cause che può produrre nell'io l'idea di Dio implica, necessariamente, che questa idea sia, in realtà, non un'unica idea, ma un *aggregato* di idee; le idee, apppunto, delle singole perfezioni causate dalle molteplici cause parziali. L'idea di Dio da cui era partita la dimostrazione di Descartes non è, nell'ottica dell'obiettore, altro che una pluralità di idee prodotta da più cause: "…Ab una [causa] ideam unius perfectionibus...ab alia [causa] idem alterius" (AT VII, ll. 12-13).

Proprio l'eventualità che l'idea di Dio sia un aggregato di idee dei singoli attributi è esclusa dalla replica di Descartes, in cui l'idea dell'ente perfettissimo[80], ossia dell'ente che che contiene tutte le perfezioni possibili *formaliter* et *eminenter* in grado infinito, si specifica secondo una determinazione ulteriore, ossia l'*unitas*[81].

Fra le perfezioni contenute nell'idea di Dio, dice dunque Descartes, una delle principali è l'*unitas, simplicitas, sive inseparabilitas* di tutti gli attributi:

---

[76] Cfr. *Meditatio III*: "Quia, cùm minus attendo, & rerum sensibilium imagines mentis aciem excaecant, non ita facile recordor cur idea entis me perfectioris necessario an ente aliquo procedat quod sit revera perfectius, ulterius quaerere libet an ego ipse habens illam ideam esse possem, si tale ens nullum existeret" (AT VII, 47, 27 - 48, 2). Che la presenza dell'idea sia essenziale alla prova ribadiranno le *Primae Responsiones*: "Non tantùm quaesivi quae sit causa meî, quatenus sum res cogitans, sed maxime etiam & praecipue quatenus inter caeteras cogitationes ideam entis summe perfecti in me esse animadverto" (AT VII 107, ll. 20-23).

[77] Cfr. F. BROADIE, *An Approach*..., che lo definisce "another of the less familiar of Descartes' arguments" (p. 95).

[78] Passano sotto silenzio questo luogo cruciale E. GILSON, *Études sur le role*…, pp. 202-214; A. KENNY, *Descartes*…, pp. 126-145; L. J. BECK, *The Metaphysics of Descartes*…, pp. 171-198; J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première*..., pp. 295-306. Lo richiamano brevemente F. ALQUIÉ, *La découverte*…, p. 222; M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre*…, I, p. 262, N. K. SMITH, *New Studies*..., p. 303; T. J. CRONIN, *Objective Being*…, p. 114; B. WILLIAMS, *Descartes*…, p. 143. Altri interpreti, come J. LAPORTE, *Le rationalisme*…, p. 294 e J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil*…, p. 117 hanno dato, invece, più rilievo a questo passaggio ma senza richiamare i due momenti in cui esso, ben distintamente, come si vedrà, si articola.

[79] *Meditatio III*, AT VII 50, ll. 11-16.

[80] Che tale è la determinazione di Dio su cui ruota anche la seconda prova della sua esistenza. Anche quest'ultima, come la prima prova dell'esistenza di Dio, muove dal comparativo *perfectius* (AT VII 47, l. 29); nondimeno già nel corso dell'esclusione dell'autocausalità dell'io, l'idea di Dio si specifica come l'idea di un ente che contiene tutte le perfezioni di cui è in me qualche idea (AT III, 48, ll. 8-9); caratterizzazione che riproduce la prima determinazione, secondo la pluralità delle perfezioni, dell'*ens perfectissimum* della prima prova (AT VII 46, ll. 16-18; 24-25). Successivamente, nel pezzo sull'esclusione di cause più perfette dell'io (e meno perfette di Dio), compare la qualifica di codeste perfezioni come infinite *actu* (AT VII 50, l. 2), evidente reiterazione del sintagma *actu* che, nella prima prova, precedeva la determinazione dell'infinità di Dio secondo il grado supremo della perfezione intensiva (AT VII 47, l. 19). Questo tacito slittamento semantico spiega, perché, alla fine, la prova possa concludere, disinvoltamente, per l'esistenza di un ente perfettissimo: "Omino est concludendum, ex hoc solo quòd existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissima demonstrari Deum etiam existere" (AT VII 51, ll. 2-5).

[81] Da non intendersi, naturalmente, nel senso dell'*unicità*, anche essa, peraltro, ovviamente attribuita da Descartes a Dio: "Non possum duos aut plures ejusmodi Deos intelligere" (AT VII 68, ll. 15-16). Il motivo è che ne andrebbe della perfezione di Dio: "Il implique contradiction d'en conceuoir plusieurs souuerainement parfaits" (*Descartes à Clerselier*, 17 février 1645, AT IV 188, ll. 4-5); "Si enim essent plures, non esset Deus, quia non essent summi, estque contradictio" (*Descartes et Burman*, AT V 161). Si tratta di un argomento classico, presente in THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 3: "Ostensum est enim supra quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus: si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures Deos" (p. 48 col. 1). Cfr. G. RODIS-LEWIS, *L'individualité*…, p. 232, nota 9.

Nam contrà, unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium quae in Deo sunt, una est ex praecipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo[82].

In tal modo, Dio non è solo l'ente che contiene la totalità delle perfezioni che l'io percepisce in modo chiaro e distinto, ma è l'ente che contiene siffatte perfezioni in modo indivisibile.

Descartes, però, non spiega come, a partire dall'unità di Dio, l'ipotesi della pluralità delle cause possa essere esclusa; egli non indica, cioè, in che modo, a partire dall'unità divina, possa essere superata l'obiezione della pluralità delle cause.

Nondimeno, una volta che si sia ricondotto l'argomento cartesiano al principio per cui nella causa non può esserci meno realtà nell'effetto, la spiegazione appare scontata[83]. Ammettendo che una pluralità di cause sia all'origine dell'idea di Dio, ossia di un ente definito dalla contenenza inseparabile delle perfezioni, il principio suddetto sarebbe palesemente violato. Non ci può essere una pluralità di cause parziali dell'idea di Dio perché, in essa, le perfezioni sono rappresentate come unite, ossia inseparabili: per conseguenza, la causa ricercata non dovrà, semplicemente, dar ragione della *pluralità* di queste perfezioni, ma anche dell'*unità* di questa pluralità; donde, per definizione, la necessità, da un lato, di escludere, che tale causa possa consistere in una pura pluralità e, dall'altro lato, di identificarla con un ente che contenga unitariamente la pluralità delle perfezioni contenute nell'idea di Dio.

Nell'economia di un tale argomento, però, è essenziale dare il massimo rilievo all'affermazione per cui l'unità è una *perfezione* (alla lettera, una delle principali perfezioni che percepisco essere in Dio). Con una tale asserzione, Descartes non sta, semplicemente, sostenendo che l'unità è un attributo di Dio, ma che l'unità è una perfezione. Descartes lo ripeterà anche a Mersenne, che aveva omologato tale unita alle unità *universales* che, come la *generica* e la *trascendentalis* esistono solo "in intellectu"[84]: l'autore delle Meditationes replicherà , appunto, che l'idea dell'unità "*peculiarem quandam & positivam perfectionem* in Deo designet"[85].

Qualificare l'unità divina come una perfezione significava assumere una presa di posizione assolutamente non scontata: una scelta di campo in senso filoscotista e, per contro, antitomista ed antisuáreziana. Era stato proprio Scoto, infatti, che, contro Tommaso, aveva qualificato la semplicità come una perfezione *simpliciter*[86]; egli aveva così attirato, come su molti altri punti, la critica di Cajetano, per il quale la semplicità non dice perfezione alcuna, essendo solo una negazione[87]. Di questo dibattito, Descartes poteva essere senz'altro al corrente, poiché l'aveva riportato Suarez, nella sezione terza della trentesima delle *Metaphysicae Disputationes*, per intervenire anche su di esso, senz'altro sottostimando la divergenza fra Cajetano e Scoto[88], ma certo risolvendosi, di fatto, a favore del primo, come non sfuggirà ai contemporanei, che vedranno la soluzione suáreziana tutta dalla parte di Tommaso[89]: la semplicità dice soltanto negazione di composizione, anche se indica qualcosa di positivo[90]; il che significava fare di essa un attributo formalmente negativo, e solo fondamentalmente affermativo. Il prolungarsi delle polemiche, sulla questione, nella Scolastica dell'età moderna, mostrerà come Suárez non fosse stato completamente nel giusto, ad aver visto nella questione un dissenso meramente verbale; ai tempi di Descartes, la polemica fra gli schieramenti continuava più forte di prima[91].

Descartes, dunque, è tutto dalla parte di Scoto. Deve esserlo: solo una concezione dell'unità come perfezione, infatti, rende valido il suo argomento. Se l'unità non fosse, in se stessa, una perfezione, ma una

---

[82] *Meditatio III*, AT VII, 50, ll. 16-19.

[83] Il che spiega, forse, la brevità su cui si soffermano su questo punto anche quei pochi commentatori che pure lo richiamano, compresi quelli seicenteschi. Scotano, ad esempio, si limitava a calcare il testo di Descartes: "Respondet Philosophus illa repugnare ideae & naturae divinae, in qua unitas est una è praecipuis perfectionibus" (J. SCHOTANUS, *Analysis Exegetica*…, § 29, p. 210).

[84] *Secundae Objectiones*, AT VII 124, ll. 23-28.

[85] *Secundae Responsiones*, AT VII 140, ll. 9-10.

[86] J. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 8, q. 1: "Ad primam: negatur, quòd simplicitas sit tantùm negatio compositionis; sicut enim acutalitas dicit gradum intrinsecum illius, cuius est positivum, ita etiam est simplicitas. Et sicut unitas ex consequenti dicit indivisionem à se, & divisionem à quolibet alio, tamen dicit aliquod positivum respectu entitatis, cuius est unitas; sic simplicitas, licèt ex consequenti dicat negationem compositionis, tamen ultra illam dicit aliquod positivum respectu entitatis cuius est, per quod positivum convenit sibi negatio compositionis, & sibi repugnat affirmatio compositionis (*Opera Omnia*, Lugduni, V. 2, p. 714, coll. 1-2).

[87] T. V. CAJETANUS, *Super librum de Ente & Essentia*…, Caput IV, q. 6: "Quò ad primum sciendum est, quòd cum unum nihil addat suprà ens, nisi privationem divisionis: ita quod unum nihil aliud est quàm ens indivisum…Unitas quaelibet nihil aliud est, quàm rei indivisio" (in *Opuscula Omnia*…, III p. 322).

[88] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 3, n. 3: "De simplicitate contendunt Scotus et Cajetanus…Dissensio autem, videtur esse potius in verbis quam in re" (*Opera Omnia* XXVI, p. 73 col. 1).

[89] Cfr., ad esempio, A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica*..., Disp. 2, q. 3, dubium 1 (p. 234).

[90] F. SUAREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XXX, sect. 3, n. 3: "Certum est enim, simplicitatem, supra rem, quae simplex denominatur, non addere rem aliquam, vel modum positivum, sed dicere tantum negationem compositionis…Nihilominus tamen verum est per hanc negationem circumscribi, seu indicari perfectionem" (*Opera Omnia* XXVI, p. 73 col. 1).

[91] Sulla polemica relativa allo statuto della semplicità divina nella Scolastica dell'età moderna cfr., *infra*, Appendice IV.

negazione, l'ipotesi della pluralità delle cause resterebbe senz'altro in piedi: infatti, non ci si sarebbe nulla, oltre alle singole perfezioni, di cui la causa ricercata dovrebbe rendere ragione.

Ora, è proprio attraverso l'introduzione dell'*unitas* che, nelle *Meditationes*, entra in gioco la negazione di ogni distinzione che non sia di ragione. Infatti, l'affermazione di un unico concetto formale ed obiettivo che includa una pluralità di attributi comporta, per definizione, l'affermazione dell'implicazione dell'idea dei singoli attributi nell'idea di Dio, ossia l'affermazione dell'inclusione *concettuale* degli attributi nell'essenza di Dio (e, per conseguenza, dell'inclusione reciproca degli attributi); l'unità o inseparabilità delle perfezioni divine indica, cioè, come si si diceva sopra, la loro inclusione essenziale. In tal modo, però, la negazione, fra le perfezioni divine, di ogni distinzione che non sia di ragione si attua, nelle *Meditationes*, direttamente attraverso la tesi dell'inclusione, senza passare attraverso l'espressa affermazione della distinzione di ragione.

Non per questo, però, la distinzione di ragione è negata. In effetti, la dottrina cartesiana dell'unità, intesa come pura inseparabilità – ossia inclusione - degli attributi dall'essenza e fra loro non sembra, di per sé, implicare la condizione che Suárez aveva teorizzato come incompatibile con la *distinctio rationis*: l'inclusione *esplicita* degli attributi. In questo senso, l'affermazione dell'*unitas*, ossia dell'*inseparabilitas* di Dio, almeno come essa si configura nella prima parte del pezzo sulla pluralità delle cause, non sembra condurre oltre Suárez.

L'argomento di Descartes, però, prosegue. L'obiezione si articola: è certamente vero, infatti, che l'idea di Dio contiene non solo la pluralità delle perfezioni, bensì anche l'unità di tale pluralità; l'ipotesi della pluralità delle cause non è, tuttavia, per nulla affatto confutata perché, fra le cause parziali delle singole perfezioni di Dio, potrebbe darsi la causa di quella particolare perfezione che è l'unità.

A ciò Descartes risponde che non si può dare una causa parziale dell'idea dell'unità perché tale unità *contiene* le altre perfezioni. La causa in questione, quindi, deve contenere, oltre che l'unità, anche tutte le altre perfezioni:

> Nec certe istius omnium ejus perfectionum unitatis idea in me potuit poni ab ullâ causâ, a quâ etiam aliarum perfectionum ideas non habuerim: neque enim efficere potuit ut illas simul junctas & inseparabiles intelligerem, nisi simul effecerit ut quaenam illae essent agnoscerem[92].

La causa dell'idea dell'unità non può essere una causa parziale perché l'unità include la totalità delle perfezioni. Da tale inclusione, infatti, segue che anche la causa dell'idea dell'unità dovrà includere la totalità delle perfezioni; ossia, non essere una causa parziale, ristretta, cioè, onticamente a questa o a quela perfezione, ma una causa totale, che includa la totalità degli attributi.

Per escludere l'ipotesi della pluralità delle cause parziali, dunque, Descartes chiarisce ulteriormente, in questo secondo momento, essenziale, dell'argomento, la nozione di unità[93]; per l'interprete, però, tutta la difficoltà sta nella previa determinazione di ciò in cui consiste questa chiarificazione.

Già sopra, l'*unitas* era stata caratterizzata come un'unità, appunto, *di* perfezioni: "Unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum *omnium* quae in Deo sunt"; ossia, come un'unità contenente perfezioni. Quanto sopra era solo accennato, è qui ribadito: l'*unitas* non designa solo una particolare perfezione in Dio, ma una perfezione tale da includere anche tutte le altre perfezioni. L'idea che ho di Dio, cioè, è l'idea di un ente che, fra i suoi attributi, ne possiede uno, l'unità, che non solo è una vera perfezione, ma include anche le altre perfezioni. Per questo, la causa di tale idea dovrà non solo possedere un attributo come l'unità, ma dovrà includere anche tutte le altre perfezioni. L'idea dell'unità contiene tutte le altre perfezioni. Descartes lo ripeterà esplicitamente, nelle *Secundae Responsiones*: *unitas alia attributa complectens*.

Non sta qui, dunque, il fulcro della risposta di Descartes: AT VII 50, ll. 19-24 non consiste in una mera reiterazione di AT VII 50, ll. 16-19. È essenziale la caratterizzazione delle modalità specifiche secondo cui tale contenenza è qui esplicata: il pensiero dell'unità delle perfezioni risulta essere, insieme, una conoscenza delle perfezioni contenute nell'unità *in quanto tali*. Diceva in effetti Descartes: "Neque enim efficere potuit ut illas simul junctas & inseparabiles intelligerem, nisi simul effecerit ut *quaenam illae essent agnoscerem*".

---

[92] *Meditatio III*, AT VII, 50, ll. 16-24.

[93] L'articolazione in due momenti del pezzo sull'unità non è passata sotto silenzio nei commentatori seicenteschi che ben isolano il secondo momento del passaggio: cfr. C. WITTICH, *Annotationes*..., § 12, i: "*Simul effeceris*; ut nempe intelligerem perfectiones unitas, debui intelligere, quae sint illas perfectiones ita unitas, eo quod relatum praesupponat absolutum eiqueimitatur" (p. 85) e, soprattutto, J. SCHOTANUS, *Analysis Esegetica*…, §§ 30-31: "Caeterum rursus excipere posset opponens; unitatis illa idea quae in nobis est potest esse effectum unius causae ex illis pluribus, quae ad nos efficiendum concurrerunt. Respondet Philosophus id non potuisse fieri ab unâ aliquâ ex iis causis, nisi illa simul reliquarum perfectionum ideas largita esset…Ratio est, à necessaria conjunctione illius cognitionis quâ omnes illas perfectiones inseparabiles à se invicem, & illius quâ eas singulas à se divisim intelligimus, nam utraque illa cognitio necessariò conjungitur & cohaeret; unde non potuit illa causa efficere, ut perfectiones illas omnes intelligeremus esse inseparabiles, nisi simul intelligeremus, quaenam singulae essent; nam si singularum naturam non habeamus perspectam, quâ ratione scire possumus, an non aliquae ex iis separari possent à reliquis ?" (p. 111); ma, su ciò, cfr. *infra*. Fra gli interpreti contemporanei, scandiscono in qualche modo i due momenti della prova H. GOUHIER, *La pensée métaphysique*…, p. 220; A. ROBINET…, *Descartes*…, p. 251 (che, però, parla di "attributi", al plurale, a proposito di unità, semplicità, inseparabilità, che sono invece sinonimi; su ciò cfr., *infra*, "Conclusione").

La traduzione francese reitererà addirittura la chiusura del pezzo:

Elle ne peut pas me les auoir fait comprendre esemblement ioites & inseparables, sans auoir fait en sorte en mesme temps *que ie sceusse ce qu'elles estoient, & que ie les connusse toutes en quelque façon*[94].

Non solo, dunque, nel mio concetto obiettivo di Dio, è pensata, oltre alle altre perfezioni, anche la perfezione dell'unità di quelle perfezioni; si deve specificare, ulteriormente, che tale unità è una conoscenza delle singole perfeizoni in quanto tali[95].

Pensando l'unità, io conosco *quali* sono le perfezioni che tale unità include: "*Quaenam* illae essent agnoscerem…", "Que ie sceusse *ce qu*'elles estoient... ".

Il pensiero dell'unità divina è, così, un pensiero qualificante[96] delle singole perfezioni; ossia un pensiero delle singole perfezioni nelle rispettive *rationes*.

Come dirà Schotanus, il pensiero dell'unità è un pensiero che implica la conoscenza della *natura* dei singoli attributi:

Si singularum *naturam* non habeamus perspectam, quâ ratione scire possumus, an non aliquae ex iis separari possent à reliquis ?[97].

Ora, proprio nella misura in cui l'idea dell'unità degli attributi è un'idea che fa conoscere i singoli attributi nella loro natura, l'idea dell'unità è l'idea di attributi esplicitamente contenuti in essa. Ecco cosa aggiunge il secondo pezzo sull'unità al primo: la specificazione della contenenza delle perfezioni contenute nell'unità come contenenza esplicita.

La semplicità divina, osserverà Clauberg, si differenzia dagli altri attributi perché in qualche modo presuppone tutti gli altri e, per questo, in ordine alla nostra conoscenza, è l'ultimo tra gli attributi divini:

Differt ergo hoc Simplicitatis attributorum à reliquis in eo, quòd illa omnia quodammodo praesupponat & includat, adeo ut haec divina simplicitas ordine cognitionis nostrae distincta sit ultimum, interattributa divina, de quo tum demum rectè tractatio instituitur, cùm reliqua omnia, quae ratio nostra attingit, utcunque fuerunt cognita atque exposita[98].

La stessa posizione è in Heidano. La semplicità di Dio è, in ordine alla nostra cognizione, l'ultimo attributo di Dio perché non può essere conosciuto senza conoscere gli attributi che esso include:

Omnia attributa praesupponit & includit, & ordine cognitionis nostrae est ultimum. Unde non potest conosci, nisi ab eo qui reliquia apprehendit[99].

La semplicità, che per Tommaso è il *minimum* da cui muove il trattato sulla natura di Dio[100], diviene, nel cartesianismo, senz'altro fedele, su questo punto, alla lettera di *Meditatio III*, il punto di arrivo della determinazione dell'essenza divina.

Una tale concezione della semplicità divina implica senz'altro un deciso passo oltre Suárez, in cui l'inclusione resta puramente implicita, data da un lato, la determinazione esplicita di ogni attributo secondo una sola *ratio* (quella che, appunto, la qualifica in quanto tale) e, dall'altro lato, la surdeterminazione del concetto dell'essenza divina, che non indica distintamente *quali* sono le singole perfezioni in essa incluse: "Per quem conceptum distincte non considero *quae* perfectiones sint de ratione essentialis talis naturae".

La teoria cartesiana dell'unità divina, dunque, va ben oltre l'asserzione di un'inclusione degli attributi, specificandosi ulteriormente per la determinazione di codesta inclusione come esplicita.

---

[94] *Meditation troisiéme* (AT IX-1 40, corsivo mio).

[95] Talvolta, gli interpreti hanno insistito su come la dimostrazione dell'esistenza di Dio presupponga la considerazione di tutti gli attributi: cfr., ad esempio, W. DONEY, *Les preuves de l'existence de Dieu*, p. 333, che però non si richiama a questo luogo di *Meditatio III*, che invece enuclea la condizione di possibilità di quella considerazione unitaria, e cioè il darsi, nella nozione di *unitas*, di un unico concetto obiettivo (e formale) della pluralità degli attributi divini.

[96] Il *quaenam* è per definizione qualificante. Le *Meditationes*, dal canto loro, si affidano a questo sintagma in pagine cruciali: *Synopsis* (AT VII 12, ll. 14; 15); *Meditatio II* (AT VII 31, l. 19); *Meditatio V* (AT VII 63, ll. 14; 15); *Meditatio VI* (AT VII 83, l. 21); *Secundae Responsiones* (AT VII 164, l. 28). Il sintagma *quidnam* ritorna in *Principia Philosophiae*, I, § 68, ossia nel paragrafo dedicato alla chiarezza ed alla distinzione (*Principia Philosophiae*, I, § 68, VIII-1 33, l. 17). Si registrano occorrenze rilevanti anche nelle *Regulae ad directionem ingenii*, Regula VI (AT X 384, l. 18); Regula XII (AT X 411, l. 19).

[97] Il corsivo è mio. Per il brano intero cfr. *supra*.

[98] J. CLAUBERG, *De cognitione Dei*, Exercit. XXXVI, n. 6 (*Opera Omnia*, II, p. 654).

[99] A. HEIDANUS, *Corpus Theologiae*…, Tomus I, loc. 2 (I, p. 95). Una posizione opposta è quella di P. POIRET, *Cogitationum Rationalium*..., Lib. II, c. 5, n. 5, per cui la semplicità è, invece, il primo attributo di Dio: "Hinc Simplicitas, quae hoc ipsum est, quamque aliqui ultimum attributum in Deo considerandum esse dicunt, revera primum est: ejus namque cognitio praesupponi debet ante specialem ceterorum cognitionem, & in cujuslibet conceptu involvi, absque quo nullum attributum Deo signum concipies: quanquam post perlustrationem, denuo possis ad illam attentius & clarius reflectere, quo sensu ultimum attributum eam dixeris" (pp. 107-109).

[100] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3: "Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius" (p. 14 col. 1).

Ora, se proprio il fatto di pensare come meramente implicita l'inclusione lasciava sussistere, in Suárez, la distinzione razionale, si può concludere che, con la sua dottrina dell'*unitas*, Descartes ha realizzato esattamente le condizioni indicate da Suárez come necessarie e sufficienti per il toglimento della distinzione di ragione fra gli attributi; la dottrina cartesiana dell'*unitas* divina, intesa come contenenza esplicita delle perfezioni divine, risulta teoreticamente equipollente alla tesi della negazione di ogni distinzione, *ne quidem ratione*, fra gli attributi divini. L'*unitas* cartesiana, alla lettera, "una ex praecipuis" fra le perfezioni di Dio, implica, in realtà, molto più di ciò: implica, cioè, che le perfezioni di Dio siano *una sola* perfezione, non solo realmente, bensì anche razionalmente[101].

§ 6. Lo sviluppo della dottrina dell'inclusione esplicita

La tesi dell'inclusione esplicita degli attributi nell'idea di Dio, che nelle *Meditationes* emerge, come visto, attraverso l'introduzione dell'attributo dell'unità, è, in realtà, teoricamente operativa già prima di tale introduzione. L'unità di Dio, in effetti, tematizza, ma non fonda il pensiero esplicito degli attributi, che *Meditatio III* ha già guadagnato nel corso della prima prova dell'esistenza di Dio, attraverso l'introduzione della nozione di *ens perfectissimum*.

La struttura della prima prova dell'esistenza di Dio è elementare, consistente nell'applicazione del principio di causalità ad un contenuto mentale: l'idea della sostanza infinita. Topologicamente, vi si potrebbero distinguere tre momenti: 1) un primo momento, preparatorio, caratterizzato dall'elenco di una serie di attributi di Dio (AT VII 45, ll. 11-14); 2) un secondo momento, in cui propriamente consiste la dimostrazione, caratterizzato dall'isolamento, da quella lista, di un particolare attributo (l'infinito), anzi dalla sostanza pensata assieme a tale attributo (sostanza infinita) e dall'applicazione del principio di causalità (AT VII 45, ll. 19-22); 3) un terzo momento in cui si dimostra che quell'idea è una *vera idea* ed un'*idea vera* (AT VII 45, ll. 23- 46, l. 29). Li richiamerò distintamente:

1) A rigore, in *Meditatio III*, vanno distinte due enumerazioni degli attributi: in effetti, at AT VII 40 prepara AT VII 45:

> ...summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem"[102].

L'*aliquem* inziale non è affatto causale, ma esprime l'indeterminatezza di una tale caratterizzazione di Dio[103]. La chiarezza e distinzione dei concetti utilizzati non è, nelle *Meditationes*, un punto di partenza, ma un punto di arrivo. Lo si sottolinea spesso, oggi[104], ma il primo, probabilmente, a notarlo, a proposito dell'idea di Dio, fu uno degli obiettori, e cioè Gassendi, in polemica contro la pretesa - avanzata da Descartes per fondarne l'innatismo - di non poter né aggiungervi, né sottrarvi alcunché: "Cogita ut initio non aeque perfectam habueris"[105].

Il *quandam* della seconda lista, in AT VII 45, ribadisce l'indeterminatezza precedentemente espressa dall'*aliquem*:

> Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a quâ tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum[106].

2) Il passaggio alla dimostrazione vera e propria dell'esistenza di Dio, consistente nell'applicazione del principio di causalità, è scandito da un'operazione che è, insieme, uno slittamento di piano ed un isolamento: slittamento di piano, perché si passa da un *nomen* ad un'*idea*; isolamento perché, senza richiamare alcuno degli altri attributi enunciati nelle due definizioni precedenti, Descartes applica il principio di causalità alla realtà oggettiva di Dio considerato solo in quanto sostanza infinita. Scrive Descartes:

> Nam quamvis substantiae quidam idea in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen idcirco esset ideae substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederet[107].

---

[101] Con buona pace di quel che R. D. HUGHES, *Descartes' Ontological Argument*..., p. 480 sosteneva contro contro R. IMLAY, *Descartes' Ontological Argument*..., p. 447.

[102] *Meditatio III* (AT VII 40, ll. 16-18).

[103] Cfr. J.-L. MARION, *Sur le prisme*..., pp. 223-230. Ma il primo lettore di Descartes a sottolineare codesta indeterminazione fu, probabilmente, proprio uno degli obiettori, e cioè Gassendi (cfr., *infra*).

[104] Cfr. E. CURLEY, *Analysis in the* Meditations..., p. 169. Conferme giungono dall'analisi lessicale: il sintagma *dare et distincte* è del tutto assente nelle prime due meditazioni, come rilevato da G. BELGIOIOSO, Clare et distincte..., p. 72.

[105] *Objectiones Quintae* (AT VII 305, ll. 6-7).

[106] *Meditatio III* (AT VII 45, ll. 11-14). Sempre Gassendi rilevava codesta indeterminazione, ma in modo polemico, come a sottolinearne l'impossibilità di procedere oltre: "Et bene quidem dicis quandam; nam qualis sit neque intelligis, neque aut intelligere, aut fando explicare potes" (P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica*, Contra med. III, Dubium VII, Inst. 3, p. 307).

[107] *Meditatio III*, AT VII 45, ll. 19-22.

3) A questo punto, il problema sta, però, nel dimostrare che si dia effettivamente un contenuto obiettivo infinito. L'idea di Dio, infatti, potrebbe essere ricavata per negazione dal finito; ciò Descartes eclude, però, sulla base del riconoscimento che essa contiene più realtà del finito[108]; asserzione che, come si è visto, già contiene implicitamente la risposta all'obiezione che segue, e cioè che l'idea si Dio sia sì, una *vera idea*, ma non un'*idea vera*. L'idea di Dio, infatti, è un'*idea vera* senz'altro, *a fortiori*, perché *maxime vera*, nel senso che nessun'altra idea contiene la sua stessa realtà obiettiva, in quanto tutto ciò che percepisco avere qualche perfezione è, contenuto in essa:

Quidquid clare & distincte percipio, quod est reale & verum, & quod perfectionem importat, totum in eâ continetur[109].

Tutto ciò che percepisco come perfetto è contenuto in Dio; Dio è ente sommamente perfetto e infinito in quanto contenente il massimo numero di perfezioni, dunque di attributi, pensabili in modo chiaro e distinto.

Così, al movimento con cui, all'inizio della prova, si scandiva l'*isolamento* dell'attributo dell'infinito dagli altri attributi, si contrappone un movimento di *riassorbimento*; la sostanza infinita, ossia l'ente sommamente perfetto, include in sé tutto ciò che percepisco avere una qualche perfezione.

Questo è quel che il meditante *scopre* attraverso l'assimilazione dell'infinito al perfetto: l'idea dell'attributo dell'infinità, precedentemente isolata dagli altri attributi, si rivela come tale da includerli in sè; scoperta necessaria, senza la quale l'idea dell'infinito non sarebbe un'idea *maxime vera*, con quel che ne seguirebbe.

Si dà, dunque, un'inclusione concettuale, nell'idea dell'infinito, determinata come idea del sommamente perfetto, della totalità delle perfezioni, dunque degli altri attributi da cui esso era stato isolato. In questo senso, già l'idea della perfezione disimpegna la funzione teorica poi svolta dall'attributo dell'unità, nella sussunzione, sot[110]to di sé, di una pluralità che l'enumerazione iniziale[111] poneva su un piano puramente verbale: "Dei *nomine* intelligo…"[112].

Non solo: esattamente come faceva l'*unitas*, anche la perfezione determina siffatta inclusione come esplicita. È necessario, per cogliere questo punto, prestare attenzione ad una distinzione che il testo cartesiano, come si è visto[113], presenta. Determinato, infatti, come ente sommamente perfetto secondo la contenenza della pluralità di perfezioni, l'infinito, include in sé la totalità degli attributi di Dio, quelli di cui ho idea e quelli di cui non ho idea: "…Illa omnia quae clare percipio, & perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in deo esse…". (AT VII 46, ll. 24-27).

Ora, per Descartes, la chiarezza e la distinzione dell'idea di Dio è direttamente proporzionale alle perfezioni che conosco in Dio: l'idea di Dio è la più chiara e la più distinta fra quelle disponibili all'*ego* in quanto contiene tutte le perfezioni percepibili in modo chiaro e distinto.

La tesi qui esposta da Descartes è, in realtà, l'esemplificazione di un principio generale che, per Descartes, vale per ogni *res*: quante più proprietà sono percepite in modo chiaro e distinto in una data *res*, tanto più chiara e distinta è l'idea di tale *res*. Siffatta dipendenza della chiarezza e distinzione complessiva dell'idea di una data *res* dalla quantità delle sue componenti percepite in modo chiaro e distinto non vale, in effetti, solo per Dio, ma per ogni *res*. Nelle *Quintae Responsiones*, Descartes vi farà poggiare la tesi, avanzata in *Meditatio II*[114], per cui la mente è più nota del corpo:

---

[108] *Meditatio III*, AT VII, 45, l. 23 - 46, l. 4.

[109] *Meditatio III*, AT VII, 46, ll. 16-18.

[110] D. E. FLAGE/ C. A. BONE, *Descartes's Factitious Ideas*…, p. 206, nota 13.

[111] Perché la pluralità degli attributi raccolta sotto l'unità divina è, senz'altro, proprio quella indicata dalle due liste iniziali, come sottolineava P. GASSENDI: "Ad-haec, quaeso te, quaenam sint attributa ista essentialia Dei ? Nempe enumerata illa abs te, cum dixisti Deum substantiam aeternam, infinitam, independentem, omnipotentem, summe intelligentem, creatricem rerum omnium, earundemque conservatricem" (*Disquisitio Metaphysica*, Contra Medit. III, Dubit. X, Inst. 3; p. 377).

[112] È dunque vero che gli attributi elencati da Descartes in AT VI 45 non sono semplici parole, ma rinviano ad una realtà obiettiva (A. MATTEI, *L'homme de Descartes*…, p. 95), ma ciò accade solo dopo la loro sussunzione sotto il concetto unitario di perfezione.

[113] Su cui cfr., *supra*, Parte I, Cap. 3.

[114] Sulla base, però, di un argomento differente: "Fieri enim potest ut hoc quod video non sit cera; fieri potest ut ne quidem oculos habeam, quibus quicquam videatur; sed fieri plane non potest, cùm videam, sive (quod jam non distinguo) cùm cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim" (*Meditatio II*, AT VII 33, ll. 9-14). Lo slittamento argomentativo è senz'altro dettato dalla richiesta dell'interlocutore: l'esempio della cera dimostra l'esistenza dell'io, non la sua natura (AT VII 274, ll. 8-15). Descartes di contro, rileva l'inseparabilità delle due questioni (AT VII 359, ll. 17-20), ma è un fatto che l'argomento avanzato nelle *Quintae Responsiones* sia nuovo, rispetto a *Meditatio II*: "Unde clare colligitur nullius rei tot attributa cognosci, quàm nostrae mentis, quia, quotcunque cognoscuntur in quâlibet aliâ re, tot etiam numerari possunt in mente, ex eo quòd illa cognoscat" (AT VII 360, ll. 15-20). Gassendi, peraltro, come noto, non esiterà a riconoscene la debolezza: "Pari autem modo ecquid nos promovet, aut juvat tot enumerare in mente facultates cognoscendi, quot res cognoscibiles sunt, ad pernoscendum ejus naturam? Uno enim verbo dicitur Mens habere

Quo plura alicujus substantiae attributa cognoscamus, eo perfectius ejus naturam intelligamus[115].

Quel *perfectius* vuol dire, senz'altro, in modo più chiaro e distinto. I *Principia* lo diranno espressamente:

Quô plures in eâdem re sive substantiâ deprehendimus, tantò clariùs nos illam cognoscere[116].

Il principio e, con esso, la sua applicazione al caso di Dio, la cui idea è la più chiara e distinta di tutte perché è quella in cui percepiamo più proprietà, passerà al cartesianismo di Scuola[117].

Per questo, l'idea di Dio è la più chiara e distinta di tutte, perché di Dio conosciamo più proprietà anche rispetto alla mente come, in aggiunta a *Meditatio III*, chiariva *Meditatio IV* :

Accurate animadverti perpauca esse quae de rebus corporeis vere percipiantur, multoque plura de mente humanâ, multo adhuc plura de Deo cognosci[118].

Ora, secondo Descartes, pensare proprietà in modo chiaro e distinto all'interno dell'idea di una data *res* significa pensarle in modo esplicito; questo è quel che emerge in modo inequivocabile da un passaggio delle *Quintae Responsiones*. Allorché Gassendi, rilevava, come si è visto, lo slittamento semantico cui, nelle *Meditationes*, andava incontro l'idea di Dio, egli lo faceva proprio per inferirne la possibilità, che Descartes, invece, escludeva, di un suo aumento o diminuzione, dunque di una sua fatticità[119]. Descartes risponde richiamando una tesi classica: le essenze sono indivisibili[120]. Da tale premessa, secondo l'autore delle *Meditationes*, discende che indivisibili – ossia tali da non potergli essere aggiunto, né tolto alcunché – sono anche le idee che rappresentano tali essenze:

Idea enim repræsentat rei essentiam, cui si quid addatur, aut detrahatur, protinus fit alterius rei idea: sic Pandora, sic falsi omnes Dii ab iis, qui verum Deum non recte concipiunt, effinguntur[121].

Però, aggiungeva Descartes, una volta concepita l'idea del vero Dio, allora, per quante proprietà, non ancora avvertite, possano essere scoperte in seguito, non per questo tale idea aumenterebbe: posto, infatti, che essa è vera, tutte quelle proprietà dovevano essere già contenute in essa. Il caso dell'idea di Dio, spiega Descartes, è analogo a quello dell'idea del triangolo, che non viene accresciuta dalla conoscenza di proprietà in precedenza ignorate:

---

facultatem cogoscentem, quae deinde pro objecti divisionibus, subdivisionibusque quantum voles extendatur, et ex cujus extensione, non tam plures mentis facultates, quam plura illius objecta noscantur" (pp. 191-193). Nondimeno, Descartes ripresenterà il suo argomento in *Principia Philosophiae*, I, § 11: "Plura verò in mente nostrâ, quàm in ullâ aliâ re à nobis deprehendi, ex hoc manifestum est, quòd nihil planè efficiat, ut aliquid aliud cognoscamus, quin idem etiam multò certiùs in mentis nostrae cognitionem nos adducat" (AT VIII-1 8, ll. 24-28).

[115] *Quintae Responsiones* (AT VII 360, ll. 5-6).

[116] *Principia Philosophiae*, I, § 11 (AT VIII-1 8, ll. 22-24).

[117] Cfr., ad esempio, J. CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri...Exercitationes Centum,* Exercitatio XI, § 1: "Quò plura percipimus rei attributa, eò clariùs ac distinctiùs rem percipimus"; *Ibid.*, § 2: "Nullum autem ens sub cogitatione nostram cadit, cujus plura & nobiliora attributa percipiamus, quàm Dei" (in *Opera Omnia Philosophica*…, II, p. 613). Recentemente, richiamava questi luoghi A. GOUDRIAAN, *Die Erkennbarkeit Gottes*…, pp. 47-49.

[118] *Meditatio IV* (54, l. 24 – 53, l. 3). Cfr. *Descartes à Mersenne*, 21 janvier 1641: "Multa tamen sunt reverà in Deo, sive ad Deum pertinent, quæ possumus mente attingere ac verbis exprimere, imò etiam plura quàm in ullâ aliâ re, ideòque hoc sensu Deus est maximè Cognoscibilis et Effabilis" (AT III 284, ll. 8-12)

[119] *Objectiones Quintae* (AT VII 305, ll. 5-7).

[120] *Quintae Responsiones*: "Cùm reprehendis id quod dixi, *nihil ideæ Dei addi, nihilque ab eâ detrahi posse*, non videris attendisse ad id quod vulgò aiunt Philosophi, essentias rerum esse indivisibiles" (AT VII 371, ll. 8-11). Cfr., al solito, F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. XLVI, sect. 1, n. 12: "Augeri essentiam dupliciter intelligi potest. Uno modo, quantum ad partes essentiales ut essentiales sunt, et per genus et differentiam explicari possunt. Et hoc modo est verum non posse augeri essentiam, sed consistere in indivisibili…Alio vero modo potest dici augeri essentiam quantum ad entitatem ipsius essentiae, et quasi integritatem ipsius; ut, verbi gratia, quando linea bipedalis fit tripedalis, essentiae lineae metaphysicae seu essentialiter non augetur, tamen ipsamet entitas essentiae lineae augetur, et fit major quasi integraliter, et idem est suo modo in aqua vel in igne" (*Opera Omnia* XXVI, p. 756 col. 2). Dunque, l'indivisibilità di cui è qui questione è quella delle parti essenziali metafisiche, secondo la divisione tradizionale che si ritrova, ad esempio, in A. RUVIUS, *Commentarii in…de* Anima, Lib. II, c. 3, Tract. De modo informandi anima, q. 1: "Indivisibile, ut à nomine ipso incipiamus, illud dicitur, quod partibus caret, in quas dividi possit, unde quot modis contingit habere partes, tot modis ets carens dicitur indivisibile; Partes verò triplices sunt, nempe essentiales Physicae, ut materia, & forma; & Metaphyiscae, ut genus & differentia: integrantes, quae vocantur entitativae, ut pes, manus, caput: ac tandem potentiales, seu potestativae, quales sunt potentiae. Ideò tribus modis potest dici aliquid indivisibile, ut adnotavit D. Thom. I. par. quaest. 76. art. 8. Primo, quia caret partibus essentialibus; secundo, quia caret partibus integrantibus; & tertio, quia caret partibus potentialibus (p. 155).

[121] *Quintae Responsiones* (AT VII 371, ll. 11-14).

At postquàm semel concepta est idea veri Dei, quamvis novæ detegi possint in ipso perfectiones quae nondum fuerant animadversæ, non ideo tamen augetur ejus idea, sed tantùm distinctior redditur & expressior, quia omnes in eadem illa, quæ prius habebatur, debuerunt contineri, quandoquidem supponitur fuisse vera. Ut neque augetur idea trianguli, cùm variæ in eo proprietates, quae prius fuerunt ignoratæ, advertuntur[122].

Perché di Dio si dia un'idea vera non è necessario, dunque, avvertire (*animadvertere*) la totalità delle proprietà che si suppone tale idea debba contenere, per essere vera. Descartes, però, non si limita a dire ciò, ma precisa anche quel che apporta, all'idea di Dio, la conoscenza di proprietà precedentemente ignorate: tale idea viene resa più espressa (*expressior*) e più chiara e distinta (*distincior*).

Distinctior & expressior: quasi un'endiadi, che esprime come la chiarezza e distinzione dell'idea di Dio vadano di pari passo, secondo Descartes, con la sua esplicitazione[123]; ossia, la chiarezza e distinzione complessiva dell'idea di Dio dipende dal pensiero chiaro e distinto, ossia esplicito, delle sue componenti.

Perché ciò sia possibile, però, una condizione è richiesta, ossia che le perfezioni siano pensate, sì, in modo esplicito, ma non isolatamente, bensì all'interno della *medesima* idea di partenza: "Omnes *in eadem illa*, quæ prius habebatur, debuerunt contineri, quandoquidem supponitur fuisse vera" (AT VII 371, ll. 19-21, corsivo mio).

L'esplicitazione degli attributi a partire dall'idea di Dio è, così, un processo di *espansione*, in chiarezza e distinzione, dell'idea di partenza. L'esplicitazione di ogni proprietà (p^1, p^2, p^3…) contenuta implicitamente in una data idea "i" non si configura, semplicemente, come un incremento del sapere dell'io *su* "i", bensì come un'incremento del sapere *in* "i". È per questo che l'esplicitazione degli attributi nell'idea di Dio è, insieme, un'espansione di tale idea in chiarezza e distinzione.

Per certi versi, un tale procedimento di esplicitazione, che coinvolge, come visto, sia gli attributi, sia l'essenza, recupera una certa impostazione epistemologica già formulata nelle *Regulae*[124].

La *Regula XII* qualificava la *conjunctio necessaria* tra nature semplici in base alla nozione di implicazione confusa. Fra due nature semplici, cioè, si dà un congiunzione necessaria quando l'una è implicata nel concetto dell'altro in una qualche, confusa maniera, in modo tale da non poterne essere separata:

Necessaria [*sc.*, conjunctio] est, cùm una *in alterius conceptu confusâ quadam ratione ita implicatur*, ut non possimus alterutram distinctè concipere, si ab invicem sejunctas esse judicemus[125].

L'esplicitazione di quel che è confusamente implicato – ossia incluso[126] - si caratterizza come una *compositio per deductionem*: questa, l'unica forma di composizione che ci rende certi della verità[127], ha, infatti, le sue condizioni di validità proprio nella *conjunctio necessaria*. Nella deduzione, infatti, si ha errore allorché si deduce qualcosa di necessario da qualcosa di contingente[128]; errore che può essere però evitato se – e solo se – venga congiunto ciò fra cui si dà composizione necessaria. Scrive Descartes:

Hunc errorem vitare in nostrâ potestate situm est, nempe, si nulla vnquam inter se conjungamus, nisi unius cum altero conjunctionem omnino necessariam esse intueamur[129].

---

[122] *Ibid.*, ll. 15-23.

[123] Due occorrenze, di "expressus" si registrano nelle *Meditationes*: AT VII 75, l. 16; l. 25 (cfr. K. MURAKAMI, M. SASAKI, T. NISHIMURA, *Concordance to Descartes'*..., p. 95). Nella prima, la concordanza è proprio con *distinctae*, esattamente come sarà in questo passaggio delle *Quintae Responsiones*: "Cùmque ideae sensu perceptae essent multo magis vividae & expressae, & suo etiam modo magis distinctae…" (*Meditatio V I*, AT VII 75, ll. 14-16).

[124] Come già suggeriva, richiamandosi ad AT III 383, J. LAPORTE, *Le problème*..., p. 20.

[125] *Regulae ad directionem ingenii*, XII (AT 421, ll. 5-8). Sul piano lessicale, nelle *Regulae* si hanno 4 occorrenze del lemma *implico*, nelle forme "implicatur" (421, l. 6); "implicatum" (410, l. 4; 444, l. 29), "implicatus" (429, l. 24), come si evince da J.-R. ARMOGATHE/ J.-L. MARION, *Index des Regulae*…, p. 59.

[126] Ché Descartes tratta il lemma *implico* come teoricamente equipollente al lemma *includo*: a quel "confusâ quâdam ratione ita implicatur" (421, l. 6) corrisponde, poche righe sotto, "confusa quâdam ratione includamus" (421, ll. 10.14). Questa in AT X 421, l. 15 è, peraltro, l'unica occorrenza di *includo* nelle *Regulae* (J.-R. ARMOGATHE/ J.-L. MARION, *Index des Regulae*…, p. 58).

[127] *Regulae ad directionem ingenii*, XII: "Superest igitur sola deductio, per quam res ita componere possumus, ut certi simus illarum veritate" (AT X 424, ll. 19-20).

[128] Come accade, ad esempio, allorché si conclude che un certo spazio è vuoto semplicemente perché in esso non percepiamo nulla: "In quâ [*sc.*, deduzione] tamen etiam plurimi defectus esse possunt: ut si, ex eo, quòd in hoc spatio aëris pleno nihil, nec visu, nec tactu, nec ullo alio senso percipimus, concludamus illud esse inane, male conjungentes naturam vacui cum illâ hujus spatii; atque ita fit, quoties ex re particulari vel contingenti aliquid generale & necessarium deduci posse judicamus" (*Ibid.*, X 424, ll. 21-27).

[129] *Ibid.*, 424, l- 27 – 425, l. 3. Descartes, dunque, in qualche modo, distingue fra una composizione passiva (la *conjunctio necessaria*), ed una composizione attiva: cfr. J.-P. WEBER, *La constitution du texte*..., pp. 117-120. Anche questa distinzione, tuttavia, è coinvolta, secondo Weber, nella stratificazione del testo cartesiano: la *Regula* XII attesterebbe, infatti, una fase successiva in cui *tutte* le composizioni sono attive (p. 123). Cfr. *Regulae ad directionem ingenii*, XII: "Respectu verò intellectûs nostri, compositum quid ex illis tribus naturis appellamus, quia priùs singulas separatim intelleximus, quàm potuimus judicare illas tres in uno & eodem subjecto simul convenire" (AT X 418, ll. 9-13).

Ora, questo processo di esplicitazione si mantiene tutto all'interno della *medesima* idea di partenza: "Quidquid circa figuras vel numeros, demonstratur, *necessariò continuum* est cum eo de quo affirmatur"[130]; per usare le parole Laporte, soggetto e predicato sono di "un seul tenant"[131].

Esiste, così, uno stretto parallelismo tra la teoria della *compositio per deductionem* delle *Regulae*, ed il procedimento di conoscenza *a priori* degli attributi e dell'esistenza di Dio quale si evidenzia nel *Discours* e nelle *Meditationes*: entrambi si configurano come un'esplicitazione di ciò che è implicito all'interno di una stessa idea[132].

Vero è, però, che questa unità fra il punto di partenza ed il punto di arrivo del processo di esplicitazione è pensata in modo diverso dalle *Regulae* alle *Meditationes*: mentre nelle *Meditationes*, infatti, tale unità riguarda anche il contenuto dell'idea (la realtà obiettiva dell'idea, così come si caratterizzerà nel '40 tale contenuto), nelle *Regulae* essa sembra avere esclusivamente a che fare con l'idea come atto mentale; il che spiega come la congiunzione necessaria possa essere esemplificata dalla relazione fra il *sum* dell'ego e l'esistenza di Dio, ossia tra due enti distinti realmente[133].

Se quel che si è asserito sopra è corretto, e cioè che la chiarezza e distinzione di una data idea dipende dal pensiero esplicitro delle proprietà contenutevi, si deve concludere che, allorché, in *Meditatio III*, Descartes asserisce l'idea di Dio come la più chiara e distinta di tutte *in quanto* contenente la totalità delle perfezioni (pensabili in modo chiaro e distinto), egli intende tale contenenza come esplicita. Se, cioè, la chiarezza e distinzione dell'idea di Dio dipende dalla contenenza delle perfezioni, secondo la lettera di *Meditatio III*, ma tale contenenza disimpegna codesta funzione solo se esplicita, secondo la lettera delle *Quintae Responsiones*, si deve concludere che l'affermazione dell'idea di Dio come *maxime clare & distinta* in quanto contenente la totalità delle perfezioni (pensabili in modo chiaro e distinto) implica necessariamente l'affermazione dell'idea di Dio come contenente in modo esplicito l'idea dei singoli attributi[134].

Così, già all'altezza della prima dimostrazione dell'esistenza di Dio, Descartes pensa l'infinità divina secondo la contenenza esplicita degli attributi; contenenza che fonda la tesi dell'idea di Dio come *maxime vera*. L'introduzione dell'attributo dell'*inseparabilitas*, più che introdurre la tesi della contenenza esplicita, la tematizza, come si diceva[135].

---

[130] *Regulae ad directionem ingenii*, XII (AT X 421, ll. 15-17, corsivo mio).

[131] J. LAPORTE, *Le problème...*, p. 21. Per Laporte, peraltro, il rapporto fra soggetto e predicato sarebbe non analitico, bensì sintetico, in quanto l'esplicitazione introduce un "véritable progrès" (p. 20); è l'interpretazione più vicina di quella che, successivamente, avanzerà W. EDELBERG, *The Fifth Meditation…*, p. 502.

[132] Il quarto postulato, omologando Dio ed il triangolo sotto l'espressione di *simul attributorum complexio*, sembra addirittura inserire Dio all'interno dello schema delle nature semplici. Cfr. *Secundae Responsiones*: "Quarto, ut exeminent ideas naturarum, in quibus multorum simul attributorum complexio continetur, qualis est natura trianguli, natura quadrati, vel alterius figurae; itemque natura Mentis, natura Corporis, & super omnes natura Dei, sive entis summe perfecti" (AT VII 163, ll. 8-14).

[133] *Regulae ad directionem ingenii*, XII: "Atque etiam multa saepe necessariò inter se conjuncta sunt, quae inter contingentia numerantur à plerisque, qui illorum relationem non animadvertunt, ut haec propositio: sum, ergo Deus est" (AT X 421, ll. 26-29). Nelle *Meditationes*, si potrebbe però obiettare, si dà comunque una relazione di questo tipo, fra Dio ed il finito, ancorché inversa: l'idea dell'infinito include quella del finito, in quanto questa è ricavata per negazione da quella; il che ha spinto alcuni interpreti a sostenere che l'idea del finito sia ricavata da Dio, secondo Descartes, *per astrazione* (J. LAPORTE, *Le rationalisme…*, p. 99; M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre…*, I, p. 229); tesi inaccettabile, da cui seguirebbe che Dio ed il mondo sarebbero distinti modalmente (non razionalmente, perché non vale la reciproca). In realtà, la costituzione dell'idea del finito a partire da quella dell'infinito non potrebbe essere più distante da un procedimento astrattivo, perché si produce attraverso una negazione, la quale conduce ad un rapporto analogo a quello che regola la distinzione reale, e cioè di esclusione: l'idea del finito esclude l'idea dell'infinito (e viceversa), nello stesso modo in cui l'idea della sostanza estesa esclude quella della sostanza pensante; con la differenza – certo non esplicitamente tematizzata, nel testo cartesiano - che, mentre l'opposizione fra sostanza estesa e sostanza pensante è *data*, l'opposizione fra sostanza infinita e sostanza finita è, in qualche modo, prodotta (per negazione).

[134] Si comprende così, per altra via, come l'inclusione esplicita degli attributi richieda una conoscenza di Dio superiore a quella a disposizione dell'uomo; ragion per cui a questi è accessibile solo l'inclusione implicita. Lo registrerà puntualmente Derkennis, nel contestare la necessità di ammettere, sulla base dell'argomento che l'inclusione è richiesta dall'infinita perfezione di Dio, che tale inclusione sia addirittura esplicita: "Obiicies secundò: perfectiùs foret, si etiam explicitè attributa involverentur in essentia, quod constat non esse. Resp. Distinguendo assumptum: perfectiùs foret ex parte intellectus nostri, concedo, ex parte objecti nego: quod enim non involvantur explicitè, tantùm arguit defectum intellectus nostri non potentis illam plenitudinem essendi unico conceptu distinctè, atque explicitè attingere" (I. DERKENNIS, *De Deo uno et trino…*, Disp. I, c. 3, § 8, n. 70, p. 28).

[135] Alla luce dell'analisi sopra svolta si può dare, forse, spiegazione di un dato testuale per certi versi enigmatico: delle due liste degli attributi di Dio, solo la prima già introduce la locuzione *idea Dei*, mentre la seconda è preceduta dal sitagma *nomen Dei*; una confusione inammissibile, in Descartes. In realtà, nella prima definizione, fornita ad esemplificazione della nozione di realtà obiettiva, caratterizzando l'infinito secondo il grado massimo della realtà obiettiva medesima, Descartes avrebbe potuto includere già nell'idea di Dio la pluralità degli attributi secondo il grado massimo e, dunque, qualificare Dio stesso attraverso un'idea, non un nome, che di per sé può unificare anche contenuti obiettivi non cumulabili in un'unica idea.

§ 7. La fondazione dell'inclusione esplicita: l'esplicitazione come dimostrazione

L'affermazione di contenenza esplicita delle perfezioni in Dio, prima disimpegnata dall'*ens perfectissimum*, poi tematizzata dall'attributo dell'*unitas*, non costituisce, nelle *Meditationes*, un'affermazione presupposta, ma si configura come il risultato di una procedura argomentativa.

Una tale procedura Descartes aveva già descritto nel 1637, allorché, nella quarta parte del *Discours de la Méthode*, subito dopo la seconda dimostrazione dell'*esistenza* di Dio[136], aveva indicato le condizioni richieste "pour connoistre la *nature* de Dieu" (AT VI 35, l. 8).

Nel corso della dimostrazione dell'esistenza di Dio, Descartes ha già fornito una definizione di Dio, in termini di ente cui convengono tutte le perfezioni di cui io posso avere idea[137]; definizione in base alla quale, evidentemente, non si è ancora conosciuto che cosa Dio sia, se Descartes programma, ora, un'indagine rivolta, appunto, a "connoistre la nature de Dieu".

Per sapere cosa Dio è, precisa Descartes, io devo considerare tutto ciò di cui ho idea per attribuirgli quel che percepisco come perfetto (alla lettera, che l'io percepisce come una perfezione) ed escluderne quel che concepisco come imperfetto:

> Pour connoistre la nature de Dieu, autant que la miene en estoit capable, ie n'auois qu'a considerer de toutes les choses dont ie trouuois en moy quelque idée, si c'estoit perfection, ou non, de les posseder, & i'estois assuré qu'aucune de celles qui marquoient quelque imperfection, n'estoit en luy, mais que toutes les autres y estoient[138].

Dunque, in base alla definizione di Dio come ente che possiede tutte le perfezioni, non si è ancora conosciuta la natura di Dio. E si capisce perché: in base a quella definizione, io so che a Dio competono tutte le perfezioni di cui io posso avere idea; non so ancora, però, *quali* esse siano. In altri termini[139], è possibile sapere che qualche cosa è perfetta senza sapere che essa ha altri caratteri attribuiti a Dio.

Dall'altro lato, però, codesta definizione, ancorché vuota, è il punto di partenza della procedura descritta da Descartes: sapendo, infatti, che Dio è l'ente che contiene tutte le perfezioni, per conoscere quali predicati gli appartengano si tratterà di considerare, fra tutti i predicati di cui si ha idea, quelli qualificabili come "perfezioni", per poi attribuirglieli. Ossia:

Per ogni x di cui ho idea, se x è una perfezione, allora x appartiene a Dio

Il punto di partenza di tale processo è l'idea di Dio espressa dalla definizione di ente cui competono la totalità delle perfezioni; una definizione che, però, non indica espressamente le perfezioni contenute in tali idea.

Il punto di arrivo è l'idea di Dio arricchita dalla conoscenza di quali siano le singole perfezioni contenute in quella idea.

In tal modo, l'*ego* viene, sì, a conoscere quali siano le perfezioni di Dio; tali perfezioni, però, non si aggiungono "ex novo" all'idea di Dio, perché vi erano già contenute. In questo senso, la conoscenza degli attributi di Dio, nel *Discours*, si configura come un procedimento per esplicitazione[140]: identificare i singoli attributi significa attribuire a Dio qualcosa che era già contenuto implicitamente nella sua definizione, ma non pensato espressamente.

Una tale procedura si ritroverà operante nel testo di *Meditatio III*, ancorché non comandata dalla dichiarazione programmatica che la guidava nel *Discours*[141]. Allorché, infatti, Descartes asseriva l'idea di Dio come massimamente chiara e distinta, egli si appoggiava sulla premessa che si è vista: "Quidquid clare & distincte percipio, quod est reale & verum, & quod perfectionem importat, totum in eâ continetur" (AT VII, 46, ll. 16-18). Ossia:

Per ogni x di cui ho idea chiara e distinta, se x è una perfezione, allora x appartiene a Dio

Si tratta, esattamente, della stessa procedura descritta nel *Discours*, con la differenza che, allora, si parlava, generalmente, di "idée" (l. 10), mentre qui la percezione di ciò che è reale, vero e perfetto è specificata secondo la nota della chiarezza e distinzione (l. 16)[142]. Così, dal '37 al '41, il metodo indicato da

---

[136] Cfr. *Discours de la méthode*, IV, AT VI 33, 25 – 34, 24; risp., 34, 24 – 35, 6.

[137] Cfr. *Discours de la méthode*, IV: "Vne nature…qui eust en soy toutes les perfections dont ie pouuois auoir quelque idée, c'est a dire, pour m'expliquer, qui fust Dieu" (AT VI 34 20-24).

[138] AT VI 35, ll. 7-14.

[139] Per dirla, cioè, con W. DONEY, *Les preuves de l'existence…*, p. 338.

[140] Come notato da W. DONEY, *Les preuves de l'existence…*, p. 338, cui si deve il merito di avervi posto l'attenzione. La lettura di Doney è accolta, ed estesa alle *Meditationes*, da J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil…*, p. 148 ss.

[141] Sarà stato per questo che W. DONEY non si riteneva convinto che essa avesse "une exacte contrepartie dans les *Méditations*" (W. DONEY, *Les preuves de l'existence…*, p. 326).

[142] In questo senso, la determinazione di Dio secondo la pluralità delle perfezioni è, in queste ll. 16-18, già specificata secondo la contenenza esplicita. Invece, la medesima determinazione, specificata indipendentemente dalla

Descartes per conoscere gli attributi di Dio si configura come una procedura di esplicitazione; su questo punto, dunque, va registrata un'indubbia persistenza diacronica, per quanto lievemente oscurata dall'ellitticità della *ratio demonstrandi* delle *Meditationes* che, procedendo per analisi, e non per sintesi, non si vale di una lunga serie di definizioni, postulati, assiomi, teoremi e problemi[143]: "In his Metaphysicis de nullâ re magis laboratur, quàm de primis notionibus clare & distincte percipiendis"[144]. In tal modo, in *Meditatio III*, come la definizione di Dio secondo la pluralità delle perfezioni non è data dall'inizio, ma si costituisce attraverso un processo di slittamento semantico dal *perfectior* al *summe perfectum*, così il procedimento indicato per la conoscenza esplicita delle perfezioni di Dio non è preparato da alcuna dichiarazione programmatica.

Lo statuto di questa procedura di esplicitazione è, dal punto di vista logico, quello di un effettiva dimostrazione.

Come nel *Discours*, così nelle *Meditationes*, ancorché in modo contratto, il pensiero esplicito degli attributi implica un movimento inferenziale: se la definizione di Dio come ente perfettissimo, intesa come contenenza implicita della totalità delle perfezioni è in certo senso un dato di partenza, la costituzione di Dio secondo la contenenza esplicita delle perfezioni (dunque la tesi della somma verità dell'idea di Dio) è in qualche modo *inferita*. Così, la contenenza esplicita degli attributi a partire dall'idea di Dio non è, genericamente, un risultato; è, per la precisione, il risultato di una dimostrazione.

Più precisamente, la conoscenza degli attributi di Dio si configura come il risultato di una dimostrazione analoga alla prova *a priori* dell'esistenza di Dio[145]. L'isomorfismo è dato da due elementi: in primo luogo, dalla *definizione* di partenza, che è, in entrambi i casi, la nozione di Dio come ente che include la totalità delle perfezioni pensate in modo implicito; in secondo luogo, dalla stessa procedura inferenziale, che consiste, in entrambi i casi, nell'*esplicitazione* di perfezioni implicite nell'idea di partenza.

Allorché, in *Meditatio V*, Descartes difenderà la prova ontologica dall'accusa di petizione di principio[146], egli lo farà proprio sostenendo che, una volta pensato Dio, è necessario attribuirgli tutte le perfezioni (ossia, definirlo come sommamente perfetto), anche senza considerarle singolarmente:

Quamvis non necesse sit ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ente primo & summo libet cogitare, atque ejus idea tanquam ex mentis meae thesauro depromere, necesse est ut illi omnes perfectiones attribuam, etsi nec omnes tunc enumerarem, nec ad singulas attendam: quae necessitas plane sufficit ut postea, cùm animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum & summum existere[147].

Nella dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, dunque, Descartes oppone alla premessa minore costituita dalla definizione di Dio (ente perfettissimo), in cui non si dà enumerazione di tutte le singole perfezioni né su queste ultime viene rivolta l'attenzione (pena petizione di principio), una premessa maggiore, in cui si pensa espressamente la perfezione dell'esistenza, ed una conclusione, in cui questa stessa esistenza viene attribuita a Dio.

Commentando questo passaggio di *Meditatio V*, in replica alle istanze di un interlocutore sconosciuto, nella lettera CCXLIII, Descartes qualificherà la contenenza dell'esistenza nell'idea di Dio, asserita dalla premessa maggiore dell'argomento, secondo il lessico della contenenza implicita:

Iam vero, si ex Ideâ factâ concluderem id quod ipsam faciendo explicitè posui, esset manifesta petitio principij; sed quod ex Ideâ Innatâ aliquid eruam, quod quidem in eâ implicitê continebatur, sed tamen prius in ipsâ non advertebam, ut ex Ideâ Trianguli, quod eius tres anguli sint aequales duobus rectis, eut ex

---

contenenza esplicita, nella misura in cui si estende a *tutte* le perfezioni, anche a quelle di cui non ho idea, si trova alle ll. 24-28; determinazione, quest'ultima, dunque, topologicamente successiva, ma logicamente presupposta, poiché è a partire dalla definizione di Dio come ente che contiene tutte le perfezioni che si può procedere a pensare esplicitamente tali perfezioni, e dunque a rendere l'idea di Dio sommamente chiara e distinta. In questo senso, le ll. 24-28, per quanto riguarda le perfezioni di cui non ho idea, sono messe da Descartes in connessione con la somma verità materiale e la somma chiarezza e distinzione solo quale condizione preliminare della verità (cfr., *supra*, Parte I, cap. 3).

[143] *Secundae Responsiones*: "…longâ definitionum, petitionum , axiomatum, theorematum, & problematum serie…" (AT VII 156, ll. 9-11).

[144] *Secundae Responsiones* (AT VII 157, ll. 6-8).

[145] Come sempre notava, in relazione alla prova del *Discours*, W. DONEY, *Les preuves de l'existence…*, p. 339: come si può scoprire, nel modo descritto da Descartes, che l'onnipotenza e gli altri attributi appartengono ad un essere perfetto, così si scopre che gli appartiene anche l'esistenza; quest'ultima, infatti, è qualche cosa che si scopre essere una perfezione possedere.

[146] *Meditatio V*: "Neque etiam hîc dici debet, necesse quidem esse ut ponam Deum existentem, postquam posui illum habere omnes perfectiones, quandoquidem existentia una est ex illis, sed priorem necessariam non fuisse; ut neque necesse est me putare figuras omnes quadrilateras circulo inscribi, sed posito quòd hoc putem, necesse erit me fateri rhombum circulo inscribi, quod aperte tamen est falsum" (AT VII 67, ll. 12-19).

[147] *Meditatio V* (AT VII 67, ll. 19-28).

Idea Dei, quod existat, &c., tantum abest ut sit petitio principij, quin potius est, etiam secundum Aristotelem, modus demonstrandi omnium perfectissimus, nempè in quo vera rei definitio habetur pro medio[148].

Perché si dia, di Dio, una definizione vera, è necessario che l'essenza divina venga pensata secondo la contenenza della pluralità delle perfezioni, ma non, anche, che codesta pluralità sia pensata in modo esplicito. Dunque, nello specifico della dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, non è necessario pensare esplicitamente l'esistenza in Dio. Anzi, è necessario *non* pensarla esplicitamente, se si vuol dare una dimostrazione che sfugga all'accusa di petizione di principio.

Così, perché si dia prova *a priori* dell'esistenza di Dio è necessario, sì, che l'idea di Dio sia vera (*vera rei definitio*), ma non, anche che tale idea non sia sommamente vera e chiara e distinta. È per questo che Descartes dirà sempre che la sua prova *a priori* è costruita a partire dalla nozione ordinaria di Dio, ossia quella di ente perfettissimo: "I'ay tiré la preuue de l'existence de Dieu de l'idée que ie trouue en moy d'vn Estre souuerainement parfait, qui est la notion ordinaire que l'on en a"[149]; una nozione, appunto, data all'*ego*, ma che le *Meditationes* si prefiggono il compito di rendere il più possibile chiara e distinta.

Se l'idea di Dio fosse sommamente vera, dovrei includervi esplicitamente l'esistenza; ma, allora, la dimostrazione incorrerebbe in una petizione di principio. La dimostrazione dell'esistenza di Dio funziona proprio nella misura in cui l'idea di Dio non ha guadagnato il massimo della chiarezza e distinzione.

In *Meditatio III*, Descartes poneva una specificazione rispetto alla tesi dell'idea di Dio come *maxime vera*: "Est, inquam, haec idea entis summe perfecti & infiniti maxime vera…*quamvis forte fingi possit tale ens non existere*" (AT VII 46, ll. 11-13, corsivo mio); possibilità meramente verbale, perché il seguito del testo, ben prima di *Meditatio V*, dichiarerà come logicamente impossibile che Dio non esista[150]. L'idea di Dio più l'esistenza, pensata in modo esplicito, è più chiara e distinta della medesima idea col pensiero solo implicito dell'esistenza.

Non che per Descartes non sia possibile pensare l'esistenza come contenuta esplicitamente nell'idea di Dio: come io posso pensare tutte le altre perfezioni di cui ho idea, così io posso pensare anche l'esistenza contenuta esplicitamente nell'idea di Dio. Questo, però, è appunto il risultato della dimostrazione[151], allorché, *nella conclusione*, attraverso un unico concetto formale ed obiettivo, l'essenza viene pensata *assieme* all'esistenza[152], ossia, come indistinta da essa[153].

---

[148] *Descartes à Mersenne*, 16 juin 1641 (AT III 383, ll. 11-20).

[149] *Descartes à Mersenne*, juillet 1641 (AT III 396, ll. 4-7).

[150] Ma la stessa conclusione delle prove *a posteriori* qualifica come necessaria logicamente la tesi dell'esistenza di Dio: "Totamque vis argumenti in eo est, quòd agnoscam *fieri non posse*…" (AT VII 51, l. 30, corsivo mio).

[151] Descartes chiarirà, nella lettera CCXLV, che concepire Dio e concepire che Dio esiste è *quasi*, ma non esattamente, la stessa cosa, ché, anzi, l'idea di Dio, ossia dell'ente sommamente perfetto, è *molto* differente dalla proposizione "Dio esiste" (*Descartes à Mersenne*, juillet 1641; AT III 396, ll. 7-15); lettera dirimente, quest'ultima, che confuta definitivamente l'interpretazione della prova *a priori* in termini di intuizione, indotta dalle *Secundae Responsiones* in autori come H. GOUHIER, *La pensée métaphysique*…, p. 159, come mostrato da E. SCRIBANO, *La conoscenza di Dio*…, passim. A scansare ogni equivoco sta, del resto, la lettera DXI, in cui Descartes nega che la conoscenza di Dio sia intuitiva (AT V 136, ll. 14-13; ma, su ciò, cfr. *infra*).

[152] *Secundae Responsiones*: "Atque hic est syllogismus, de quo jam supra ad objectionem sextam, ejusque *conclusio* per se nota esse potest iis qui a praejudiciis sunt liberi, ut dictum est postulato quinto; sed quia non facile est ad tantam perspicuitatem pervenire, aliis modis idem quaeremus" (AT VII 167, ll. 4-9, corsivo mio). Dunque, la proposisizione "Dio esiste", per Descartes, è, sì, *per se nota* anche "quoad nos", ma solo una volta *dimostrato* che l'esistenza appartiene a Dio. Come una tale compresenza si dia è comprensibile solo riconducendo una tale dimostrazione, per la sua brevità, ad un *intuitus*, secondo l'insegnamento delle *Regulae*, come rileva E. SCRIBANO, *La conoscenza di Dio*…, pp. 439-440. L'attribuzione a Descartes di una conoscenza di Dio per intuito non è affatto in contraddizione con la lettera DXI, perché il latino *intuitus*/ *intueri* non è traducibile col termine intuizione, come definitivamente stabilito da J.-L. Marion (a cura di), *René Descartes. Règles utiles*…, pp. 295-302; in questo senso, a proposito di Descartes, non si può parlare di un'*intuizione* di Dio (come invece, per lungo tempo si è fatto; cfr., ad esempio, L. BRUNSCHVICG, *Écrits philosophiques*…, I, p. 58). Ora, non c'è dubbio che, se è vero che, dopo le *Regulae*, il sintagma *intuitus*, tende a sparire dal vocabolario cartesiano, nondimeno il concetto resta (come rilevava, ad esempio, S. GAUKROGER, *Cartesian Logic*…p. 51), e con esso, ancorché in misura minore, anche il lessico, come attestano senz'altro, in riferimento al "cogito", le *Secundae Responsiones* (AT VII 140, ll. 20-23). Ma Descartes ha parlato anche di un *intuitus* di Dio ? In realtà, in questo senso sembra andare quanto sostenuto nelle *Rationes more geometrico dispositae* a proposito del rapporto fra essenza ed esistenza: perché ciò è conosciuto per sé è sicuramente intuito. Ma, nell'interpretazione che ho proposto, ciò vale anche per il rapporto fra la totalità delle perfezioni di Dio, come testimonia quel passaggio delle *Secundae Responsiones* (cfr., supra, parte II, Cap. 2), in cui il rapporto suddetto è omologato a quello fra i termini delle verità matematiche e, appunto, a quello tra il *cogito* ed il *sum* (*Secundae Responsiones*, AT VII 151, ll. 3-10), ossia ad un rapporto qualificato, poche pagine sopra (AT VII 140, ll. 20-24), come conosciuto per semplice intuito.

[153] Non concordo, dunque, con R. GLAUSER, *Dieu peut-il s'anéantir…?*, p. 350, nota 30, quando sostiene che, per Descartes, in Dio esiste una distinzione di ragione tra essenza ed esistenza. Certamente, come gli attributi, così anche essenza ed esistenza *possono* essere pensate come distinte razionalmente, in Dio; nondimeno, esse *devono* essere pensate come indistinte. La conclusione della prova *a priori* esprime, appunto, il pensiero esplicito dell'esistenza nell'essenza, ossia, il pensiero dell'indistinzione razionale fra essenza ed esistenza che le premese avevano separato. Se si considera l'argomento di *Meditatio V* (Dio è l'ente perfettissimo, ossia un ente alla cui essenza competono tutte le perfezioni; l'esistenza è una perfezione; dunque all'essenza di Dio compete di esistere), si deve riconoscere che tra l'essenza di Dio,

Esiste così un isomorfismo procedurale fra la conoscenza degli attributi divini e la conoscenza *a priori* della sua esistenza: in entrambi i casi, si è di fronte ad una dimostrazione consistente in un'esplicitazione di quanto implicito nell'idea di partenza.

L'isomorfismo tra la conoscenza dell'esistenza e la conoscenza degli attributi di Dio sarà rilevato anche da Gassendi, criticamente, allorché individuerà nella dimostrazione dell'esistenza e nella definizione di Dio secondo la pluralità delle perfezioni una medesima petizione di principio nella premessa di partenza; la tesi dell'inclusione, nell'idea di Dio, della pluralità delle perfezioni.

"Necesse est ut illi omnes perfectiones attribuam", diceva, dunque, Descartes, in *Meditatio V*: anche se io non penso esplicitamente le perfezioni di Dio, è necessario che io le pensi come contenute[154]. È proprio l'affermazione di questa contenenza implicita, che riguarda tanto i singoli attributi, quanto l'esistenza, che già nasconde in sé una petizione di principio:

Et quamvis dicas: *tam existentiam quàm perfectiones caeteras in ideâ entis summe perfecti comprehendi*, id dicis quod probandum est, & conclusionem pro principio assumis[155].

Questa critica, qui mossa brevemente, e con una considerazione unitaria del caso dell'esistenza e di quello delle perfezioni, Gassendi ripeterà più volte, e partitamente.

Quanto alla prova di *Meditatio V*, egli osserverà nella *Disquisitio* come la premessa su cui essa si basa, e cioè che all'essenza di Dio pertiene di esistere (AT VII 65, ll. 23-26), è ammissibile solo sulla base di una descrizione preliminare dell'essenza di Dio (ossia della definizione di Dio come ente perfettissimo, vale a dire come ente che include la totalità delle perfezioni), la quale, però, deve essere dimostrata:

Controvertitur inter nos, an Deus existat; tu vero assumis pertinere ad ejus naturam, ut existat. Et nonne haec ipsa est quaestio. Nonne hoc ipsum probandum est, pertinere ad ejus naturam, ut existat ? Dicesne forte id remanere ex facta a te desriptione probatum? At describere qualem rem concipias, est-ne demonstrare existere ipsam?[156]

Ovviamente, a Gassendi non può sfuggire che Descartes per primo aveva cercato di sfuggire a tale accusa, sostenendo che, nell'idea di Dio, l'essenza è pensata solo implicitamente; il problema, però, per Gassendi, è che la medesima contenenza implicita deve essere dimostrata. Per questo, secondo lui, la posizione dell'esistenza[157], come anche di qualsiasi altro attributo di Dio, nell'idea dell'essenza è un assunto indimostrato.

Gassendi non contesta la tesi della contenenza dell'esistenza e della totalità degli attributi nell'*essenza* di Dio. Il problema è, invece, la pretesa, avanzata da Descartes, che l'esistenza e la totalità degli attributi debbano essere contenute nell'*idea* dell'essenza; pretesa inammissibile, perché asserire che l'esistenza e gli attributi siano contenuti nell'idea dell'esistenza significa presumere in partenza quel che, invece, va dimostrato.

Per Gassendi, il caso dei rapporti fra essenza ed attributi riproduce esattamente quello del rapporto fra essenza ed esistenza. Nella *Disquisitio*, egli era ritornato sulla tesi, avanzata da Descartes nelle *Quintae Responsiones*, per cui l'esplicitazione delle perfezioni dall'idea di Dio non consiste in un aumento dell'idea di Dio in quanto quelle perfezioni erano, appunto, contenute in essa. Il problema è che sostenere che esse sono

---

così come essa è pensata nella premessa maggiore, e l'esistenza si dà una distinzione di ragione; la conclusione, però, in cui l'essenza include esplicitamente l'esistenza, toglie la distinzione di ragione attraverso un pensiero esplicito, nell'essenza, dell'esistenza. In questo senso, l'argomento ontologico non è, semplicemente, un argomento "from failed exclusion" (D. MURDOCH, *Exclusion and abstraction…*, p. 50), in cui è possibile astrarre l'idea dell'esistenza dall'idea di Dio, ma non escluderla in modo chiaro e distinto. Lo stesso discorso vale per le *Primae Responsiones*, nonostante il cambiamento cui la prova ontologica va incontro, rispetto a *Meditatio V*, muovendo non più dalla somma perfezione, ma dall'onnipresenza (su cui cfr. W. DONEY, *Descartes's argument*..., p. 375; E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio…*, pp. 28 ss.). Con Caterus, Descartes parla della "inexhausta potentia" di Dio come *ratio* della sua esistenza (*Primae Resonsiones*, AT VII 109, l. 4); e così farà anche con Arnauld (*Quartae Responsiones*, AT VII 236, l. 10); a questo titolo, la potenza di Dio si distingue razionalmente dall'esistenza. Tutta la forza dell'argomento, però, sta nel mostrare come un tale pensiero sia puramente astratto e, dunque, oscuro e confuso.

[154] *Meditatio V* (AT VII 67, ll. 13-14).

[155] *Objectiones Quintae* (AT VII 325, ll. 6-10).

[156] P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica*, In Medit. V, dubium 2, inst. 3 (pp. 505-507). Un'obiezione simile, ma non perfettamente sovrapponibile a questa, Gassendi aveva mosso nelle *Quintae Responsiones*: "Ut enumerando perfectionem trianguli non recenses existentiam, neque proinde concludis existere triangulum; ita, enumerando perfectiones Dei, non debuisti in illis ponere existentiam, ut concludere Deum existere, nisi principium petere velles" (AT VII 323, ll. 27-31).

[157] L'obiezione di Gassendi verso Descartes è figlia dell'assunzione di un orientamento teologico senz'altro tradizionale. Non stupirà che la critica mossa da uno studio comparativo fra Descartes e Tommaso, risalente alla fine del secolo scorso, raggiunga su questo punto le medesime conclusioni di Gassendi: tutte le prove cartesiane dell'esistenza di Dio, lungi dal dimostrare, presuppongono surrettiziamente l'esistenza di Dio (É. MAUMUS, *S. Thomas d'A quin*...II, pp. 403-404).

contenute nell'idea di Dio è un assunto indimostrato che contiene la confusione dell'essenza con l'idea dell'essenza:

Quidni etiam facta sit auctior idea divinae essentiae? *Quia* inquis, *omnes perfectiones in eadem illa, quae prius habebatur, debuerunt contineri*. Vide, quam sit verum, quod dicebam mox, aequiparare te ideam essentiae, quasi essentia nihil contineat, quod non contineat quoque Idea? quasi aut probare possis esse in idea; aut dicendo *debere esse, continerive in Idea, quoniam vera supponitur*, non manifestam principii petitionem insinues?[158]

§ 8. La fondazione dell'inclusione esplicita: le procedure di esplicitazione come procedure di espansione

D'altro canto, nella forma in cui codeste procedure di esplicitazione si concretano, nel '41, va registrata senz'altro una novità, rispetto al '37. Descartes, in effetti, come si è visto, connette, nelle *Meditationes*, il risultato dell'esplicitazione alla tesi dell'idea chiara e distinta di Dio: in quanto, infatti, nell'idea di Dio è contenuto tutto ciò di cui ho idea (ossia, tutte le perfezioni che penso esplicitamente), in tanto tale idea è la più chiara e distinta.

Le *Quintae Responsiones* chiariranno le ragioni che giustificano siffatto legame, spiegando perché la contenenza degli attributi determini la somma chiarezza e distinzione dell'idea di Dio: poiché le perfezioni esplicitate vengono pensate all'interno della *medesima* idea (*in eadem illâ*).

Emerge, così, un'effettiva svolta, nel '41, rispetto al '37, quanto alle procedure di esplicitazione: nel '37, l'esplicitazione delle proprietà che competono a Dio non era, anche, un'espansione della medesima idea; l'incremento del sapere *su* Dio non era anche un incremento del sapere *in* Dio (nell'idea di Dio).

Nelle *Meditationes*, invece, l'esplicitazione delle singole perfezioni è un incremento che si mantiene interno alla singola idea. Di questa svolta le ragioni sono ricostruibili solo ipoteticamente, ma è un dato di fatto che la funzione che la contenenza esplicita disimpegna, in *Meditatio III*, con la fondazione della somma verità materiale dell'idea di Dio, è condizione necessaria per la struttura della prova: è proprio qualificando tale idea come *maxime vera*, infatti, che Descartes fonda la tesi per cui l'idea dell'infinito non è ricavata per negazione dal finito.

D'altro canto, che una tale svolta si dia, effettivamente, è indicato da una divergenza indubbia, rispetto al *Discours*. La procedura di esplicitazione, così com'è descritta, nel '37, è introdotta da un *car*, che la connette alla parte finale della seconda dimostrazione dell'esistenza di Dio in cui, rispetto alla prima, la definizione di Dio secondo la pluralità delle perfezioni era integrata dall'elenco di queste stesse perfezioni :

Car, si i'eusse esté seul & independant de tout autre, en sorte que i'eusse eu, de moy mesme, tout ce peu que ie participois de l'estre parfait, i'eusse pû auoir de moy, par mesme raison, tout le surplus que ie connoissois me manquer, & ainsi estre moy mesme infini, eternel, immuable, tout connoissant, tout puissant, & enfin auoir toutes les perfections que ie pouuois remarquer estre en Dieu. Car suiuant les raisonnemens que ie viens de faire, pour connoistre la nature de Dieu...[159].

Al che, segue l'esplicitazione che si è vista; la quale, dunque, è presentata da Descartes come un metodo per giustificare la determinazione Dio secondo le perfezioni sopra elencate, e cioè infinità, eternità, immutabilità, onniscienza, onnipotenza, ecc.

Siffatta lista, come si sa, ritornerà anche nelle *Meditationes*, dove, però, non verrà messa esplicitamente in connessione con la procedura di esplicitazione. Ciò, perché a tale procedura, nelle *Meditationes*, Descartes consegna un compito differente, che è quello di una *reintegrazione* delle singole perfezioni all'interno della nozione di sostanza infinita, precedentemente isolata. Nelle *Meditationes*, l'elenco degli attributi è presupposto alle procedure di esplicitazione, le quali svolgono il compito, ben più complesso, di esplicitare le singole perfezioni *all'interno dell'idea di partenza*.

Mentre nel *Discours*, cioè, Descartes si limitava ad esplicitare le singole perfezioni, nelle *Meditationes* l'esplicitazione delle singole perfezioni è solidale al loro pensiero unitario all'interno dell'idea di partenza; pensiero necessario, dal quale dipende la possibilità di asserire come sommamente chiara e distinta l'idea di Dio, con tutto quel che ne segue.

Anche Suárez, come sappiamo, aveva così definito la conoscenza degli atributi di Dio nelle *Metaphysicae Disputationes*: la natura del procedimento di deduzione *a priori* di un attributo dall'altro, enunciato all'inizio della disputazione trentesima, era stata successivamente chiarificata nei termini di un processo di esplicitazione di quanto implicito nell'idea di partenza.

---

[158] P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica*, In Medit. III, dubium 10, inst. 4 (p. 379). Già nelle *Quintae Responsiones* Gassendi aveva per ben due volte insinuato che anche l'enumerazione delle perfezioni della definizione di Dio fosse indimostrata: "Esto: sed vide ne postea id habeas quasi praejudicatum" (AT VII 286, ll. 19-20).

[159] *Discours de la méthode*, IV (AT VI 34, l. 30 – 35, l. 6).

Rispetto a tale schema, tuttavia, Descartes introduce una variazione decisiva, che gli consente di eliminare la tesi che Suárez ancora teneva ferma: gli attributi divini, fra cui si dà inclusione implicita, sono nondimeno distinti razionalmente.

Suárez riconduceva al piano predicativo l'esplicitazione (dunque, la conoscenza distinta) di quanto contenuto implicitamente nell'idea di partenza e, con ciò, l'incremento del sapere su Dio: "Cum de Deo praedicamus esse sapientem, justum et similia…explicari et distincte enuntiari, quod in essentia subjecti confuse tantum concipiebatur". In tal modo, l'esplicitazione implica il venir meno, assieme all'unità del concetto formale, dell'unità del concetto obiettivo, frammentata nella pluralità delle *rationes* indicate dalla pluralità degli atti mentali: "De illo respectu est expressa cogitatio et non de aliis, licet non excludantur sed potius confuse includantur".

È per questo che il pensiero esplicito degli attributi, secondo Descartes, conduce alla negazione dell'indistinzione, perché si attua all'interno di un medesimo concetto formale ed obiettivo. Non che, per Descartes, l'esplicitazione non possa prendere la forma di un giudizio, ma la dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dalla sua idea, precisa Descartes nella lettera CCXLV, consiste nel passaggio da un'idea ad una proposizione: "Cela n'empesche pas que l'idée que nous auons de Dieu, ou d'vn Estre souuerainement parfait, ne soit fort différente de cette proposition: *Dieu existe*..".

Descartes può dire ciò perché l'idea di cui egli parla qui è l'idea che costituisce il punto di partenza della dimostrazione; l'idea, cioè, in cui l'esistenza non è pensata esplicitamente. Se, però, come egli aveva chiarito poco sopra, ogni idea (sia, cioè, le idee dell'immaginazione, sia le idee puramente intellettuali) può essere espressa tanto nella forma di un nome, quanto nella forma di una proposizione[160], allora, anche la proposizione "Dio esiste", che costituisce la conclusione della dimostrazione, può essere espressa nella forma di un nome; un nome il cui referente concettuale è una percezione (un'idea in senso proprio, non carica di forme ulteriori, quali appunto l'affermazione o la negazione, che contraddistinguono il giudizio) contenente esplicitamente l'essenza e, assieme, l'esistenza. La proposizione "Dio esiste" è "fort différent" dall'idea di Dio intesa come ente sommamente perfetto secondo la contenenza implicita delle perfezioni, ma coincide con l'idea di Dio in quanto contiene in modo esplicito quella particolare perfezione che è l'esistenza.

§ 9. L'indistinzione come necessità normativa e logica dello slittamento semantico delle *Meditationes*

Secondo l'ipotesi ermeneutica che si è cercato sopra di delineare, il *ne quidem ratione* si configura come una dimostrazione *a priori* che procede per esplicitazione di contenuti pensati implicitamente nell'idea di partenza.

Proprio la riconduzione dell'indistinzione al punto di arrivo di un processo argomentativo spiega come Descartes possa, insieme, realizzare le condizioni che Suárez aveva individuato come proprie al pensiero della negazione della distinzione di ragione, ossia il pensiero esplicito degli attributi senza, con ciò, identificarle allo stato conoscitivo che Suárez medesimo, in linea con i tomisti e, stavolta, anche con Vázquez, aveva riconosciuto come il solo in cui si desse l'indistinzione razionale: la conoscenza beatifica.

Descartes in effetti, ha negato esplicitamente che la conoscenza umana di Dio, ancorché specificata dalle note della chiarezza e distinzione, possa essere omologata alla visione beatifica; questo è l'insegnamento che si ricava dalla lettera DXI, in cui egli dissocia la conoscenza naturale di Dio dalla conoscenza intuitiva, fatta coincidere appunto con la visione beatifica[161]. Mentre questa è un'illustrazione dello spirito per la quale esso vede in Dio le cose che a questi piace attraverso un'impressione diretta della divinità sul nostro intelletto[162], le conoscenze che possiamo avere di Dio in questa vita sono afflitte da una duplice deficienza: l'oscurità dei principi da cui si deduce (ossia i principi della fede, in se stessi oscuri, o le idee innate che, per quanto chiare, non sono che oscure e confuse attraverso in rapporto a Dio); l'incertezza sperimentabile in tutti i ragionamenti umani[163].

---

[160] *Ibid.*: "Qu'elles s'expriment par des noms ou par des propositions, ce n'est pas cela qui fait qu'elles appartiennent a l'esprit ou à l'imagination; *les vnes & les autres se peuuent exprimer de ces deux manieres*"(AT III 395, ll. 6-10).

[161] Cfr. la lettera di *Descartes [au Marquise de Newcastle ?]*, mars ou avril 1648 (AT V 133-139). Il vero destinatario della lettera è, con tutta probabilità Silhon, come notava C. ADAM, *Vie & Oeuvres*…, p. 463, nota b. Su questa lettera cfr., ora, la messa a punto della questione in V. CARRAUD, *De la connaissance intuitive*…, passim. Non pochi interpreti, nonostante tutto, hanno assimilato la conoscenza cartesiana di Dio alla visione beatifica: cfr., fra gli altri, B. D. DUTTON, *The Ontological Argument*…, p. 450.

[162] *Descartes [au Marquise de Newcastle ?]*, mars ou avril 1648: "La connoissance intuitive est vne illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumiere de Dieu les choses qu'il lui plaist luy découurir par vne impression directe de la clairté diuine sur notre entendement, qui en cela n'est point consideré comme agent, mais seulement comme receuant les rayons de la Diuinité" (AT V 136, ll. 23-29).

[163] "Or toutes les connoissances que nous pouuons auoir de Dieu sans miracle en cette vie, descendent du raisonnement et du progrez de nostre discours, qui les déduit des principes de la Foy qui est obscure, ou viennent des idées & des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossieres et confuses sur vn si haut suiet. De sorte que ce que nous auons ou acquérons de connaissance par le chemin que tient nostre raison, a,

La visione beatifica e la conoscenza naturale di Dio si pongono così, dunque, su due piani irriducibili. Altro è conoscere Dio *par soi-même*, ossia, per un'illustrazione immediata della Divinità, altro è servirsi di Dio stesso per fare un'induzione da un attributo all'altro o, in altri termini, servirsi della conoscenza naturale di un attributo di Dio per formare un argomento con cui concludere un altro attributo:

Vous voyez bien que connoistre Dieu par soy-mesme, c'est-à-dire par vne illustration immédiate de la Divinité sur nostre esprit, comme on l'entend par la connoissance intuitive, est bien autre chose que se servir de Dieu mesme pour en faire vne induction d'vn attribut à l'autre; ou, pour parler plus conuenablement, se seruir de la connoissance naturelle (& par consequent vn peu obscure, du moins si vous la comparez à l'autre) d'vn attribut de Dieu, pour en former vn argument qui conclura vn autre attribut de Dieu[164].

Posto, dunque, l'esplicito rifiuto, da parte di Descartes, di qualificare la conoscenza di Dio che egli ha riconosciuto come accessibile all'uomo nei termini di una visione beatifica; ammessa, al tempo stesso, la correttezza dell'interpretazione, da me sopra avanzata, del *ne quidem ratione* nel senso della negazione di una distinzione di ragione tra gli attributi divini; si deve concludere che Descartes ha pensato l'indistinzione razionale tra gli attributi come possibile indipendentemente dallo stato cui la tradizione scolastica l'aveva ricondotta, ossia la visione beatifica. Così, la realizzazione delle condizioni, indicate da Suárez, per la negazione della distinzione di ragione all'interno dell'inclusione razionale, vale a dire la caratterizzazione di siffatta inclusione come esplicita, non può coincidere, per Descartes, con la visione beatifica.

Le indagini sopra svolte dovrebbero chiarire come ciò possibile: il pensiero esplicito degli attributi si configura, nel pensiero di Descartes, non come come un elemento dato in partenza, ma come il risultato di un procedimento argomentativo. In questo senso, si può asserire che è proprio la riconduzione dell'indistinzione ad un processo argomentativo che spiega come Descartes possa, insieme, tenere ferma la tesi dell'indistinzione senza, con ciò, attribuire all'uomo, considerato nel suo stato naturale, la prerogativa di una conoscenza beatifica.

D'altro canto, la dissociazione del *ne quidem ratione* dalla visione beatifica, con la sua riconduzione nell'ambito della conoscenza naturale, impone di assegnare al pensiero dell'indistinzione le medesime deficienze cui è vincolata, secondo Descartes, siffatta conoscenza: l'oscurità del termine *a quo* (in se stessa chiara e distinta, l'idea dell'essenza divina, o di un dato attributo, non è che oscura e confusa al confronto della conoscenza beatifica); l'incertezza del processo argomentativo che muove da quel termine "a quo".

La lettera a Newscastle, però, mette in chiaro anche una terza deficienza della conoscenza naturale di Dio, relativa al termine *ad quem*:

Comparez maintenant ces deux connoissances, & voyez s'il y a quelque chose de pareil, en cette perception trouble & douteuse, qui nous couste beaucoup de trauail et dont encore ne jouïssons-nous que par momens apres que nous l'auons acquise, à une lumiere pure, constante, claire, certaine, sans peine, & tousiours presente[165].

Dunque, non solo il punto di partenza, né il solo processo argomentativo, bensì anche il punto di arrivo della conoscenza naturale degli attributi divini risulta, infine, incomparabile alla visione beatifica. Si tratta di una percezione *trouble et douteuse* vincolata strutturalmente a due deficienze: ci costa molto lavoro ed è attingibile solo per alcuni momenti.

Di questi limiti deve partecipare anche il pensiero dell'indistinzione, se esso si dà, come veduto, per effetto di una dimostrazione *a priori*; ossia, per effetto di una conoscenza naturale. Come la conoscenza naturale di Dio *nous couste beaucoup de trauail*, così il pensiero dell'indistinzione implica uno sforzo; lo sforzo, appunto, di pensare assieme una pluralità di attributi[166]. Come della conoscenza naturale di Dio *ne jouïssons-nous que par momens apres que nous l'auons acquise*, così il pensiero dell'indistinzione si dà nel tempo in cui la mente riesce a pensare, in un unico concetto formale ed obiettivo, una pluralità di attributi.

L'affermazione dell'indistinzione razionale fra gli attributi, resta vincolata dalle limitazioni cui Descartes riconduce ogni dimostrazione naturale degli attributi di Dio; ciò, del resto, perfettamente in linea con il senso del fondamento teorico ultimo dell'indistinzione stessa, vale a dire la chiarezza e distinzione dell'idea di Dio che è sì *maxima*, ma solo in senso relativo, non assoluto; ossia, nient'altro che oscura e confusa rispetto alla conoscenza beatifica di Dio[167].

---

premierement, les tenebres des principes dont il est tiré, & de plus, l'incertitude que nous éprouuons en tous nos raisonnemens" (AT V 136, l. 29 – 137, l. 10).

[164] AT V 138, l. 23 – 139, l. 3.

[165] AT V 137, ll. 11-17.

[166] Su cui cfr. *infra*.

[167] La quale, a rigore, neppure dovrebbe essere qualificata un'idea, come rileva P. GUENANCIA, *L'intelligence du sensibile...*, p. 129.

Tutto quel che è necessario, in partenza, per la dimostrazione degli attributi e dell'esistenza di Dio è una definizione vera: è necessario, cioè, che Dio sia qualificato come un ente che contiene la totalità delle perfezioni, quelle di cui ho idea chiara e distinta e quelle di cui non ho idea (AT VII 46, ll. 24-27). Il che significa avere l'idea del vero Dio (*idea vera Dei*, AT VII 371, l. 15), che appunto permette di includere implicitamente in essa la totalità delle perfezioni (AT VII 371, ll. 19-21).

A questo livello non è richiesta la tesi della verità materiale dell'idea di Dio, poiché l'idea del vero Dio può essere essa stessa percepita in modo confuso, come Descartes riconosce a Buitendijck, distinguendo tre casi: idea chiara e distinta del vero Dio (*verus Deus clare cognitus*); falsi Dei (*falsi Dei*); idea confusa del vero Dio (*verus Deus confuse tantum cognitus*)[168]. Solo così si spiega come Descartes possa argomentare *a fortiori* la verità materiale dalla somma verità materiale e questa a partire dalla definizione di Dio (del vero Dio) senza incorrere in un circolo.

Nell'economia delle *Meditationes*, l'esplicitazione degli attributi è essenziale, perché, senza di essa, le due prove dell'esistenza di Dio di *Meditatio II* non si reggerebbero. Da un lato, senza esplicitare le perfezioni contenute nell'idea di Dio, tale idea non potrebbe essere qualificata come la più chiara e distinta e potrebbe essere ricavata dal finito; con ciò, verrebbe meno la prima prova dell'esistenza di Dio. Dall'altro, senza che nell'idea dell'unità di Dio siano incluse le singole perfezioni, resterebbe in piedi l'ipotesi della pluralità di cause; con ciò, verrebbe meno la seconda prova dell'esistenza di Dio.

Questa funzione essenziale può essere confermata anche per via opposta, ossia vedendo cosa succederebbe se si ammettesse la distinzione razionale una volta pensati esplicitamente gli attributi: ne seguirebbe che l'idea di Dio non sarebbe chiara e distinta[169].

Così l'indistinzione appare per Descartes non, semplicemente, un risultato di un porcesso argomentativo, ma un risultato di un processo argomentativo che si rende necessario: gli attributi di Dio, una volta esplicitati, *devono* essere pensati all'interno della medesima idea; ossia, *devono* essere pensati come indistinti. La lettera a Mesland è, da questo punto di vista, indicativa: "Nous ne…*deuons* point conceuoir…aucune preferance ou priorité entre son entendement & sa volonté" (AT IV 119, ll. 6-9).

Dunque, l'indistinzione costituisce, per Descartes, una necessità; tutto il problema, però, consiste nel determinare di che tipo di necessità si tratti.

Un primo dato è qui da registrare: non si tratta di una necessità di tipo logico, almeno in un certo senso. Come si è visto, infatti, la distinzione di ragione è un'astrazione, e cioè un'operazione in cui si considera un termine senza pensare (*sans penser*) all'altro (AT IX 216): per definizione, dunque, all'interno della distinzione di ragione, non si dà contraddittorietà, perché questa richiede che si dia pensiero simultaneo di *due* concetti; si dà, invece, oscurità e confusione. E che in Dio si possano dare distinzioni di ragione Descartes l'ha anche detto pressoché esplicitamente, e proprio nelle *Sextae Responsiones*:

Sane immensitas Dei potest intelligi, quamvis ad ejus justitiam non attendatur[170].

Si potrebbe, allora, caratterizzare, in prima istanza, la necessità della distinzione di ragione nel senso di una necessità *normativa*: è certamente possibile operare delle distinzioni razionali all'interno dell'idea di Dio, ma non si *deve* farlo se se si vuole che una tale idea sia chiara e distinta.

Un passaggio del colloquio con Burman esprime in modo efficace, credo, la coesistenza, nell'indistinzione, della possibilità logica e della necessità normativa:

Tum etiamsi concipiamus illa decreta a Deo separari potuisse, hoc tamen tantum concipimus in signo et momento rationis; quod mentalem distinctionem decretorum ab ipso Dei infert, sed non realem, adeo ut reipsa illa decreta a Deo separari non potuerint, nec eo posteriora aut ab eo distincta sint, nec Deus sine illis esse potuerit: adeo ut satis tamen pateat, quomodo Deus unica actione omnia efficiat. Sed haec nostris ratiociniis noscenda non sunt, et nunquam tantum nobis indulgere aut permittere debemus, ut Dei naturam et operationes nostrae rationi subjiciamus[171].

L'utilizzazione di due verbi modali differenti scandisce i due momenti in cui si articola il testo: un primo momento, contrassegnato dalla presenza di *posse* (nelle forme passive "potuisse", "potuerint", "potuerit"); un secondo momento, contrassegnato dalla presenza di *debere* (nella forma attiva "debemus").

---

[168] Cfr. *Descartes à Buijtendick*, 1643 ? (AT VII 64, l. 2; ll. 2-3; ll. 9-10).

[169] Se, invece, gli attributi non sono neppure esplicitati, si può dare, sì, un'idea chiara e distinta, ma al grado minimo: l'idea data dal pensiero dell'identità fra sostanza ed attributo principale (*substantia infinita*). Una tale idea, da un lato è incapace, di per sé, a fondare la tesi della somma verità materiale e, con ciò, a tenere ferma la dimostrabilità dell'esistenza di Dio, che richiede che l'idea dell'infinito abbia *più* realtà obiettiva di quella del finito; dall'altro lato, però, tale idea non è astratta, perché, affinché si dia astrazione, è necessario separare elementi di cui si ha già idea (ciò che, appunto, non può darsi prima dell'esplicitazione). L'idea di Dio diviene astratta e, con ciò, vincolata alla distinzione di ragione, solo una volta che gli attributi siano stati esplicitati. Si noti, con B. D. DUTTON, *The Ontological Argument*..., che il grado di chiarezza e distinzione è proporzionale a quello di verità materiale (p. 446), senza che, per questo, un'idea chiara e distinta che abbia un grado inferiore di verità materiale sia oscura e confusa (p. 446, nota 29).

[170] *Sextae Responsiones* (AT VII 443, 19-21).

[171] *Descartes et Burman* (AT V 166).

Il primo momento contiene il riconoscimento della possibilità di una distinzione in Dio (nel caso specifico fra Dio ed i suoi decreti) e, ad un tempo, l'individuazione delle sue condizioni: che essa sia intesa non come reale, ma come razionale. Dunque: la distinzione in Dio è possibile, ma solo sul piano razionale.

Il secondo momento contiene un'indicazione normativa riguardante l'uso della ragione rispetto ai suoi "ratiociniis" (ossia alle sue distinzioni di ragion ragionata): non dobbiamo sottomettere la natura e le operazioni di Dio alla nostra ragione; ossia, non dobbiamo operare in Dio distinzioni di ragione. Si tratta di un testo perfettamente in linea con quello della lettera a Mesland; con la differenza che, qui, il senso normativo dell'impossibilità della distinzione di ragione risulta maggiormente in rilievo, per contrapposizione al riconoscimento preliminare, sul piano logico, della possibilità razionale della medesima distinzione e dell'impossibilità della distinzione reale[172].

Dunque, sul piano logico, in Dio è impossibile introdurre distinzioni reali, ma non è impossibile introdurne di razionali[173]; nondimeno, a fronte di tale possibilità logica, sta la necessità normativa che inibisce ogni distinzione di ragione. Il *ne quidem ratione* non denuncia l'impossibilità logica della distinzione di ragione, che Descartes riconosce dunque espressamente, ma la sua inadeguatezza espistemologica: distinguere razionalmente significa introdurre oscurità e confusione dell'idea di Dio, ossia renderla inadeguata, separandone una parte dall'altra. Il *ne quidem ratione* è una particolare configurazione normativa del progetto, che guida le *Meditationes*, di costituzione dell'idea chiara e distinta di Dio[174].

Su questo punto, i cartesiani nederlandesi seguiranno una strada differente da quella percorsa da Descartes.

Nella *Synopsis Theologiae*, Burman rileverà come la molteplicità degli attributi non sia reale, ma provenga dall'imperfezione del nostro intellettto, incapace di esaurire attraverso un unico concetto l'essenza divina:

Attributa dicimus proprietates & perfectiones illas quas mens nostra in perfectissima Dei idea comprehendi videt; dumque eam unico conspectu exhaurire non potest, per varios inadaequatos conceptus ipsi attribuit[175].

Si tratta, come si è visto, di una tesi classica, che da Tommaso veniva a Suárez; e, certamente, l'avrebbe sottoscritta lo stesso Descartes, come si è visto, alla luce della sua concezione della *distinctio rationis*. Non stupisce, così, trovarla sotto la penna di un cartesiano come Burman sottoscriverla pienamente. Negli stessi termini si esprimerà anche Andala:

Attributa Dei nihil aliud sunt, quam ipsissima Dei essentia per inadaequatos conceptus nobis repraesentata[176].

Però, quel che in Descartes era, semplicemente, il riconoscimento di una possibilità puramente logica, a fronte della quale stava l'esigenza di un pensiero indistinto, anche razionalmente, della pluralità degli attributi divini, diviene, nel cartesianismo di scuola, perfettamente in linea con la concezione scolastica tradizionale, una tesi filosofica vera e propria. Gli attributi divini, osserva Burman, non si distinguono né realmente[177], né modalmente[178], ma solo razionalmente:

Sola ergo *ratione* differunt, quantenus nimirum per mentis abstractionem attributum aliquod Dei possum considerare non considerata essentia divina, vel unum etiam attributo non considerato altero, ex. gr. justitiam Dei non consideratâ ejus misericordiâ & viceversa[179].

Una tale distinzione era stata asserita senz'altro anche da Descartes, certo, ma nel riconoscimento della sua provvisorietà. Così, l'originalità del pensiero cartesiano, tutto proteso verso il pensiero di attributi

---

[172] Una transizione assai simile a quella presente nel colloquio con Burman si trova nella lettera di *Descartes à More*, 15 avril 1649, a proposito del problema dell'onnipresenza divina: "Puto Deum, ratione suae potentiae, ubique esse; ratione autem suae essentiae, nullam plane habere relationem ad locum. Cum autem in Deo potentia et essentia non distinguantur, satius esse puto in talibus de mente nostra vel Angelis, tanquam perceptioni nostrae magis adaequatis, quam de Deo ratiocinari" (AT V 343, ll. 16-22); dove è da notare, in sequenza, prima l'ammissione di una distinzione, naturalmente di ragione, in Dio, tra potenza ed essenza, sottesa al pensiero di un'onnipotenza *ratione potentiae*, poi l'esplicita dichiarazione della necessità di un superamento di una siffatta prospettiva.

[173] Cfr., ad esempio, *Sextae Responsiones*: "Sane immensitas Dei potest intelligi, quamvis ad ejus justitiam non attendatur" (AT VII 443, 19-21).

[174] Non concordo, dunque, con quanto sostenuto da M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre*..., cit., I, p. 253, e cioè che la distinzione mentale fra le perfezioni divine è essenziale all' *ordre des raisons* delle *Meditationes*, richiesta com'è dalla differenziazione delle tre prove dell'esistenza di Dio.

[175] F. BURMAN, *Synopsis Theologiae,* Locus II, c. 19, n. 3 (p. 109).

[176] R. ANDALA, *Syntagma Theologico*..., Theologia Naturalis, Pars II, c. 6, n. 10 (p. 73).

[177] F. BURMAN, *Synopsis Theologiae,*Locus II, c. 19, n. 8 (p. 110).

[178] *Ibid.*, n. 10.

[179] *Ibid.*, n. 11.

che non siano distinti *ne quidem ratione*, si perde su questo punto completamente. Ed infatti l'obiettivo polemico di Burman non è costituito da Tommaso, o da Suárez, bensì da Scoto, teorico della distinzione formale[180], o dai sociniani, che fanno degli attributi divini una sorta di accidenti[181].

Sulla questione della distinzione fra gli attributi divini, il cartesianismo olandese si conforma alla dottrina tradizionale favorevole alla tesi di una distinzione di ragione. Polemizzando, anche egli, contro la distinzione reale, ed affermando una distinzione di ragion ragionata fra gli attributi (dello spirito in genere e, dunque, anche di Dio, che è un particolare spirito), ossia per concetti inadeguati[182], Heereboord osserva che niente è così semplice da escludere del tutto la composizione:

> Nihil…tam simplex est, ne ipse quidem Deus, ut excludat omnem omnino compositionem[183].

Dio, infatti, è composto di attributi, ancorché distinti solo razionalmente. Per questo, quel che la semplicità divina esclude non è la composizione in quanto tale, ma la composizione reale:

> Deus enim ipse quasi componitur ex variis attributis, sed ratione tantum distinctis…Negat ergo simplicitas spiritus in genere compositionem realem ex pluribus entibus realibus[184].

Anche Heidano, che pure colse in modo così preciso l'importanza dell'attributo dell'*unitas*, continua a difendere la tesi della distinzione di ragione[185]. Anzi, la considerazione degli attributi divini come distinti razionalmente è la prima delle regole che Heidano prescrive come propedeutiche al compito della determinazione della natura di Dio:

> *De Attributis Dei* striate sic dictis, sequentes *regulae* attendantur. I. *Proprietates neque ab essentia, neque inter se, sed nostrô tantum conceptu distinguuntur*. Quia sunt ipsa essentia, ipsa Deitas. Non inter se; quia Essentia summè una & simplex est. Unde etiam una proprietas essentialiter praedicatur de altera, simplicitas, immutabilitas, immensitas de sapientia, veracitate, bonitate, potentia Dei[186].

Un'indicazione normativa esattamente contraria a quella data Descartes a Mesland: *Nous ne deuons point conceuoir aucune preferance ou priorité entre son entendement & sa volonté*. Descartes, del resto, non aveva mai fornito una trattazione sistematica degli attributi divini. "Multa mihi supersunt de Dei attributis…investiganda; sed illa forte aliàs resumam" (AT VII 63, ll. 4-6): la dichiarazione con cui si apriva *Meditatio V*, di per sé già percorsa da un disimpegno di fondo, non troverà mai seguito nell'opera cartesiana.

Clauberg, nella sua *Paraphrasis in Renati Descartes Meditationes*, interpreterà invece l'allusione di Descartes in questo senso: la trattazione dei singoli attributi di Dio non compete ai fondamenti della filosofia e, quindi, deve essere relegata *in fine Philosophiae*[187]. Con ciò, però, Clauberg andava comunque a riconoscere

---

[180] La distinzione formale di Scoto, se non è reale, come vuole Scoto medesimo, non sarà neanche formale: "Verum si non sit realis, ut vult Scotus, tum nec formalis erit, scilicet à parte rei; haec enim non nisi realis esse potest, ubi nempe non per differentes in nobis conceptus sit, sed per actualiter differentes in re ipsa objectivas formalitates" (*Ibid.*, n. 6; p. 109).

[181] *Ibid.*, n. 7; pp. 109-110.

[182] A. HEEREBOORD, *Philosophia Naturalis*, Pneumaticae Libri, Lib. I, c. 5: "Quod autem haec distinctio rationis non sit ratiocinantis sed ratiocinatae ex ante dictis clarum est…Nam quaecunque distinguuntur penes conceptus diversus, dissimiles & inadaequatos, ea distinguitur rationis ratiocinatae: sed attributa spiritus in genere, & ipse spiritus, subiectum eorum, distinguuntur sic &c. ergo &c." (p. 131).

[183] *Ibid.*, c. 7; p. 132.

[184] *Ibid.*; p. 133. Cfr. A. HEEREBOORD, *Disputationes ex Philosophiâ…*, Disp. XXI, n. 2: "Exposuimus ita Dei simplicitatem, & quomodo, & quae ei sit tribuenda: hoc superest, ut videamus, *an cum hac Dei simplicitate à nobis explicata stare possit pluralitas & distinctio attributorum in Deo?* Resp. Quod sic. Nam in Deo multa quidem sunt attributa, sed quae in se citra operationem mentis non sint distincta, verum distinguuntur solum modo ab essentia divina & inter se distinctione rationis ratiocinatae, ut fundamentum quidem distinctionis sit in Deo, distinctio tamen ipsa extra Deum in mente distinguente: quae rationis distinctio simplicitatem Dei, à nobis asserta non tollit. Hanc attributorum ab essentia divina & inter sese distinctionem probaremus; sed charta non capit, & alias hoc fieri poterit" (in *Meletemata Philosophica…*, pp. 80-81).

[185] A. HEIDANUS, *Corpus Theologiae Christianae...*, Tomus I, loc. 2: "Ipsa verò attributa, utcunque diversos in Intellectu nostro conceptus gignant, pro varia divinarum patefactionum ratione, nullam in Deo diversitatem arguunt: & tum à Dei essentia tum inter se ?? ?? ?? tantum, non ?? ??? ? ? differunt" (I, p. 67).

[186] *Ibid.* (pp. 69-70).

[187] J. CLAUBERG, *Paraphrasis in Renati Descartes Meditationes…*, Synopsis Meditationis Quintae, n. 4: "Et studio quidem abstinui à reliquis istarum rerum attributis expendendis, cùm neque de Mente mea, neque de Deo ulteriùs in prima Philosophia agendum putârim, quàm requiritur ad *cognitionis humanae fundamenta* jacenda" (*Opera Omnia*, I, p. 437). Cfr. Idem, *De cognitione Dei*, Exercit. II, n. 7; risp. 16: "Initio Philosophiae non ulteriùs agitur de Deo, quàm quatenus ejus cognitio ad jacienda omnis scientiae humanae fundamenta desideratur. Sed in fine absoluta de Deo tractatio instituitur, omniaque ejus attributa, quae ex naturae lumine cognosci queunt expenduntur, quod initio necessario non erat, quoniam non omnia Dei attributa se habent ut principia rerum creatarum"; "Patet ex art. 7 cur idem initio quintae Meditationis Metaphysicae sic loquatur: *Multa mihi supersunt de Dei attributis, multa de mei ipsius sive mentis meae naturae investiganda* (nempe quia in prima Philosophia non ulteriùs de Deo neque etiam de mente mea agitur, quàm quatenus ea tractatio ad omnis

una funzione filosofica, ancorché subordinata, alla dottrina degli attributi divini. Ed infatti egli insiste sulla distinzione razionale fra gli attributi divini:

Attributa Dei non aliter quàm ratione inter se & ab essentia distinguuntur[188].

In conformità a ciò, Clauberg adduce il famoso brano dell'unitas delle *Secundae Responsiones* a testimonianza non della tesi del *ne quidem ratione*, bensì della distinzione razionale fra gli attributi divini[189]; non molto diversamente da chi, in questo secolo, negherà la possibilità di attibuire a Descartes la tesi dell'indistinzione razionale fra gli attributi[190].

In questo modo, nell'affermazione di una distinzione di ragione fra gli attributi divini, i cartesiani si troveranno perfettamente in linea con l'insegnamento di anticartesiani feroci come Voezio[191], o come Vogelsang[192], fermi nell'asserzione, del tutto tradizionale, di una distinzione di ragion ragionata fra gli attributi di Dio.

L'enfatizzazione del carattere normativo dell'indistinzione, a fronte della possibilità logica della distinzione di ragione, non deve, tuttavia, far trascurare un altro dato.

Si è visto come, nel colloquio con Burman, Descartes individuasse una precisa condizione per il riconoscimento della possibilità logica di una distinzione in Dio: che tale distinzione fosse non reale, bensì razionale. Descartes, infatti, ritiene che distinguere realmente, in Dio, sia contraddittorio.

Questo punto emergeva con nettezza da quel luogo delle *Sextae Responsiones* che si è veduto. Qui, Descartes, descriveva come contraddittoria la tesi dell'indifferenza della volontà divina: "*Repugnat* enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem" (AT VII 431, ll. 27-28, corsivo mio); e specificava poi come la negazione di tale indifferenza, dunque della successione (ossia: della distinzione) fra intelletto e volontà fosse da intendersi non temporalmente, ma razionalmente (*ratione ratiocinata*).

Quel *repugnat* esprime una necessità di tipo logico: la necessità caratterizzata, cioè, dalla contraddittorietà della sua negazione. Tale contraddittorietà riguarda non la distinzione di ragione, bensì la distinzione reale: solo la distinzione reale, e cioè il pensiero simultaneo di due concetti (e non il pensiero di un concetto senza l'altro) secondo la forma del giudizio negativo, *può* essere contraddittoria; ed è contraddittoria anche *effettivamente*, allorché tale giudizio riguardi ciò tra cui si dà inseparabilità.

Ogni giudizio, però presuppone il pensiero, antepredicativo, degli elementi che esso connette; così anche il giudizio di distinzione reale presuppone un'operazione antepredicativa di apprensione dei termini che essa connette attraverso un giudizio negativo. Quando una tale operazione è solo astrattiva, non esclusiva[193] e, dunque, oscura e confusa, il giudizio che ne segue, se è di distinzione reale, sarà contraddittorio: con tale giudizio, infatti, si sarà separato ciò che è inseparabile. In quanto, però, per giudicare come distinto realmente quel che non è distinto di ragione è necessario, appunto, distinguere razionalmente, ossia operare

---

cognitionis humanae prima fundamanta requiritur) *sed illa fortè aliàs resumam* (nempe in fine Philosophiae, si Deus mihi vitam & alia ad philosophiam absolvendam necessaria largiatur" (*Opera Omnia*..., II, pp. 596; risp., 597).

188 *Ibid.*, Exercit. XXXVI, n. 5 (*Opera Omnia*, II, p. 654).

189 *Ibid.*, n. 6 (*Opera Omnia*, II, p. 655).

190 E cioè J. LAPORTE, *La liberté*..., p. 113.

191 G. VOETIUS, *Selectarum Disputationum Theologicarum*..., Pars V, Problem. de Deo, Pars 2: "Distingui ratione ratiocinatâ communiter in Scholis tenetur ; explosâ quorundam nominalium...Quod cum facimus non dividimus essentiae divinae simplicitatem, aut falso eum concipimus, quando per multos inadaequatos conceptus eum intelligimus ; non magis quam abstrahentes, quorum non est mendacium (teste Philosopho) falsum concipiunt, aut metuuntur, quando per abstractionem praecisionis conjucnta dividunt...cogitantes unum sine altero; quae tamen actu, seu in existentia, revera conjuncta manent" (V, p. 59). Giustamente, dunque, ora, sottolinea la convergenza di Voezio con Suárez, su questo punto, A. J. BECK, *Gisbertus Voetius (1589-1676)*..., p. 220. Stessa posizione, nella cultura nederlandese, è quella di S MARESIUS, *Systema Theologicum*..., Locus II, n. 11: "Proprietates divinae sunt attributa Dei, quibus se nobis infirmis cognoscendum praebet, & distinguit à creaturis. Nec merae qualitates sunt, nec accidentia, qualia vulgò statuimus hominum aut angelorum: Nam *proprii* nomen hic non sumitur pro quinto praedicabili, sed ut ipsam essentialem rationem subjecti denotat. Ideo ab essentiâ divinâ & inter se non distinguuntur *realiter*, licet Sociniani id velint post aliquos Scotistas & fortè Judaeos in suis Sephiroth, sed *ratione* tantùm, eaque non simpliciter *ratiocinante*, ut cùm intellectus pro arbitratu mero idem distinguit à seipso, sed *ratiocinatâ*, quia etsi haec distinctio non sit ex parte rei, habet tamen suum fundamentum in re, nempe in effectis & objectis Dei" (p. 49). Si noti che quel "ut cùm intellectus pro arbitratu mero idem distinguit à seipso", che già vedo comparire nell'edizione del 1649, non si trovava in quella del 1645.

192 R VOGELSANGI, *Exercitationes Theologicae*..., Exercit. XII, § 26: "Sed verò cum essentialia Dei attributa realiter non differant ab essentiâ Divinâ: neque tamen ab illâ nullo modo distinguantur ; ne strophis fallacibus parùm cautos importunitas Haereticorum illaqueet, utque tenenda est accuratè hujusce distinctionis ratio. Nostrâ causâ distingui, veritas indubia est. Nimirum quià majestatem Dei amplissimam unico mentis ictu non satis assequimur, ideò variis obtutis quantum fieri potest, utcunque illam suspicere adlaboramus. Fundamentum immediatum distinctionis attributorum in ipso Deo nullum prorsùs reperitur. E nostro cognoscendi modo tota est. Licèt in illa distinctione conceptuum inadaequatorum intellectus etiam noster nonnihil adjuvetur cogitatione diversorum objectorum, effectuum, & egressuum, vel perfectionum in creaturis utcunque similium comparatione. Distinctionem *rationis ratiocinatae* Barbari vocant" (pp. 303-304).

193 Cfr., *supra*, Cap. II.

un'astrazione su ciò che è inseparabile, si può concludere che un giudizio contraddittorio di distinzione reale affonda in qualche modo le sue radici nella distinzione di ragione.

Così, se la distinzione di ragione è *in se stessa* non contraddittoria, ma solo oscura e confusa, essa, nondimeno, può essere, *indirettamente*, causa di contraddittorietà, in quanto presupposta al giudizio negativo, contraddittorio, in cui consiste la distinzione reale di ciò che è inseparabile.

La distinzione di ragione fornisce, cioè, il materiale irrelato che il giudizio di distinzione reale contraddittoriamente connette. In questo senso, si potrebbe parlare di una falsità materiale a proposito della distinzione di ragione: in se stessa non falsa (*a fortiori*, dunque, non contraddittoria), bensì solo socura e confusa, essa fornisce al giudizio la materia per cui esso può essere contraddittorio.

Descartes non si esprimerà mai in tali termini, ma la questione sulla falsità materiale della distinzione razionale fra gli attributi era stata senz'altro agitata, nella cultura scolastica. In tali termini si esprimerà, ad esempio, nel 1648, Veken, nel suo *Tractatus Scholastici de Simplicitate et Libertate Divina*, ponendo la questione "An distinctio rationis in Deo involvat falsitatem"[194]. La risposta sarà affermativa: quale che sia il modo in cui si intende la distinzione di ragione in Dio, essa include sempre, in qualche modo, falsità materiale. Lo attesta l'esperienza stessa, di coloro che hanno asserito una distinzione formale *ex parte rei* fra gli attributi divini proprio pensandoli distinti razionalmente (*ex distinctione intentionali*):

In omnibus hisce modis distinguendi divina, invenitur aliqua falsitas causalis sive occasionalis. Conclusio haec aliâ probatione non eget quàm experientiâ: multi enim, iique non vulgares, sed docti & subtiles, ex distinctione intentionali divinorum Attributorum, intulerunt formalem eorumdem differentiam à parte rei[195].

I risultati delle indagini sopra svolte possono essere così riassunti:

1) *Da un punto di vista normativo, l'indistinzione è necessaria e la distinzione inammissibile;*
2) *Da un punto di vista logico, l'indistinzione non è necessaria e la distinzione di ragione in se stessa possibile, ancorché, indirettamente, causa di contraddittorietà.*

La non contraddittorietà intrinseca della distinzione di ragione deriva, come si è spiegato, dal suo carattere puramente astrattivo e, quindi, tale da implicare il pensiero di un elemento senza l'altro; un pensiero per definizione non contraddittorio, dato che ogni impossibilità si origina da operazioni compositive.

Ciò detto, però, occorre fare una precisazione ulteriore. Si ipotizzi, infatti una situazione in cui due attributi siano percepiti in modo chiaro e distinto; per definizione, allora, essi non sono distinti di ragione, poiché la *distinctio rationis* resta caratterizzata dall'oscurità e confusione degli elementi fra cui essa si dà.

In questo senso, allora, si può dire che, *sotto la supposizione della chiarezza e distinzione degli attributi*, affermare come razionalmente distint codesti attributi è contraddittorio.

In questo senso, ancora, sotto la condizione che, di due attributi di una medesima sostanza si dia un'idea chiara e distinta, è logicamente necessaria la loro indistinzione, perché contraddittorio è pensare che ciò che è distinto razionalmente sia percepito in modo chiaro e distinto.

È però importante precisare dove risiedano esattamente tale contraddittorietà e tale necessità. La contraddittorietà non risiede nella distinzione stessa, che è un'astrazione, antepredicativa, ma nel giudizio che nega l'identità razionale di ciò che si suppone percepito in modo chiaro e distinto. La contraddizione sta nella congiunzione, non antepredicativa, bensì predicativa, non affermativa, ma negativa.

D'altro canto, la necessità logica che caratterizza la distinzione di ragione fra gli attributi non è assoluta, bensì ipotetica: si dà, infatti, sotto la supposizione che gli attributi siano percepiti in modo chiaro e distinto. In altri termini, l'indistinzione è necessaria logicamente *se* si dà un'idea chiara e distinta di ciò che viene giudicato distinto.

Si tratta, allora, di ritornare su 2) – "Da un punto di vista logico, l'indistinzione non è necessaria e la distinzione di ragione in se stessa possibile, ancorché, indirettamente, causa di contraddittorietà" – reintegrandolo come segue:

3) *Da un punto di vista logico, l'indistinzione, ancorché non necessaria assolutamente, lo è ipoteticamente, sotto la chiarezza e distinzione degli elementi tra cui essa si dà; la distinzione di ragione, ancorché in se stessa possibile, non può essere asserita senza contraddizione, sotto la chiarezza e distinzione degli elementi tra cui si dà*[196].

Questi rilievi forse permettono di delineare con maggiore esattezza, inquadrandola nell'*iter* argomentativo delle *Meditationes*, la connessione tra la tesi della chiarezza e distinzione dell'idea di Dio e l'affermazione dell'indistinzione degli attributi divini: è proprio attraverso l'unficazione degli attributi che si arriva a formare con chiarezza e distinzione l'idea di Dio[197]; e, complementarmente, l'oscurità e la confusione

---

[194] F. van der VEKEN, *Tractatus Scholastici*…, Tract. II, disp. 5, c. 5 (pp. 123-127).

[195] *Ibid.* (p. 126).

[196] In questo senso, l'idea chiara e distinta di un dato attributo di Dio implica sempre la presenza, nella medesima idea, di un altro attributo, una volta che quest'ultimo sia stato in qualche modo esplicitato.

[197] Unificazione di attributi precedentemente isolati, secondo E. M. CURLEY, *Analysis in the* Meditations…, p. 169, il quale, in ogni caso, mai interpreta l'unità delle perfezioni divine nel senso di un'indistinzione razionale e, anzi,

della nostra conoscenza di Dio non è data dall'idea dell'unità divina[198], ma dalla distinzione razionale degli attributi.

Così, proprio perché legata alla tesi della conoscenza chiara e distinta di Dio, l'affermazione dell'indistinzione fra gli attributi non può essere intesa nel senso di un abbandono sovrarazionale al mistero di Dio[199]. Né è possibile leggere la medesima asserzione, secondo una tentazione spesso fattasi viva nella letteratura critica, come un'eredità di stampo occamista[200]. All'irriducibilità, così evidente[201], della posizione cartesiana a quella scotista, si affianca l'irriducibilità alla posizione occamista: non solo perché in Descartes la distinzione di ragione si situa sempre sul piano ontologico [202], mentre in Ockham l'indistinzione degli attributi segue dal principio per cui le distinzioni di ragione si danno solo tra *entia rationis*[203]; ma anche perché la tesi cui è strettamente legata, in Descartes, l'affermazione dell'indistinzione razionale fra gli attributi divini, e cioè quella dell'idea chiara e distinta di Dio, è certo quanto mai distante da una prospettiva filosofica che, come quella di Ockham, aveva potentemente ridimensionato le pretese, avanzate dalla teologia razionale, di una conoscenza naturale di Dio.

§ 10. Distinzione e pluralità

La connessione, che si è cercato di evidenziare, fra la tesi della chiarezza e distinzione dell'idea di Dio e l'indistinzione fra gli attributi incorre, però, in una difficoltà cui ho più volte accennato, tanto più forte perché fondata su un'evidenza testuale: la caratterizzazione di Dio, da parte di Descartes, secondo una pluralità di attributi.

Il problema non si pone tanto per le due liste degli attributi di *Meditatio III*[204], che precedono l'entrata in scena delle procedure di esplicitazione e, dunque, la reintegrazione della pluralità degli attributi all'interno di un'unica idea. Il problema si pone, invece, perché Descartes sembra mantenere la pluralità anche in uno stadio avanzato di *Meditatio III*:

---

suggerisce una differenziazione fra proprietà essenziali e derivate (p. 167), riconoscendola, comunque, più spinoziana che cartesiana (p. 176, nota 34). Esplicitamente, poi, propone una distinzione, in Dio, fra "strong" e "weak attributes", T. M. SCHMALTZ, *Platonism and Descartes'*..., p. 156, all'interno di una discussione sulle essenze in Descartes che ribadisce il legame tra la tesi della creazione delle verità eterne e la *causa sui* (p. 155), legame già suggerito, a suo tempo, da É. GILSON, *Études sur le role*..., p. 231 e da P. GARIN, *Thèses cartésiennes*..., il quale lo connette, tuttavia, proprio alla teoria dell'indistinzione degli attributi divini, a sua volta strumentale per l'introduzione della nozione di *causa sui* (pp. 50-51 e 86-87). Il legame fra *causa sui* e teoria della ceazione delle verità eterne è sosttolineato anche da A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*..., pp. 101-102, nota 34, L. SCARAVELLI, *La prima meditazione*..., pp. 205 ss (l'apporto complessivo di Scaravelli, a lungo dimenticato, agli studi cartesiani, è ben rivalutato, ora, da P. RODANO, *L'irrequieta certezza*..., passim).

[198] Come sostenuto, invece, da J. LAPORTE, *La liberté*..., p. 113.

[199] Come ancora asserito da J. LAPORTE, *La liberté*..., p. 118 (ma cfr. anche O. HAMELIN, *Le système*..., p. 233). Forse è stato proprio l'aver collocato la considerazione dell'indistinzione degli attributi divini sul piano di una conoscenza non chiara e distinta ad aver condotto Laporte a questa conclusione (*La liberté*..., pp. 117-118; *Le rationalisme*..., pp. 289-290), destabilizzante tutta la teologia delle *Meditationes*, come rimarcato da A. DEL NOCE, *Riforma cattolica*..., pp. 240 ss. e da S. LANDUCCI, *La teodicea*..., p. 195, nota 5 (la tesi laportiana della misteriosità del Dio cartesiano è però accettata da L. SCARAVELLI, *La prima meditazione*..., pp. 212-213). Certamente, come l'essenza di Dio, così l'indistinzione degli attributi resta, per noi, incomprensibile; tuttavia, l'incomprensibilità divina non coincide con una conoscenza oscura e confusa ché, anzi, è proprio nel riconoscimento di questa stessa incomprensibilità che la nostra idea di Dio diviene chiara e distinta (*Meditatio III*, AT VII 46, ll. 18-29; *Descartes à Clerselier*, 23 avril 1649, AT V 356 ll. 22-27). Sull'incomprensibilità come via d'accesso all'infinito cfr. J.-L. MARION, *Sur le prisme*..., pp. 242-244 e p. 263.

[200] Cfr., fra gli altri, J. MARITAIN, *Le songe*..., p. 339-340, nota 199; G. GRUA, *Jurisprudence Universelle*...,p.38;G. CANZIANI, *Filosofia e scienza*..., p. 160, nota 27; G. RODIS-LEWIS, *L'oeuvre de Descartes*..., II, p. 486, nota 35; T. GREGORY, *Dio ingannatore*..., p. 478, nota 3. Quella del nominalismo come impianto di fondo della filosofia cartesiana è tesi che ha proposto con forza, in questo secolo, J. MARECHAL, *Le point de départ*..., pp. 44; 51. Comunque, a favore di una conoscenza indiretta del nominalismo, a La Flèche, da parte di Descartes, avanzava forti argomenti G. RODIS-LEWIS, *Descartes aurait-il*..., passim.

[201] Come mostrava già É. GILSON, *La liberté*..., p. 148, le cui conclusioni, su questo punto, sono ancora attuali: vi si richiama, ora, O. DEPRÉ, *De la liberté*..., pp. 232-233.

[202] Cfr. J. ZUBIMENDI MARTINEZ, *La teoria*..., cit., p. 197.

[203] G. DE OCKHAM, *Scriptum in Librum primum sententiarum Ordinatio*, I, dist. 2, q. 3: "Nihil reale potest distingui nec esse idem ratione cum aliquo reali, ita quod sicut distinctio rationis se habent ad entia rationis, ita differentia realis et identitas realis se habent ad entia realia" (in *Opera*..., Opera Theologica, II, p. 75). Secondo Ockham, chi asserisca una distinzione di ragione tra gli attributi divini viola un fondamentale principio sull'identità e sulla distinzione, poiché va ad ammettere la possibilità, da parte di ciò che è numericamente uno, di essere considerato come molteplice: è certamente vero, infatti, che un singolo ente può ricevere, attraverso l'attività dell'intelletto, una molteplicità di caratteristiche; fra queste, tuttavia, non possono in ogni modo rientrare identità e diversità, in quanto immediatamente pertinenti al rispettivo soggetto (*Ibid.*, q. 2; p. 63 e, sulla questione, M. M. ADAMS, *William Ockham*..., II, pp. 941-942).

[204] *Meditatio III* (AT VII 40, ll. 15-20; risp., 45, ll. 11-14).

…Deus, inquam, ille idem cujus idea in me est, hoc est, habens *omnes illas perfectiones*, quas ego non comprehendere, sed quocunque modo attingere co gitatione possum[205].

È senz'altro alla luce dell'ammissione di una tale pluralità che il quarto postulato della *Rationes More Geometrico Dispositae* qualificherà la natura di Dio, ossia dell'ente sommamente perfetto, con l'espressione di *multorum simul attributorum complexio*[206].

Questa espressione delle *Secundae Responsiones*, con la quale Descartes non esita, dunque, ad assimilare la natura di Dio a quella degli enti matematici[207], riassume con efficacia un dato oggettivo fornito dalle *Meditationes*: la caratterizzazione di Dio secondo una pluralità di attributi.

Una tale pluralità le opere successive continueranno senz'altro ad attestare: i *Principia* definiscono Dio come *omnium perfectionum complementum*[208]; le *Notae* come *cumulum perfectionum*[209].

"In Deo multa sunt attributa"[210]. L'asserzione della pluralità degli attributi divini è un dato non solo obiettivo, centrale nelle *Meditationes*, ma anche diacronicamente persistente; obiettività e persistenza che rendono ancora più urgente la tematizzazione del problema della compatibibilità di codesta asserzione con l'attribuzione – quale risulta dall'indagine da me sopra svolta – a Descartes della negazione di una distinzione di ragione tra gli attributi di Dio.

Prolungando le espressioni, particolarmente decise, di molti studiosi[211], la negazione, operata da Descartes, della distinzione di ragione fra gli attributi divini può certo essere caratterizzata, radicalmente, come tesi dell'*indistinzione* (razionale). Secondo tale lessico si orienta anche la presente indagine, ma con la specificazione, che si è vista, di come vada intesa, siffatta indistinzione: nel senso non della negazione della possibilità logica della distinzione di ragione, bensì della sua incompossibilità (logica) con la tesi dell'idea chiara e distinta degli attributi tra cui si dà distinzione di ragione. Da questo punto di vista, il pensiero di una distinzione di ragione fra una pluralità di attributi resta un'istanza che è, sì, configgente con la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio, ma intrinsecamente coerente.

In questo senso, si potrebbe dire che l'insistenza di Descartes sulla pluralità degli attributi non sia altro che l'espressione del riconoscimento della possibilità logica della distinzione di ragione; in realtà, però, le due nozioni, quella di pluralità e quella di distinzione di ragione, non sono completamente sovrapponibili, nel pensiero di Descartes.

La stessa connotazione negativa che assume, in Descartes, la distinzione di ragione – a fronte della quale della quale l'indistinzione si impone come un'istanza necessaria, prima ancora che logicamente (sulla supposizione della chiarezza e distinzione), normativamente – dovrebbe mettere in guardia contro un'omologazione in questo senso; connotazione che, invece, non qualifica mai la pluralità in quanto tale.

La nozione di pluralità di elementi inseparabili (che tali sono gli attributi, come si è visto), in effetti, possiede nel discorso cartesiano una portata concettuale più ampia rispetto alla sua declinazione in termini di distinzione di ragione; ed in forza di questa portata più ampia essa svolge una funzione teorica necessaria, dunque positiva, ancorché provvisoria, verso l'indistinzione.

Restringendo il discorso al livello della percezione, dunque dell'apprensione, ossia al piano antepredicativo, il pensiero della pluralità di ciò che è inseparabile può essere inteso in due modi differenti. Da un lato, può essere inteso come pensiero di una cosa *senza* l'altra: in queste condizioni, la pluralità si dà tra due concetti distinti ed astratti (ancorché inadeguati); è questo, per definizione, il caso della distinzione di ragione. Dall'altro lato, esso può essere inteso come pensiero di una cosa *assieme* all'altra[212], pensiero di cui Descartes ha sempre riconosciuto la possibilità[213]; in queste condizioni, per definizione, non si è in presenza di una distinzione di ragione, perché gli elementi che costituiscono tale pluralità sono pensati uno con l'altro.

Descartes non ha teorizzato sistematicamente una tale casistica, ma l'ha senz'altro presupposta, come si ricava dal fatto che, di un pensiero unico di una pluralità di elementi tra cui si dà inseparabilità, egli ha

---

[205] *Meditatio III* (AT VII 52, ll. 2-6).

[206] *Secundae responsiones*, AT VII 163, l. 9.

[207] Oltre che alla natura della mente e del corpo: "Quarto, ut examinent ideas naturarum, in quibus multorum simul attributorum complexio continetur, qualis est natura triangoli, atura quadrati, vel alterius figura; itemque natura Mentis, natura Corporis, & super omnes natura Dei, sive entis summe perfecti" (*Secundae Responsiones*, AT VII 163, ll. 8-12).

[208] *Principia Philosophiae*, I, § 18 (AT VIII-1, ll. 27-28).

[209] *Notae in programma quoddam* (AT VIII-2 362, l. 12).

[210] *Ibid.*, 348, ll. 24.

[211] Cito variamente: É. GILSON, *La liberté...*, p. 139; N. J. WELLS, *Descartes and The Scholastics...*, p. 184; M. WILSON, *Descartes...*, p. 121; J.-L. MARION, *Sur la théologie...*, p. 285.

[212] È infatti possibile apprendere una pluralità senza comporla in una proposizione o in un giudizio; si tratta di un'astrazione di termini complessi, secondo una dottrina del tutto tradizionale. Altri hanno attribuito a Descartes una distinzione fra contenuto proposizionale e giudizio: ciò che l'idea rappresenta può essere descritto o espresso attraverso un contenuto proposizionale: cfr. L. ALANEN, *Une certaine fausseté…*, p. 216, che si appoggia su questa considerazione per la sua interpretazione della falsità materiale.

[213] *Descartes et Burman*: "Quod mens non possit nisi unam rem simul concipere, verum non est: non potest quidem simul multa concipere, sed potest tamen plura quàm unum" (AT V 148).

fornito degli esempi, che si contrappongono appunto al caso della distinzione di ragione, e cioè al pensiero di un elemento senza l'altro.

1) Lo mostra, nel modo più netto, la trattazione che egli fornisce del rapporto fra la sostanza e l'attributo principale.

Nei *Principia*, a fronte della caratterizzazione della distinzione di ragione come pensiero di un attributo separatamente dall'altro, che impedisce la conoscenza dell'essenza della sostanza, sta l'indicazione di ciò che, di contro, di tale conoscenza costituisce una condizione di possibilità: il pensiero della sostanza assieme al suo attributo principale. Scrive Descartes:

> Cogitatio & extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis & corporeae; tunque non aliter concipi debent, quàm ipsa substantia cogitans & substantia extensa, hoc est, quàm mens & corpus; quo pactò clarissimè ac distinctissimè intelliguntur[214].

Il pensiero integrale di ognuna delle due sostanze presuppone, così, il pensiero della sostanza in quanto tale assieme al pensiero dell'attributo: ciò, al fine di averne una conoscenza chiara e distinta. Non che non sia logicamente possibile separare il pensiero della sostanza dall'attributo: è difficile[215], ma possibile, come testimonia il darsi stesso di una *distinctio rationis*.

Proprio perché tale possibilità logica si dà, allora, è comunque necessario uno sforzo per avere un'idea chiara e distinta della sostanza corporea e della sostanza pensante: pensare la sostanza assieme all'attributo principale è, per Descartes, un'obbligo concettuale, bene espresso dalla forma verbale *debent*.

Questo stesso verbo, *debere*, ritorna, nel medesimo contesto, nel colloquio con Burman, a commento della quinta definizione delle *Rationes more geometrico dispositae*[216]:

> Praeter attributum quod substantiam specificat, debet adhuc concipi ipsa substantia, quae illi attributo substernitur; ut, cùm mens sit res cogitans, est praeter cogitationem adhuc substantia quae cogitat, etc[217].

In quel *debet*[218] sta una necessità di tipo non logico, bensì normativo; normativo, si intende, rispetto all'obiettivo che ci si prefigge, che è la chiarezza e la distinzione.

Si tratta di un brano esemplare, simmetrico rispetto a *Principia*, I, 62, proprio come *Principia I*, § 63, ma ancor più incisivo di quest'ultimo, in quanto quell'*adhuc* sottolinea come il pensiero normativo dell'identità dell'attributo con la sostanza, su cui si insisteva nel '44, sia il pensiero della sostanza *assieme* al pensiero dell'attributo: in tal modo, si ha un unico concetto formale ed obiettivo di elementi fra cui vige un rapporto di inseparabilità reciproca.

2) Nel pensiero cartesiano, però, la tesi di un unico concetto formale ed obiettivo di una pluralità di elementi inseparabili trova esemplificazione non solo nel caso di sostanza ed attributo principale, ma anche nel caso che lega un attributo con l'altro.

Questo legame è la funzione teorica svolta tematicamente dall'attributo dell'*unitas*, in cui si raccoglie la totalità delle perfezioni; totalità esplicita, come la seconda parte dell'argomento contro la pluralità delle cause mostrava, evidenziando come l'io, attraverso l'unità delle perfezioni, conoscesse *quaenam illae essent* (AT VII 50, l. 24).

Ma questa è anche la situazione che si creava allorché l'*ego* introduceva la nozione di ente sommamente perfetto: l'attributo della *perfectio*, inteso come contenenza di una pluralità di perfezioni (AT VII, ll. 5-28), sussume unitariamentre la pluralità degli attributi indicati dalle due liste precedenti[219]. In questo senso, come visto, l'attributo dell'*unitas* non fa che reiterare, ma tematicamente, la funzione teorica disimpegnata dall'attributo della *summa perfectio*, che già sussumeva sotto di sé il pensiero esplicito della pluralità degli attributi[220]; l'*unitas* mette a tema, ma non rende operante, la nozione di inseparabilità, già operata dall'attributo della perfezione.

---

[214] *Principia Philosophiae*, I, § 63 (AT VIII-1 30, l. 26 – 31, l. 3).

[215] *Ibid.*: "Nonnulla enim est difficultas, in abatsrahenda notione substantiae à notionibus cogitationis vel extensionis" (AT VIII-1 31, ll. 5-6).

[216] "Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *Substantia*" (AT VII 161, ll. 14-17).

[217] *Descartes et Burman* (AT V 156). Varie esegèsi di questo passo sono accuratamente riportate in R. ARIEW, The *infinite*..., p. 146.

[218] Qui sottolineato da J.-M. BEYSSADE, *Études sur Descartes*..., p. 292.

[219] Come mostrato da. D. E. FLAGE/ C. A. BONE, *Descartes's Factitious Ideas*..., pp. 203; 206. Sulla stessa linea già andava il rilievo di E. CURLEY, *Descartes against the Skeptics*.., p. 167, poi discusso da J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil*..., pp. 158 ss., in rapporto alla discussione sull'attributo principale. Di passaggio, si osservi come il termine *attingere*, utilizzato da Descartes per definire la conoscenza umana delle perfezioni divine (AT VII 52, ll. 5-6) confermi senz'altro lo statuto antepredicativo del pensiero della pluralità degli attributi di Dio: *attingere*, nelle *Regulae*, coincide con la conoscenza antepredicativa: cfr. *Regulae ad diretcionem ingenii*, Regula XII (AT X 420, ll. 15-23), luogo cui si richiama J.-L. MARION, *Sur l'ontologie*..., p. 48.

[220] Cfr. *supra*.

In tal modo, nel pensiero di Descartes, al pensiero della pluralità in termini di distinzione, si affianca il pensiero della pluralità in termini di pensiero simultaneo di una pluralità di attributi.

Ora, proprio il pensiero esplicito di una pluralità inseparabile o, il che lo stesso, il pensiero esplicito di una pluralità all'interno di un'unica idea è quel che che garantisce l'indistinzione. Due condizioni, in effetti, sono richieste al pensiero degli attributi perché esso possa essere pensiero di un'unità indistinta: ché esso sia un pensiero *esplicito* dei singoli attributi; che esso si realizzi all'interno di un *medesimo* concetto obiettivo e formale.

In tal modo, sotto la specificazione di essere pensata all'interno della medesima idea (che è poi la specificazione che toglie la pluralità), la pluralità conduce positivamente all'indistinzione. Il pensiero di una pluralità all'interno di un unico concetto porta, così, proprio nella direzione opposta a quella dove conduce il pensiero di una pluralità distinta: lungi dall'essere di ostacolo all'indistinzione, tale pensiero costituisce, invece, un momento necessario di avvicinamento ad essa.

La pluralità, in tal modo, non si rivela in alcun modo incompatibile con l'indistinzione: essa, infatti, può essere pensata non solo nella forma della distinzione di ragione, ossia secondo un'operazione astrattiva, ma anche nella forma del pensiero simultaneo, nel qual caso essa è momento necessario per la produzione dell'indistinzione.

La pluralità resta, così, un momento non solo logicamente possibile, come la distinzione di ragione, ma anche epistemologicamente necessario per la costituzione dell'indistinzione; ciò, ovviamente, a differenza del pensiero della distinzione; pensiero astratto, quest'ultimo, che implica il concetto inadeguato di un attributo senza l'altro. Mentre la distinzione sta all'opposto dell'indistinzione, la pluralità la prepara; anche se, naturalmente, per il fatto stesso di darsi all'interno di un *unico* concetto obiettivo e formale, e cioè tra elementi tra cui si dà inseparabilità, siffatta pluralità, proprio nell'atto stesso in cui viene esplicitata, viene tolta, nel pensiero dell'indistinzione.

Invece, agiva nell'interpretazione antigilsoniana di Laporte un'omologazione dell'istanza della pluralità con quella della distinzione; omologazione da cui seguiva, inevitabilmente, come si è veduto, il relegamento della conoscenza dell'unità di Dio al piano del mistero sovrarazionale[221].

Al contrario, la conoscenza dell'unità divina esprime il grado più alto della chiarezza e distinzione dell'idea di Dio, ottenuto attraverso un procedimento dimostrativo, consistente nell'esplicitazione degli attributi all'interno dell'idea di partenza; esplicitazione che si configura come esigenza assolutamente irrinunciabile per la teodicea della terza meditazione e, pertanto, per il progetto complessivo delle *Meditationes*.

Resta, nondimeno, ancora un problema, e cioè l'insistenza, da parte di Descartes, non solo sull'istanza della pluralità, bensì anche su quello della singolarità. Questo è quel che emerge chiaramente in un passaggio[222] delle *Primae Responsiones*, dove Descartes scrive che, per avere una conoscenza chiara e distinta di Dio, è necessario considerarne le singole perfezioni (*singulae perfectiones*).

Sed, quemadmodum in mare oculos convertentes, etsi non totum visu attingamus nec immensam ejus vastitatem metiamur, dicimur tamen illud videre; et quidem si eminus respiciamus, ut quasi totum simul oculis complectamur, non videmus nisi confuse, ut etiam confuse imaginamur chiliogonum, cum omnia simul ejus latera complectimur; sed si cominus in aliquam maris partem obtutum defigamus, talis visio esse potest valde clara et distincta, ut etiam imaginatio chiliogoni, si tantum ad unum aut alterum ejus latus se extendat: simili ratione, Deum ab humana mente capi non posse, cum omnibus Theologicis concedo; et nequidem etiam distincte posse cognosci ab iis, qui totum simul conatur animo complecti, et tanquam e longinquo respiciunt: quo senso dixit S. Thomas, loco citato, Dei cognitionem *sub quadam* tantum *confusione* nobis inesse. Qui autem ad singulas ejus perfectiones attendere, illasque non tam capere quam ab ipsis capi, et intellectus sui vires omnes in iis contemplandis occupare conantur, illi profecto multo ampliorem facilioremque materiam clarae et distinctae cognitionis in eo inveniunt, quam in ullis rebus creatis[223].

In realtà, se si colloca il brano delle *Primae Responsiones* nel suo contesto, si vede che l'obiettivo polemico di Descartes non è quello di una conoscenza unitaria di Dio, ma quello di una conoscenza unitaria che pretenda di essere una conoscenza adeguata; conoscenza che egli ha, del resto, sempre negato[224], esattamente allo stesso modo in cui ha sostenuto che è proprio avanzando la pretesa di una conoscenza chiara e distinta che la nostra idea di Dio diviene oscura e confusa[225]. Ritengo sia necessario, dunque, nella lettura di questo luogo, non sovrapporre problematiche distinte, tanto più quando ad imporlo è il contesto stesso, nello specifico la protesta di Caterus contro la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio. La contrapposizione istituita da

---

[221] J. LAPORTE, *La liberté...*, p. 118.

[222] Cui si richiamava J. LAPORTE, *La liberté…*, cit., p. 113.

[223] *Primae Responsiones* (AT VII 113, l. 17 – 114, l. 11).

[224] Cf. *Primae Responsiones*, AT VII 115, ll. 1-2; *Secundae Responsiones*, AT VII, 152, ll. 56 e 21-22; *Tertiae Responsiones*, AT VII 115, ll. 1-2; *Quartae Responsiones*, AT VII 220, l. 6 -221, l. 10; *Descartes à Mersenne*, 31 décembre 1640, AT III 274, ll. 14-19; *Descartes et Burman*, AT V 151-152.

[225] Cfr. *Principia Philosophiae*, I, § 54, AT VIII-1 26, ll. 1-5.

Descartes per rispondere all'obiezione è fra *intelligere* e *comprehendere* (come è chiaro dalle righe immediatamente precedenti: cfr. 113, ll. 9-17); l'indistinzione degli attributi divini – e la contrapposizione di essa con la distinzione – è tutta interna al solo *intelligere*. Descartes ammonisce non contro l'accesso ad una considerazione unitaria delle perfezioni di divine in quanto tale, ma contro una considerazione unitaria, appunto, che pretenda, anche, di essere una comprensione.

Ciò detto, si deve però riconoscere che il testo continua a far problema perché non si limita solo, in negativo, a caratterizzare come oscura e confusa la conoscenza della *totalità* dei singoli elementi (la visione di tutte le parti del mare, l'immaginazione di tutti lati del triangolo, l'intellezione di tutte le perfezioni di Dio), ma, in positivo, mette in relazione la chiarezza e la distinzione con la conoscenza dei *singoli* elementi: la visione di una qualche parte del mare ("*aliquam* maris partem"), l'immaginazione di un qualche lato del triangolo ("*unum aut alterum* ejus latus"), l'intellezione delle singole perfezioni di Dio ("*singulas* ejus perfectiones"). La difficoltà, dunque, resta comunque.

Per risolverla, occorre sottolineare un dato fornito dal medesimo testo. Qualificata in termini di chiarezza e distinzione non è, semplicemente, la conoscenza dei singoli elementi, bensì la conoscenza dei singoli elementi assieme alla *res* cui essi ineriscono.

Non, cioè, l'immaginazione del singolo lato del chiliagono, ma l'immaginazione del chiliagono stesso, considerato sotto questo o quel lato, è qualificata come chiara e distinta: "Esse potest valde clara & distincta…*imaginatio chiliagoni*, si tantùm ad unum aut alterum latum se extendat".

Lo stesso vale per Dio: chi considera le singole perfezioni trova materia di chiara e distinta cognizione *in eo*, e cioè in Dio[226], sostanza rivestita di quelle perfezioni.

Ad essere connesso alla chiarezza ed alla distinzione, dunque, non è il singolo attributo (in senso stretto, nel caso di Dio; in senso lato, e cioè come modo, nel caso del triangolo), ma la *res* in quanto considerata sotto quel particolare attributo.

L'ammonimento contro la considerazione unitaria della pluralità è, dunque, rivolto a favore non della considerazione di un elemento singolo, e cioè, l'attributo, ma di un'altra pluralità, ancorché minima: quella costituita dalla sostanza e dall'attributo.

In questo senso, il brano delle *Primae Responsiones* reitera esattamente la procedura seguita, in *Meditatio III*, dalla prima prova dell'esistenza di Dio, che muoveva, appunto, da un isolamento della *substantia infinita* dal gruppo di attributi elencati in AT VII 45, ll. 9-14; isolamento cui segue, come si è visto, un procedimento di esplicitazione che reintegra le altre perfezioni divine.

Di tale reintegrazione, Descartes aveva già avvertito all'inizio. La dimostrazione dell'esistenza di Dio implica un attenzione (*attendere*) alla totalità delle perfezioni di Dio: "Quae sane *omnia* talia sunt ut, quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videtur" (AT VII 45, ll. 14-16, corsivo mio). Nelle *Secundae Responsiones*, poi, verrà sottolineato come la transizione dal *perfectius* a Dio - dunque al *summe perfectum* - implichi la considerazione (*considerare*) della totalità delle perfezioni contenute nella causa: "Ut autem intelligatur quodnam sit illud ens me perfectius, an scilicet sit ipse numerus infinitus realiter existens, an verò aliquid aliud, consideranda sunt *alia omnia* quae, praeter vim dandi mihi istam ideam, in eodem a quo profisciscitur esse possunt, & ita invenietur solus Deus" (*Secundae Responsiones*, AT VII 139, l. 24 – 140, l. 1, corsivo mio).

Le *Primae Responsiones*, lungi dal negare l'indistinzione, indicano con precisione il punto di partenza necessario per giungervi, in piena conformità allo svolgimento della prima prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio III*.

[226] Come è evidente nella traduzione francese, che toglie l'ambiguità dell'ablativo latino *eô*, sia maschile, sia neutro, con "en luy" (AT IX 90).

APPENDICE I

SU HURTADO DE MENDOZA

Nelle sue *Disputationes de Universa Philosophia*, Pedro Hurtado de Mendoza ricordava come sia Suárez, sia Vázquez avessero accusato i nominalisti di avere negato ogni distinzione – reale e razionale – fra gli attributi divini e tra questi e l'essenza di Dio[1]. Si tratta, però, secondo Hurtado, di accuse infondate, poiché i nominalisti dissentono soltanto a parole dall'opinione comune, come lo stesso Suárez, ad un certo punto, riconosce:

Sed longè illi aliter sentiunt, & (ut rectè P. Suarez…) sola loquendi ratione à communi sententia differre videntur[2].

Ciò vale, sottolinea Hurtado, per tutti gli autori citati da Suárez e Vázquez. Ad esempio, Biel non nega una distinzione di ragione fra i decreti divini, ma si limita a contestare la tesi che, fra di essi, si dia un *ordo* quale, invece, si trova fra i nostri[3]; né Ockham nega che gli attributi si distinguano *ratione*, come egli ripete dappertutto[4]; e lo stesso vale anche per Gregorio di Rimini[5].

Hurtado, però, non si limita a liberare i nominalisti dall'accusa di aver negato una distinzione di ragione fra gli attributi divini. Quest'operazione esegetica è funzionale a una strategia complessiva mirante a mostrare la coincidenza fra l'opinione nominalista e quella di chi l'impugna in nome di una distinzione di ragione. Chi – osserva Hurtado – contesta a voce, come Vázquez e Suárez, l'opinione dei nominalisti, la condivide di fatto:

Haec est vera atque germana Nominalium opinio, quam arbitror re ipsa secutos multos, qui voce eam impugnant[6].

Anzi, secondo Mendoza, l'opinone dei nominalisti non differisce neppure da quella di Tommaso[7], né da quella di Cajetano[8]. Infatti, il solo senso in cui è ammissibile la distinzione di ragione, come lo stesso Cajetano chiarisce, è *ex parte intellectus*: in Dio, infatti, non si dà composizione alcuna non solo realmente (*secundum rem*), ma anche razionalmente (*secundum rationem*) *ex parte objecti*[9].

Alla dimostrazione di una tale tesi, Hurtado dedica la *subsectio* seconda. L'obiettivo polemico è la posizione di coloro che interpretino la distinzione di ragione in termini di una distinzione fra concetti obiettivi:

Praemitto, sententiam quam impugno affirmare cognitionem praecisivam habere virtutem partiendi obiectum in duas formalitates: v. g. hominem realiter infectibilem, cognitione dividi in animal & rationale: ita ut una cognitio immediatè formaliter cognoscat animal sine rationali: alia verò cognitio rationale sine animali: ita ut non modò cognitiones sint distinctae realiter, verùm etiam in obiectis sint distincti conceptus obiectivi[10].

Fra le argomentazioni addotte da Hurtado a sostegno della sua tesi, la prima, di dichiarata estrazione nominalista, è la seguente: ciò che è distinto è denominato dalla distinzione; ora, la distinzione di ragione è formalmente nell'intelletto; dunque, ciò che è razionalmente distinto non è nell'oggetto, bensì nell'intelletto. D'altro canto, che la distinzione di ragione sia formalmente nell'intelletto è provato dal fatto che ogni atto intellettivo – qual è, appunto, la distinzione - è formalmente nell'intelletto:

Hanc ergo sententiam impugno, ac propugno Nominalium: primò, à priori explicans distinctionem rationis: quae est formaliter in intellectu, & non in obiecto, ergo obiectum esse ratione distinctum, non est formaliter in obiecto, sed in intellectu, ergo distinctio conceptuum non se tebet [sic] ex parte obiecti. Consequentia patet, quia ubi non est ratio per quam aliquid sit formaliter distinctum, non potest aliquid esse distinctum: quia distinctum est formaliter à distinctione, sicut album ab albedine, & ubi non est albedo, non

---

[1] P. Hurtado de MENDOZA, *Disputationes de universa philosophia*..., Tomus III, disp. 6, sect. 4, subsect. 1, § 32 (p. 1126)

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, § 33 (p. 1126)

[4] *Ibid.*,§ 34 (pp. 1126-1127)

[5] *Ibid.*, § 34 (p. 1127).

[6] *Ibid.*, § 40 (p. 1129)

[7] *Ibid.* Cfr. la lunga discussione, da parte di Arriaga, dell'opuscolo di Tommaso dedicato alla difesa di Pietro Tarantasio, che non posso qui ripercorrere (*Ibid.*, §§ 41-43, pp. 1129-1131).

[8] *Ibid.*, § 43, pp. 1130-1131. Peraltro, è atteggiamento tipico, in Hurtado, questo tentativo di mostrare l'accordo fra nominalismo e tomismo, con lo scopo di mantenere le sue tesi audaci all'interno delle regole prescritte dalla "Ratio Studiorum": cfr. E. CARUSO, *Pedro Hurtado de Mendoza*..., p. 45.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, subsect. 2, § 45 (p. 1132).

potest esse formaliter album, ergo similiter ubi non est formaliter distinctio non reperitur hic effectus formalis, *ratione distinctum*, sed distinctio rationis non est formaliter in obiecto, ergo eius effectus formalis non est formaliter in obiecto. Probo minorem (quae etiam est primum antecedens) quia omnis actus intellectus est formaliter in intellectu, & non in obiecto: ut ex terminis patet: sed distinctio rationis est actus intellectus: ergo distinctio rationis est formaliter in intellectu, & non in obiecto[11].

L'argomento di Hurtado non avrà grandissimo successo. Per Fransciso de Oviedo, esso è invalido in quanto falsa è la premessa su cui si regge. È vero, infatti, che la distinzione consiste in un atto intellettivo che è *subjective* nell'intelletto; essa, nondimeno, termina nell'oggetto. In questo senso, si deve dire che l'oggetto in tanto è distinto, in quanto l'atto intellettuale, in cui consiste la cognizione, termina in esso:

Respondendum est distinctionem consistere in actu intellectus, & esse subiectivè in intellectu, & non in obiecto; terminari tamen ad obiectum quod consitituitur distinctum ex eo praecisè, quod actus, qui est distinctio, terminetur ad illud, sicuti consitituitur cognitum per cognitionem ad illum terminatam, etiamsi cognitio non sit in obiecto, sed in intellectu[12].

Il dissenso sul piano argomentativo si accompagna, però, ad un accordo sulla tesi di fondo. Oviedo, infatti, non esita a negare, in linea con Hurtado, una distinzione di ragione "ex parte objectus", ossia, l'esistenza di *praecisiones objectivae* in formalità realmente identiche. L'unico argomento che, però, a suo avviso, è capace di fondare una tale tesi è quello che ruota sulla contraddittorietà della conseguenza che risulterebbe, in modo inevitabile, dall'ammissione di siffatte *praecisiones* in formalità identiche. Codesta ammissione, in effetti, implica la conoscenza di una data *praecisio*, ad esempio "animale", senza la conoscenza di un'altra con essa formalmente identica, ad esempio "razionale"; data, però, siffatta identità, seguirebbe da ciò che "animale" o "razionale" sarebbero, contraddittoriamente, conosciuti e non conosciuti al tempo stesso. Scrive Oviedo:

Argumentum quod unicè praecisiones obiectivas impugnat in formalitatibus identificatis, & Nominalium sententiam unicè efficacissimè propugnat sic se habet. Si cognosceretur animal, & non cognosceretur rationale cum illo identificatum, animal, cognosceretur, & non cognosceretur, & rationale cognosceretur, & non cognosceretur: haec sunt parte contradictoria: ergo implicat animal cognosci, & non cognosci rationale per eandem cognitionem[13].

Già Rodrigo de Arriaga, d'altro canto, sin dalla prima edizione del suo *Cursus Philosophicus*[14], aveva sottolineato la debolezza dell'argomento di Hurtado de Mendoza. Si tratta di un rilievo significativo, perché si accompagna ad un plauso nei confronti del gesto – all'epoca sottolineato di frequente, ma in senso critico – con cui Hurtado aveva restaurato la posizione nominalista, negando l'esistenza di *praecisiones objectivae*:

Haec nominalium sententia paucis ab hinc annis sine patrono, iam nunc communiter à recentioribus defenditur, quibus etiam adhaereo, propter dicenda Subsectione 2. Videatur P. Hurtadus Disputat. 6 Metaphysicae, § 94. ubi probat eam esse sententiam S. Thomae: §. autem 101. alios multos pro eâ refert[15].

Su una tale tesi, Arriaga concorda perfettamente; il problema, però, per lui, come poi sarà per Oviedo, è posto dalla validità delle prove addotte da Hurtado[16]. In realtà, un solo argomento, secondo Arriaga, può ribaltare la pretesa degli assertori della *praecisiones ojectivae*, e cioè, la contraddittorietà che deriva dalla loro ammissione:

Eam sic impugno hoc unico argumento. Non minùs contradictoriè opponuntur *cognosci & non cognosci, respondere & non non respondere ex parte obiecti*, quàm *existere & non existere, produci & non produci*: sed repugnat, animalitatem hominis existere, & non existere eius rationalitatem; item produci animalitatem, & non produci rationalitatem, quantumvis virtualiter distinguantur; ergo etiam implicabit, cognosci animalitatem, & non cognosci rationalitatem; & respondere ex parte obiecti animalitatem, quin respondeat rationalitas[17].

Si tratta esattamente dell'argomento che poi avanzerà Oviedo. Alcuni anni dopo, però, la seconda edizione del *Cursus Philosophicus* mostrerà bene come Arriaga non si dimostrasse complessivamente soddisfatto

---

[11] *Ibid.*, § 46, p. 1132.

[12] F. DE OVIEDO, *Cursus Philosophicus…*, Controversiae Metaphiscae, Controversia IV, Punctum 7, § 3 (II, p. 275 col. 2). Cito dall'edizione del 1651; vi si registrano, in questo Punctum VIII, passaggi assenti nella prima edizione (cfr., in particolare, pp. 283 col. 2; p. 284 col. 1).

[13] *Ibid.*, § 4, p. 276 col. 2.

[14] E cioè l'opera di cui si è sostenuta, recentemente, nella letteratura critica cartesiana, una conoscenza diretta da parte di Descartes: mi riferisco a E. CURLEY, *Certainty Psycological…*, pp. 16-18, che si richiama alle indicazioni di Peter Dear; successivamente, cfr. E. LOJACONO: cfr. *L'attitude scientifique…*, pp. 412-413, note 10 e 11; *Cenni sulle lingue…*, pp. 565-566, nota 102.

[15] R. de ARRIAGA, *Cursus Philosophicus...*, Disputationes Logicae, Lib. II, disp. 5, sect. 2, subsect. 1 (p. 93 col. 1).

[16] *Ibid.*

[17] *Ibid.*, subsect. 2 (p. 93, col. 2).

dalla posizione assunta, per il resto, da Oviedo: fra i luoghi toccati dall'impressionanente revisione cui Arriaga sottopose la sua opera c'è anche questa *subsectio* II, completamente riscritta in funzione, appunto, di Oviedo[18].

[18] Cfr. Lib. II, disp. 2, sect. 1, subsect. 2 (cfr. pp. 98 col. 1 - 100 col. 1). Su temi attinenti, segnalo che Lib. II, disp. 5, sect. 2, subsect. 3 è anche essa completamente riscritta (cfr. pp. 100 col. 1 - 101 col. 2), stavolta per rispondere alle obiezioni di Riccardo Lynceo (accresciuto anche il numero delle sottosezioni, da quattro ad otto); pochi ritocchi, invece, in Lib. II, disp. 5, sect 4.

APPENDICE II

SU SUMMA THEOLOGIAE, *I, Q. 13, A. 2*

Nella *Summa Theologiae*, nell'articolo secondo della questione *De nominibus Dei*, Tommaso sostiene che i nomi affermativi, a differenza di queli relativi e di quelli negativi, si predicano di Dio sostanzialmente, ancorché in modo imperfetto[1].

Deficiunt a repraesentatione ipsius: ossia, il loro *modus significandi* è imperfetto, secondo una tesi ricorrente nella questione[2]. Su questo punto, il testo della *Summa* non poneva problemi: l'uomo conosce Dio a partire dalle creature; per questo, egli lo conosce nel modo in cui le creature lo rappresentano[3], ossia imperfettamente.

Più difficile, invece, era il senso esatto da dare alla prima parte della tesi di Tommaso, in particolare a quel *substantialiter*. Questo, almeno, è quel che attestano due differenti esegèsi che, nella Scolastica dell'età moderna, verranno fornite di quel luogo: quella di Vázquez e quella dei Suárez.

Anche i primi commentatori di Tommaso si erano espressi in merito; evidentemente, però, con risultati opinabili, se verrà avvertita la necessità di metterne in discussione la proposta interpretativa.

Allorché Vázquez si trovò a discutere questo articolo della *Summa*, egli aveva di fronte la soluzione di Cajetano, affermatasi in alcuni *recentiores*: *substantialiter* vuol dire *non accidentarie*, nel senso che di Dio si dicono alcuni nomi non accidentali[4].

Una tale soluzione, per Vázquez, non è affatto fedele a quella di Tommaso: "Mihi vero alia videtur mens Doctoris Angelici"[5]. All'inizio dell'articolo, infatti, Tommaso esclude che i nomi relativi e negativi si dicano di Dio *substantialiter*. Da ciò segue che, se tale avverbio fosse da intendersi come equivalente a *non accidentarie*, allora Tommaso verrebbe a sostenere che i nomi che non si discono sostanzialmente di Dio – ossia i nomi relativi ed i nomi negativi - si direbbero di lui accidentalmente[6].

Evidentemente, però, non è così[7]. La predicazione accidentale, infatti, può intendersi in due sensi soltanto: nel senso dell'accidente predicamentale e nel senso dell'accidente inteso come predicabile[8]; due sensi, però, entrambi inammissibili in Dio.

Quanto all'accidente predicamentale, infatti, esso è da escludere da Dio per definizione: la sostanza divina, infatti, non è soggetto di forme inerenti[9]. I predicati negativi e relativi, però, non possono intendersi neppure secondo la predicazione accidentale propria del predicabile. Quest'ultima, infatti, si dà, per affermazione o per negazione *salva natura subiecti*[10]; predicazione, dunque, per definizione inapplicabile tanto ai nomi negativi, quanto ai nomi relativi. I predicati negativi – come ad esempio "incorruttibile" – possono, infatti, solo essere affermati, ma non, anche, negati di Dio: "De Deo autem ita affirmamus incorruptibile, ut praedicare non possimus corruptibile, ergo non praedicatur accidentarie"[11]. Quanto, invece, ai nomi relativi alle creature, è vero che alcuni si predicano di Dio *accidentarie* nel senso del quinto predicabile: tale è il caso della prescienza, della predestinazione, della creazione; nondimeno, però, in quanto tali predicati denotano una relazione al possibile, essi convengono a Dio *necessario ex natura rei*[12].

L'unico senso, allora, in cui può essere inteso quel *substantialiter*, nell'articolo di Tommaso, è che l'attributo che viene in tal modo predicato di Dio è veramente e realmente in Dio, a prescindere dal fatto che esso costituisca la sostanza o sia una relazione:

---

[1] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2, c.: "Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantaliter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius" (p. 62 col. 1).

[2] Sulla dottrina dell'imperfezione del *modus significandi* in Tommaso, e sulla sua affermazione nella Scolastica dell'età moderna, cfr., *infra*, Parte I, Cap. 3.

[3] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2, c.: "Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant".

[4] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*..., I, q. 13, a. 2 (I, pp. 335 col. 2 – 336 col. 1).

[5] *Ibid.* (p. 336 col. 1).

[6] *Ibid.*: "Si enim particulam *Substantialiter*, *aut secundum substantiam*, in titulo & in corpore acciperet pro eo, quod *Non accidentarie*, concedere deberet, ea nomina, quae docet de Deo non praedicari secundum substantiam, dici accidentarie; multa scilicet, quae in principio art. dixit, non significare substantiam in Deo, ut nomina negativa, & significant relationem ad creaturas, de quibus dixit, non esse controversiam: existimavit enim absque dubio illa non dici secundum substantiam de Deo".

[7] *Ibid.*: "Haec autem non dici de ipso accidentarie patet".

[8] *Ibid.*: "Aut dicuntur accidentarie acciente (ut aiunt) praedicamentali, aut praedicabili".

[9] *Ibid.*: "Nulla forma est in Deo, quae inhaereat, ut accidens".

[10] *Ibid.*: "Praedicari accidentarie accidente praedicabili nihil aliud est, quam praedicatum ita de subiecto affirmari posse, & negari, salva illius natura, & essentia, ut oppositum etiam dici possit".

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*

Sensus igitur S. Thomae in titulo art. est an aliqua nomina dicantur de Deo secundum substantiam, vel substantialiter, hoc est, quae significent id, quod in Deo vere, & realiter est, sive illud sit substantia, sive relatio[13].

Proprio per questo, però, non si può dire che i nomi negativi e relativi si dicano di Dio *substantialiter*[14]. I nomi negativi, infatti, non dicono quel che Dio è, bensì quel che Dio non è:

Nomina negationem significantia non dicunt id, quod est Deus; sed id, quod non est[15].

Neppure i nomi che denotano la sola relazione di Dio alle creature future esprimono quel che è in Dio, bensì solo quel che è nella creatura:

Nomina etiam quae solam relationem ad creaturas futura significant, non denotant id, quod est reipsa in Deo, sed qualis ipsa ex creaturis dicatur[16].

Qualche anno, dopo, nel capitolo undicesimo del primo libro del De *Divina Substantia*, Suárez leggerà l'articolo di Tommaso in un senso completamente diverso. Anche apppoggiandosi sull'articolo sesto, Suárez fa coincidere *substantialiter* con *essentialiter*[17]. In questo modo, la tesi di Tommaso, per cui gli attributi di Dio si predicano di Dio sostanzialmente, diviene l'asserzione per cui gli attributi sono inclusi concettualmente nell'essenza di Dio.

Nihilominus dicendum est propria Dei attributa absoluta et positiva praedicari de Deo essentialiter. Haec assertio sumitur ex Divo Thoma, 1 parte, qu. 13, articul. 2, ubi dicit nomina horum attributorum, significare substantiam Dei, atque ita dici de Deo substantialiter[18].

Suárez neppure discute le letture di Cajetano e Vázquez. Non è l'approccio ermeneutico quello che guida queste pagine; gli interpreti precedenti avevano, seppur in senso profondamente diverso fra loro, sottoposto ad un'analisi puramente interna il testo di Tommaso, da Suárez richiamato indipendentemente da ogni preoccupazione esegetica. Lo scopo dell'autore del *De Divina Substantia* è addurre un'autorità importante, quella dell'Angelico, a sostegno della sua tesi; atteggiamento tipico, nella cultura scolastica, che non stupisce, né palesa alcunché di rilevante, in se stesso. Indirettamente però, la possibilità, da parte dei testi tommasiani su cui Suárez e Vázquez lavorano, di essere aperti ad ermeneutiche così distanti fra loro, denuncia la difficoltà, di individuare proprio in Tommaso d'Aquino un antecedente effettivo della tesi dell'inclusione essenziale[19].

---

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*: "Optime vero respondet, non omnia, sed aliqua dici de Deo secundum substantiam".

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*

[17] Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 6, c.: "Ostensum est quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter" (p. 66 col. 1). Il rinvio di Tommaso è, evidentemente, all'articolo secondo.

[18] F. SUÁREZ, *Tractatus de divina substantia…*, Lib. I, c. 11, n. 2 (*Opera Omnia* I, p. 33 col. 2).

[19] Anche gli altri luoghi richiamati da Suárez (*Ibid.*) per corroborare la propria lettura, solo con difficoltà possono attestare, come pure egli pretende, la presenza, nel testo tomista, della dottrina dell'inclusione essenziale: cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 6 (p. 18 col. 2); *Ibid.*, q. 5, a. 3 (p. 25 col. 2-26 col. 1).

APPENDICE III

INSEPARABILITÀ DEI MODI E DISTINZIONE DI RAGIONE

L'esempio del pezzo di cera, col quale inizia[1], nelle *Meditationes*, la costituzione di un concetto distinto della natura corporea, evidenzia come un tale concetto sia fornito non dai sensi, incapaci di cogliere il *quid extensum* (AT VII 31, l. 10) che permane al di sotto delle variazioni accidentali[2]; né dall'immaginazione, incapace di cogliere l'infinità, nella figura e nel mutamento[3], di queste ultime; bensì, dalla sola mente[4].

Gassendi interpretò il processo conoscitivo descritto in questo luogo di *Meditatio II* nei termini della tradizionale teoria dell'astrazione, per poi confutare la pretesa, avanzata da Descartes, di avere un concetto chiaro e distinto della sostanza estesa: se il concetto della cera è astratto da quello degli accidenti, di esso non si può avere un'idea chiara e distinta. Descartes, dal canto suo, replicò di non avere affatto astratto il concetto della cera da quello dagli accidenti, bensì mostrato la conoscibilità di quella a partire da questi: "Neque enim abstraxi conceptum cerae ab ejus accidentium conceptu; sed potiùs indicare volui quo pacto ejus substantia per accidentia manifestetur"[5].

I modi, dunque, rivelano l'essenza della cera[6]. Ma in tanto la rivelano in quanto ne sono inseparabili: alla lettera, in effetti, in *Meditatio II*, la cera viene descritta come "corpus quod mihi apparebat paulo ante modis istis conspicuum, nunc diversis"[7]. In tal modo, le variazioni accidentali sono pensate da Descartes come una successione di alcuni modi al posto di altri: quando un modo sparisce, un altro, sempre, gli succede.

Il nesso tra la persistenza, al di sotto dell'invarianza accidentale, dei modi e la possibilità della conoscenza della sostanza Descartes espliciterà a Burman. Allorché questi chiederà spiegazioni su quel "neque abstraxi", per nulla affatto convinto della replica delle *Quintae Responsiones*[8], Descartes ribadirà quanto già detto a Gassendi

Non tamen fecit; nam quamvis concesserit et dixerit haec accidentia a cerâ tolli, ut quod dura, frigida *et similia*, dixit et animadvertit semper alia in eorum locum succedere, adeo ut cera numquam absque accidentibus sit, et sic illam nunquam abstraxit ab accidentibus[9].

Così, per Descartes, le variazioni accidentali che si producono al di sopra della materia che permane identica si costituiscono anche esse secondo una struttura invariante. Allora, però, gli accidenti, o i modi[10], possono essere considerati sotto due punti di vista: o in generale, e cioè come parametri; o in particolare, e cioè nelle loro occorrenze concrete[11]. Il corpo potrà certamente non avere questa o quella figura, ma dovrà sempre avere una qualche figura; e lo stesso è per il movimento. Certo, Descartes oppone la divisione ed il

---

[1] Secondo le dichiarazioni della *Synopsis*: "Habendum esse distinctum naturae corporeae conceptum, qui partim in ipsâ secundâ, partim etiam in quintâ & sextâ formatur" (*Meditationes*, Synopsis, AT VII 13, ll. 13-15). Ma è nel corso di tutte e sei le meditazioni che si costituisce l'idea chiara e distinta del corpo, come mostrato da E. CURLEY, *Descartes against*…, pp. 207-234. In ogni caso, a differenza di quanto spesso si è sostenuto (cfr., ad esempio, L. BECK, *The Metaphysics*…, p.101), l'esempio del pezzo di cera non ha la funzione di distinguere le qualità secondarie da quelle primarie: ciò, però, non perché ci si trovi, a quell'altezza, ancora sul piano delle condizioni soggettive della conoscenza (M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre*…, I, p. 131), ma perché qualità secondarie e modi vi sono ancora considerati indiscriminatamente (E. CURLEY, *Descartes against* …, p. 214), a differenza di quanto accadrà in *Meditatio III*.

[2] *Meditatio II* (AT VII 30, ll. 21-25).

[3] Tale, in effetti, è il significato da dare a "flexibile, mutabile" (*Meditatio II*, AT VII 31, l. 3). Cfr. E. CURLEY, *Descartes against*…, p. 214; M. WILSON, *Descartes*..., p. 80.

[4] *Meditatio II* (AT VII 31, ll. 22-28).

[5] *Quintae Responsiones* (AT VII 359, ll. 4-7). Descartes considera interscambiabili le due espressioni "modo" ed "accidente": "..accidens vel modus…" (*Secundae Responsiones*, AT VII 165, ll. 29-30).

[6] Infatti, giudichiamo che la cera esiste in base a quello che ne vediamo (AT VII 32, ll. 14); donde la dottrina cartesiana per cui l'essenza è conosciuta non immediatamante, ma attraverso i suoi attributi: cfr *Secundae Responsiones* (AT VII, 161, ll. 17-23); *Tertiae Responsiones* (176, ll. 1-3); *Quartae Responsiones* (222, ll. 5-14); *Principia Philosophiae*, I, § 63 (AT VIII-1, 25, ll. 12-13).

[7] *Meditatio II* (AT VII 30, ll. 29-30).

[8] *Descartes et Burman*: "Sed videtur id fecisse, cùm in ipsâ Meditatione doceret illa accidentia a cerâ separari, et sic ipsum corpus seu substantiam cerae remanere" (AT V 151).

[9] *Descartes et Burman* (AT V 151).

[10] Cfr. *Meditatio II*: "...corpus quod mihi apparebat paulo ante *modis* istis concpicuum, nunc diversis" (AT VII, 30, ll. 29-30).

[11] Questa terminologia è presa a prestito da uno dei pochi commentatori che abbia posto attenzione su questa distinzione, senz'altro interna al pensiero di Descartes: S. LANDUCCI, *La coscienza in Cartesio*…, pp. 331-332; *La mente in Cartesio*…, p. 131.

moto all'estensione, quali attributi separabili dalla materia[12]; considerata, però, la quiete come il grado zero del movimento si potrà riconoscere il movimento come comunque inseparabile dal corpo, perché è impossibile che un corpo non sia o in moto o in quiete (ossia nel grado zero del movimento)[13]; d'altro canto, ad una tale considerazione autorizza proprio l'omologazione, che si compie nel pensiero di Descartes, del moto e della quiete, che, divenuti entrambi uno *status*, non appartengono più, come nella fisica tradizionale, a due livelli differenti dell'essere[14].

È impossibile, appunto, che un corpo non sia in movimento o in quiete. Henry More, per confutare come *ferme sophisticum* l'argomento con cui, nel § 4 della seconda parte dei *Principia*[15], Descartes intendeva escludere dall'essenza del corpo le qualità sensibili, riproporrà l'esempio della cera: sostenere che il corpo può restare tale anche senza molezza, durezza, peso, leggerezza, equivale a dire che una libra di cera può continuare ad essere una libra di cera anche se spogliata di una qualsiasi figura; cosa impossibile, data la necessità strettissima che impone alla cera stessa di avere non, certo, *questa o quella* figura, bensì, comunque, una *qualche* figura; donde la necessità di definire la materia attraverso la sensibilità[16]. Nel ribattere a More come questi avesse, in realtà, frainteso il senso del suo argomento, Descartes dichiarerà l'inseparabilità del movimento dal corpo: data la riduzione delle qualità sensibili al movimento, la negazione al corpo alla sensibilità avrebbe significato né più, né meno, la negazione al corpo dello stesso movimento, ciò che egli afferma di non aver mai pensato: *Quod mihi nunquam in mentem venit*.[17] Il movimento o la quiete restano inseparabili dal corpo, nonostante le loro variazioni; esattamente come ne resta inseparabile la figura; e così si capisce come, in *Meditatio II*, anche la mutabilità (capacità di modificare moto), oltre che la flessibilità (capacità di cambiare figura), fosse ritenuta come costitutiva del concetto chiaro e distinto della sostanza corporea.

Questa inseparabilità dei modi, intesi come parametri, dalla sostanza, ne rende, però, difficile classificare lo statuto: infatti, esattamente come gli attributi, ma a differenza dei modi intesi come occorrenze, essi sono necessari; tuttavia, a differenza degli attributi, ed analogamente ai modi intesi come occorrenze, non costituiscono l'essenza della sostanza.

La cultura scolastica aveva però disponibile una nozione per classificare questo tipo di enti: il *proprium quarto modo*, definito come quella nota che compete sempre a tutta e sola una specie[18]; nota che non costituisce l'essenza di una cosa ma che si reciproca con essa[19]. Descartes, che aveva utilizzato questa nozione anche nei *Principia*, nella trattazione degli *universalia*, intesi come *modi cogitandi* ricavati da individui simili[20], la reimpiegherà, proprio nel corso nel carteggio con More, per neutralizzare la pretesa di una definizione alternativa della materia, in termini di tangibilità[21].

Definita dalla relazione reciproca delle parti del corpo fra loro, la tangibilità è solo una proprietà, ancorché inseparabile (*proprium quarto modo*)[22] ed intrinseca[23], del corpo, ma non ne esprime l'essenza: da un lato, essa è logicamente posteriore al concetto di estensione in quanto, a differenza di questo, presuppone il concetto di *divisio* o *terminatio*[24]; dall'altro lato, l'estensione può essere *optimè* concepita senza tangibilità[25].

---

[12] *Descartes à Arnauld*, 4 juin 1648: : "Necessarium videtur ut mens semper actu cogitet: quia cogitatio constituit eius essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis, nec concipitur tanquam attributum, quod potest adesse vel abesse, quemadmodum in corpore concipitur divisio partium vel motus" (AT V 193, ll. 3-8).

[13] Cfr. S. LANDUCCI, *La coscienza in Cartesio…*, p. 332

[14] Cfr. *Le Monde* (IX 40, ll. 9-13); *Principia Philosophiae*, I, § 26 (AT VIII-1, 54, l. 10-55, l. 3); *Descarta à More*, 15 avril 1649 (V 348, ll. 13-17) ; e cfr. A. KOYRÉ, *Newtonian studies…*, tr. it., pp. 76 ss.

[15] *Principia Philosophiae*, I, § 4 (AT VIII-1, ll. 4-22).

[16] *More à Descartes*, 11 décembre 1648 (AT V 239, ll. 8-25).

[17] *Descartes à More*, 5 février 1649 (AT VII 268, l. 26-269, l. 5).

[18] Cfr. F. BURGERSDICUS, *Institutionum Logicarum…*, Lib. I, c. 13, theorema 1: "Proprium Porphyrio dicitur quatuor modis: primò, quod convenit soli alicui speciei, sed non omnibus illius individui; sic homini convenit *esse musicum*. Secundò, quod convenit omnibus individuis alicujus speciei, sed non solis; sic convenit homini *esse bipedem*. Tertiò, quod convenit soli alicui speciei, & omnibus illius individuis, sed non semper; sic convenit homini *ridere*. Quartò, quod convenit soli alicui speciei, omnibusque illius individuis, & semper; sic convenit homini *risibilem esse*" (p. 36).

[19] Cfr. H. HEEREBOORD, *Ermhneia Logica…*, Lib. I, c. 13, q. 3 : "Proprium est, quod non declarat, quid res sit, & tamen soli intest, & cum ea reciprocatur. Sic *risibilitas* reciprocatur cum *homine*, (omnis enim homo risibilis est; & quicunque risibilis est, etiam est homo) *facultas hinniendi* cum *equo*, *latrandi* cum *cane*, &c." (p. 70). In tal modo, il proprio può essere detto essenziale al soggetto, ma non *constitutive*, bensì solo *consecutive* (pp. 70-71).

[20] *Principia Philosophiae*, I, § 59 (AT VIII-1 27, l. 19 – 28, l. 17).

[21] Per i dettagli, cfr. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza…*, pp. 182 ss.

[22] *Descartes à More*, 5 février 1649 (AT V 269, ll. 10-16).

[23] *Descartes à More*, 15 avril 1649: "Haecque tangibilitas est vera proprietas, & rei intrinseca" (AT V 341, l. 27 – 342, l. 1); ciò a differenza dell'altra definizione proposta da More, quella di sensibilità, che è sì una proprietà, ma qualificata come denominazione estrinseca (cfr., *infra*).

[24] *Descartes à More*, 5 février 1649: "Quod confirmatur ex eo quod tangibilitas & impenetrabilitas habent relationem ad partes, & praesupponant conceptum divisionis vel terminationis; possumus autem concipere corpus continuum indeterminatae magnitudinis, sive indefinitum, in quo nihil praeter extensionem consideretur" (AT V 269, ll. 16-22).

Il medesimo discorso sembra valere anche per il moto e la figura[26]. Intesi in modo generale, essi sono inseparabili dalla materia, perché non si dà corpo che non sia figurato ed in movimento. Non ne costituiscono, però, l'essenza, che consiste invece nell'estensione: da un lato, infatti, tutto ciò che può essere attribuito al corpo presuppone estensione ed è soltanto un modo di essa (la figura non può essere intesa se non in una cosa estesa, ed il moto se non in uno spazio esteso); e, dall'altro lato, l'estensione può essere intesa senza di essi[27].

Non per questo, il movimento definisce l'essenza della materia, esattamente come non la definisce la figura. Certo, a differenza della sensibilità, che riguarda un rapporto della materia ai nostri sensi[28] ed è, quindi, una denominazione estrinseca[29], il movimento e la figura costituiscono caratteristiche oggettive del corpo e, considerate nella loro generalità, anche necessarie; ma, appunto, proprietà, e, quindi, ancora modi, non essenze, esattamente come l'impenetrabilità.

Si potrebbe dire che una particolare figura – o un particolare moto – può essere caratterizzata come un *proprium* della sostanza estesa; però, come *proprium* del primo modo, non del quarto. Ad esempio, il quadrato non può che competere a ciò che è esteso e, quindi, compete *solo* ad una specie; però, non compete a tutta la specie, perché una particolare sostanza estesa potrebbe essere non quadrata, ma rotonda. Ciò, appunto, a differenza della figura – o del moto – considerata come parametro, la quale compete sempre a tutti e soli gli individui della sua specie.

Posto, però, che tale è lo statuto logico di questi modi, come configurarli, dal punto di vista epistemologico, all'interno della teoria delle distinzioni ? Certo, si può pensare che la necessità stessa, avvertita da Descartes con More per definire l'impenetrabilità, di ricorrere alla nozione di *proprium* faccia emergere l'impossibilità di ricondurre alla teoria delle distinzioni il rapporto fra questi modi e la sostanza[30]. Mi sembra, però, che nel *corpus* cartesiano, ben precedentemente al '49, si diano gli strumenti per operare una tale riconduzione.

Esemplificando, in *Principia*, I, § 59, la teoria degli universali, Descartes assimilava il *proprium* ad una nota che egli aveva già connesso al problema della distinzione nelle *Quartae Responsiones*: l'uguaglianza, in un triangolo rettangolo, fra il quadrato della base e quello dei lati[31]. Arnauld, allora, aveva osservato che un triangolo inscritto in un semicircolo può essere inteso in modo chiaro e distinto come rettangolo anche ignorando che il quadrato della sua base sia uguale al quadrato dei lati senza che ne segua che si possa dare un triangolo il cui quadrato della base non sia uguale al quadrato dei lati; ciò Arnauld diceva per confutare la pretesa, avanzata da Descartes, di una *notitia* completa ed adeguata della mente senza il corpo[32].

Descartes aveva replicato che un triangolo rettangolo può essere concepito in modo chiaro e distinto indipendentemente dalla proprietà di avere il quadrato della base pari a quello degli altri due lati[33] (ossia indipendentemente da un *proprium*), mentre non vale l'inverso:

Quamvis clare & distincte possimus intelligere triangulum in semicirculo esse rectangulum, absque eo quòd advertamus ejus basis quadratum aequale esse quadratis laterum, non tamen ita possumus clare

---

[25] *Descartes à More*, 15 avril 1649: "Quamvis autem in extensione habitudinem partium ad invicem facilè comprehendamus, videor tamen extensionem optimè percipere, quamvis de habitudine partium ad invicem planè non cogitem" (AT V 341, ll. 15-19).

[26] Come fa M. GUEROULT, *Spinoza*..., I, p. 548.

[27] *Principia Philosophiae*, I, 53 (AT VIII-1 25, ll. 25-27).

[28] *Descartes à More*, 5 février 1649: "At res te monet, si dicatur *substantia sensibilis*, tunc definiri ab habitudine ad sensus nostros" (AT V 268, ll. 7-9).

[29] *Descartes à More*, 15 avril 1649: "Sensibilitas nihil mihi videtur esse in re sensibili, nisi denominatio extrinseca" (AT V 341, ll. 6-7). L'analisi più puntuale della nozione di "denominazione estrinseca" nel pensiero di Descartes è quella di G. CANTELLI, *La parola come similitudine*..., passim.

[30] Come sostenuto da M. GUEROULT, *Spinoza*, I, p. 47, nota 68.

[31] *Principia Philosophia*, I, § 59: "Eodemque modo, cùm spectamus figuram tribus lineis comprehensam, quandam ejus ideam formamus, quam vocamus ideam trianguli; & eâdem postea ut universali utimur ad omnes alias figuras tribus lineis comprehensas animo nostro exhibendas. Cùmque advertimus, ex triangulis alios esse habentes unum angulum rectum, alios non habentes, formamus ideam universalem trianguli rectanguli, quae relata ad praecedentem, ut magis generalem, *species* vocatur. Et illa anguli rectitudo est *differentia* universalis, quâ omnia triangula rectangula ab aliis distinguuntur. Et quòd in iis basis potentia aequalis fit potentiis laterum, est *proprietas* iis omnibus & soli conveniens. Ac denique, si supponamus aliquos ejusmodi triangulos moveri, alias non moveri, hoc erit in iis *accidens* universale. Atque hoc pacto quinque universalia vulgò numerantur: *genus*, *species*, *differentia*, *proprium*, & *accidens*" (AT VIII-1 27, l. 31 – 28, l. 17). Gli esempi di Descartes ritorneranno, ad esempio, in J. ROHAULT, *System of Natural Philosophy*..., Part I, Chap. 4, n. 11: il proprio, ossia "wich we conceive so to belong to the Thing, that it is the necessary Consequence of its Essence" (I, p. 16), è esemplificato, nel triangolo rettangolo, dalla proprietà per cui il quadrato del lato opposto all'angolo retto è uguale al quadrato degli altri due lati (I, pp. 16-17).

[32] Cfr. *Quartae Responsiones* (AT VII 201, l. 13 – 202, l. 9).

[33] Che tale, secondo il lessico tecnico dei predicabili (esattamente, dunque, come la tangibilità) è, appunto, per un triangolo rettangolo, la proprietà di avere il quadrato della base uguale a quello dei lati (*Principia Philosophiae*, I, § 59, AT VIII-1 28, ll. 11-13).

intelligere triangulum in quo basis quadratum sit aequale quadratis laterum, quin simul advertamus esse rectangulum[34].

Proprio per questo la distinzione mente/ corpo non è riconducibile al caso evocato da Arnauld, perché mente e corpo sono percepibili in modo chiaro e distinto l'uno senza l'altro[35]. Senonché, Descartes non aveva poi specificato, in positivo, quale distinzione ci fosse, allora, fra il triangolo e quella proprietà, fra cui egli si limitava appunto a negare una distinzione reale; ma, se non la qualificava come modale[36], ciò era senz'altro per quanto aveva detto poche righe sopra, e cioè che non è certo che il triangolo possa essere preso in concreto come sostanza[37].

Comunque, una volta considerato come sostanza, un triangolo rettangolo può essere pensato in modo chiaro e distinto senza la nota per cui il quadrato della base è uguale al quadrato al quadrato dei cateti, ma non viceversa: il che implica una distinzione modale. Dunque, poiché la nota in questione non è altro che un proprio del quarto modo (come tale, dicevo, lo qualificherà Descartes nei *Principia*), si può concludere che, nel quadro della teoria cartesiana delle distinzioni, il rapporto fra essenza e proprio rientrerebbe senz'altro sotto la *distinctio modalis*. In questo senso, l'impenetrabilità può essere definita anche essa un modo dell'essenza corporea.

Non è un caso, d'altro canto, che nel carteggio con More Descartes dica che la sostanza estesa è percepibile ottimamente senza l'impenetrabilità[38]; ancorché quest'ultima sia un modo necessario, in quanto, a differenza dei modi comuni, conviene *sempre* alla sostanza estesa, esattamente come gli convengono sempre il movimento e la figura in generale (a differenza di questo o quel movimento particolare).

Però, il proprio del quarto modo, *in un certo senso*, è legato alla sostanza da un rapporto non solo necessario, ma anche essenziale. Quando Descartes diceva ad Arnauld che era possibile pensare il triangolo inscritto in un semicircolo senza quella proporzione fra il quadrato della base e dei cateti che è l'uguaglianza, egli aggiungeva, però, che esso non sarebbe stato pensabile senza proporzione alcuna:

Quamvis conceptus trianguli semicirculo inscripti talis haberi possit, ut in eo aequalitas inter quadratum basis & quadrata laterum non contineatur, non potest tamen haberi talis ut nulla proportio inter basis quadratum & quadrata laterum ad hunc triangulum pertinere intelligatur[39].

Si noti: Descartes non ragiona più – come aveva fatto sino ad allora, in quel contesto – sulla base di un triangolo rettangolo iscritto in un semicircolo, ma sulla base di un triangolo in generale. *A fortiori*, allora, egli può dire di un triangolo generico inscritto in un semicircolo quel che aveva detto prima del triangolo rettangolo: che esso è pensabile senza la proprietà espressa dal teorema di Pitagora. Infatti, anche un triangolo non rettangolo può essere inscritto in un semicircolo; nessun triangolo, però, neppure il triangolo considerato in generale, è pensabile senza una *qualche* proprietà. Ossia: è possibile pensare in modo chiaro e distinto un qualsiasi triangolo senza pensare un *particolare* proprio del quarto modo, ma non senza *alcuno*. In un certo senso, e cioè considerato non nella sua singolarità, ma nella sua generalità, il proprio è, allora, essenziale alla sostanza.

A questo caso specifico credo vada ricondotto il caso del movimento e della figura intesi come parametri: posso pensare un corpo senza questo o quel movimento, ma non senza un qualche movimento.

Certo, intesi nelle proprie occorrenze, figura e moto hanno uno statuto ontologico più debole dell'impenetrabilità: il proprio, infatti, è necessario, mentre i modi non lo sono; un corpo, cioè, è sempre impenetrabile, ma non sempre rotondo.

Però, intesi come parametri, moto e figura hanno uno statuto ontologico più forte dell'impenetrabilità, che è un proprio considerato nella sua concretezza, non essenziale alla sostanza cui

---

[34] *Quartae Responsiones* (AT VII 224, l. 22 – 225, l. 2).

[35] *Quartae Responsiones*: "Atqui & mentem sine corpore, & corpus sine mente, clare & distincte percipere"(AT VII 225, ll. 2-3)

[36] La distinzione di ragione è esclusa dall'asimmetria: la proprietà non è distinguibile chiaramente e distintamente senza il triangolo, ma questo lo è senza di essa.

[37] *Quartae Responsiones*: "Quamvis forte triangulus sumi possit in concreto pro substantiâ figuram habentem triangularem" (AT VIII-1, ll. 10-11). Non per ciò, comunque, si può dire che esso non abbia un'essenza, ché, per, Descartes anche i modi la hanno: cfr. *Meditatio V*: "…figurae aut numeri natura…" (AT VII 65, ll. 25-26), ma, soprattutto, *Notae in programma quoddam*: "Atque non magis pertinet ad naturam montis ut non sit sine valle, quàm ad naturam mentis ut non sit sine valle, quàm ad naturam mentis humanae ut sit id quod est: nempe ut sit substantia, si est substantia, vel certe ut sit rei corporeae modus, si quidem est talis modus (AT VIII-2 348, ll. 7-11); ciò, naturalmente, secondo una tesi del tutto tradizionale, riconducibile senz'altro al libro VII della *Metafisica* di Aristotele, dove si asserisce la possibilità di parlare di un'essenza, in senso derivato, anche per gli accidenti. Con ciò, si evidenzia la difficoltà di negare, in *Meditatio V*, un platonismo delle essenze sulla base della motivazione che gli enti matematici sono, per Descartes, accidenti.

[38] Dove l'accezione di *optimè* è senz'altro sinonima di chiaro e distinto, in linea con la trattazione del rapporto essenza-proprietà nelle *Quartae Responsiones* (dove, appunto, l'essenza è conosciuta in modo chiaro e distinto indipendentemente dalla proprietà), ed in opposizione alla sua utilizzazione all'altezza delle *Primae*, laddove è senz'altro ricondotto ad una conoscenza inadeguata.

[39] *Quartae Responsiones* (AT VII 225, ll. 4-9).

compete. In effetti, si può avere un'idea chiara e distinta della sostanza senza impenetrabilità; in tal modo, anche se si può negare l'impenetrabilità alla sostanza estesa, si può tuttavia *optimè* – e cioè senza astrazione - pensare questa senza di quella.

Invece, solo una sostanza è pensabile in modo chiaro e disinto senza accidenti, e cioè Dio; non è pensabile, invece, una sostanza finita senza accidente alcuno. L'idea chiara e distinta della sostanza finita, cioè, deve includere l'idea dei modi considerati come parametri; e, con essi, l'idea dell'attributo[40]. Descartes lo dice esplicitamente a proposito della sostanza corporea, allorchè, nelle *Sextae Responsiones*, precisa che la sua essenza consiste sì nell'estensione, ma in un'estensione capace di variazioni nella figura e nel moto:

Adverti nihil plane ad rationem corporis pertinere, nisi tantùm quòd sit res longa, lata & profunda, variarum figurarum, variorumque motuum capax[41].

Intesi come parametri, moto e figura sono assimilabili al proprio considerato in generale, ossia ad una nota senza la quale la sostanza non può essere pensata in modo chiaro e distinto.

Questi rilievi – che evidenziano l'essenzialità, alla sostanza, dei modi considerati come parametri - credo possano gettare una certa luce sulla trattazione della distinzione modale nelle *Primae Responsiones*, nella sua omologazione alla distinzione di ragione. È possibile ipotizzare che la diversità esistente, fra i *Principia* e le *Primae Responsiones*, nella trattazione della distinzione modale, vada ricondotta ad una differente *considerazione* dei modi. Il lessico dovrebbe avvisare della diversità dei piani. Allorché Descartes esplicitava, nelle *Primae Responsiones*, la distinzione modale, egli considerava la figura ed il movimento in generale, mentre nei *Principia*[42] egli si riferisce a modi particolari, esemplificati, dal caso di una figura quadrata e dal moto peculiare ad essa.

Inquadrata all'interno di questa distinzione, che, oltre agli esempi concreti, lo stesso lessico, come detto, sembra confermare all'altezza di *Principia*, I, § 63[43], il divario fra le prospettive del '44 e quelle del '41 si attenua notevolmente.

In effetti, una volta che un dato modo, ad esempio la figura, sia inteso come parametro, si dovrà riconoscere che, come esso non è pensabile in modo chiaro e distinto senza la sostanza, così questa non sarà pensabile in modo chiaro e distinto senza di quello; ossia, dovrà includerlo. Posto, allora, un altro modo, ad esempio il movimento, nell'atto stesso in cui lo si pensa – tale lo si deve pensare - come inseparabile dalla sostanza corporea, lo si pensa anche come inseparabile dalla figura, che è infatti inclusa concettualmente nella nozione della sostanza estesa, non pensabile in modo chiaro e distinto senza di quella. Questa è senz'altro la prospettiva delle *Primae Responsiones*, in cui alla lettera, si dice: *Non possum fingere motum esse in re, in quâ figura esse non possit, vel figuram in re motûs incapaci*. Nessun aggettivo dimostrativo – si noti – compare qui in riferimento ai modi, a qualificarli come occorrenze concrete, invece che come parametri.

Considerati, invece, nelle proprie occorrenze particolari, i modi non possono includersi reciprocamente e, dunque, essere conosciuti in modo chiaro e distinto separatamente gli uni dagli altri. Infatti, è certamente vero che, così considerato, ogni modo presuppone la sostanza; non vale, però, la reciproca. Per conseguenza, nessun modo potrà includere, attraverso la sostanza, altri modi. Questa è la prospettiva dei *Principia*, dov'è questione dei modi considerati non in generale, ma nelle proprie occorrenze particolari, come anche la lettera CDXVIII, che di quei luoghi è un commento, rende chiaro nel lessico:

Figura & motus sunt modi propriè dicti substantiae corporeae, quia idem corpus potest existere, nunc cum *hâc* figurâ, nunc cùm *aliâ*, num cum motu, nunc sine motu, quamvis, ex adverso, neque *haec* figura, neque *hic* motus, possint esse sine hoc corpore[44].

In questo modo, fra le *Primae Responsiones* e i *Principia*, la posizione cartesiana presenta, sì, una differente caratterizzazione della distinzione modale, ma da connettere non ad un mutamento nello statuto ontologico dei modi[45], bensì ad una differente considerazione dei medesimi, possibile in forza della flessibilità strutturale cui tale nozione è aperta, già nel '41, in Descartes, come *Meditatio II* mostrava in modo inequivocabile con l'esempio del pezzo di cera.

---

[40] Cfr. B. WILLIAMS, *Descartes*...: "A mode presupposes its attribute, but equally an attribute which is really present implies the presence of a mode" (p. 125). Si trattava, di una tesi tradizionale. Per Suárez, l'esistenza dei modi è dimostrabile, non solo *a posteriori*, per induzione, ma *a priori*, e cioè a partire dall'imperfezione che struttura per definizione la creatura. In quanto, cioè, le creature sono imperfette, in tanto esse esigono dei modi: "Cum creaturae sint imperfectae, ideoque vel dependentes, vel compositae, vel limitatae, vel mutabiles secundum varios status praesentiae, unionis, aut terminationis, indigent his modis quibus haec omnia in ipsis compleantur" (F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, Disp. VII, Sectio 1, n. 19; *Opera Omnia* XXV, p. 256 col. 2).

[41] *Septimae Responsiones*, AT VII 440, ll. 17-19.

[42] *Principia Philosophiae*, I, § 61 (AT VIII-1 29, ll. 27-31).

[43] *Principia Philosophiae*, I, § 61: "*Illum* motum…*Illam* figuram" (AT VIII-1 29, ll. 30-31, corsivo mio).

[44] Descartes à ***, 1645 ou 1646 (AT IV 349, ll. 3-7, corsivo mio). Meramente verbale l'ipotesi (qui ben suggerita da quel "sine motu"), di uno stato che caratterizzi un corpo privo di moto, e cioè la quiete: questa, infatti, può essere caratterizzata come il grado zero del movimento (S. LANDUCCI, *La coscienza in Cartesio…*, p. 332).

[45] Come sostenuto da N. J. WELLS, *Descartes and the Modal distinction…*, p. 10, nota 26; *Descartes on Distinction…*,p. 117, nota 36.

Quel "conjunxisse" di *Principia I*, § 62 esprime, allora, sì la confusione, con la distinzione di ragione, della distinzione modale; ma della distinzione modale non qual è descritta, ora, in *Principia*, I, § 61, bensì com'era esemplificata, nel '41, con Caterus; un'assimilazione che nasceva dalla necessità di isolare il caso, unico, rappresentato dalla distinzione reale.

APPENDICE IV

L'UNITÀ DI DIO

In un un modo soltanto, osservava Theodor Smising nelle sue *Disputationes Theologicae*, può essere *explicata* la semplicità divina: come *negatio compositionis*[1]. È proprio questa – Smising si crede sicuro di poter asserire – la ragione che ha condotto non pochi Dottori, da Cajetano a Suárez, a fare della semplicità un attributo negativo[2], a differenza di quanto, invece, aveva stabilito Scoto e, prima di lui, San Bonaventura. La ragione è senz'altro da parte di questi ultimi, poiché la semplicità è un attributo formalmente positivo:

Recte tamen senserunt...simplicitatem de formali dicere quid positivum & perfectionem simpliciter, si sit simplicitas perfecta, prout est divina[3].

Come gli scotisti del secolo precedente[4], così anche quelli della prima metà del Seicento saranno, dunque, concordi nell'asserire la positività formale dell'attributo della semplicità; e in questa medesima direzione si muoverà anche lo scotismo del secondo cinquantenario.

Nella sua *Theologia Quadripartita*, Bovyn osserverà che, al di sotto della descrizione, comunemente negativa, della semplicità (qualificata come *negatio compositionis*), sta un *quid positivum*:

Simplicitas communiter dicitur negatio compositionis, seu unionis plurium distinctorum, quorum unum sit actus, aliud potentia. Licet haec descriptio fiat per negationem, tamen quid positivum importat[5].

Frassen, dal canto suo, rileva che, in quanto la semplicità è una perfectio *simpliciter simplex*, in tanto non è una pura negazione, perché nessuna negazione può essere detta, *simpliciter*, una perfezione. *Praecisè*, infatti, è solo la negazione di un'imperfezione:

Simplicitas est perfectio simpliciter simplex: Ergo non est pura negatio. Consequentia patet; Nulla enim negatio dici potest simpliciter perfectio, cùm praecisè solùm neget imperfectionem, non autem aliquam perfectionem astruat[6].

Gli autori di orientamento tomista, invece, si erano mantenuti, in linea con Cajetano, su una posizione opposta[7]. Non che essi potessero richiamarsi con sicurezza inequivocabile all'autorità di Tommaso, se, nel 1624, anche nella questione relativa allo statuto della semplicità divina[8], il domenicano Xante Mariales individuderà una delle apparenti contraddizioni del testo tomista, alla cui risoluzione è dedicata tutta la sua opera. Nel caso specifico, l'esame comparativo dei testi mostra come, per Tommaso, la semplicità non dica, di per sé, né perfezione, né imperfezione:

---

[1] T. SMISING, *Disputationum Theologicarum...Tomus Primus*..., Tract. II, disp. 2, q. 2: "Simplicitatem aliter explicare non possumus, quàm per negationem compositionis..." (p. 75 col. 2).

[2] *Ibid.*: "Ex eo autem, quod simplicitas nisi per negationem compositionis à nobis explicari non possit, quidam Doctores fundamentum sumpserunt asserendi, simplicitatem de formali in sola negatione consistere, atque ita non esse perfectionem simpliciter, sed negationem consequentem perfectionem rei quae simplex dicitur" (p. 75 col. 2).

[3] *Ibid.* (p. 76 col. 1).

[4] Cfr., ad esempio, J. VALLONIS, *Lectura absolutissima super formalitatibus Scoti*…: "Ad secundum nego, quòd simplicitas sit tantùm negatio compositionis. Unde sicut actualitas dicit gradum intrinsecum illius, cuius est positivum, ita etiam simplicitas: & sicut unitas ex consequenti dicit indivisionem à se, & divisionem à quolibet alio, tamen dicit aliquod positivum respectu entitatis, cuius est terminus: sic simplicitas, licet ex consequenti dicat negationem compositionis tamen ultra illam, dicit aliquod positivum, respectu entitatis cuius est" (p. 182).

[5] G. BOVYN, *Theologia Quadripartita Scoti*…, Pars I, tract. 1, c. 2, disp. 2, q. 1, (I, p. 12 col. 1).

[6] C. FRASSEN, *Scotus Academicus*…, Tract. I, disp. 3, a. 1, q. 1 (p. 125 col. 1).

[7] Però, nel 1587, un autore come Mas, su molti punti fedele all'insegnamento di Tommaso, aveva tenuto una posizione non priva di ambiguità, nella trattazione del trascendentale *unum*. Da un lato l'*unum* è, senz'altro, materialmente positivo, ma formalmente negativo: "Sit igitur prima assertio. Unum ratione materiae non significat naturam aliquam privativam, sed positivam…Secunda assertio. Unum ratione formae significat negationem, vel privationem" (D. MASIUS, *Metaphysica Disputatio de ente*…, Liber III, c. 9, p. 431. Dall'altro lato, però, l'*unum* significa più l'*entitas* che l'*indivisia* "Quamvis unum secundum formam & essentiam significet entitatem indivisam, multo tamen magis entitatem quam indivisam significat" (p. 435).

[8] "Simplicitas estne aliquid positivum an negativuum? Importantne perfectionem simpliciter an potius abstrahit a perfectione, & imperfectione?" (X. MARIALES, *Controversiae ad Universam Summam Theologiae*…, Controversia LVI; p. 573 col. 1).

Simplicitas ex suo genere non dicit nec perfectionem nec imperfectionem, nec perfectionem simpliciter, nec perfectionem secundum quid, nec directè, nec indirectè, sed abstrahit ab utraque, & est permissive utrumque[9].

Questa sarà una soluzione che ritroverà spesso nella scuola domenicana, ratificata ad esempio, alcuni decenni sopo, da Pierre Labat:

Dico simplicitatem ut sic, de formali nullam importare perfectionem simpliciter simplicem, sed abstrahere à perfectione & imperfectione[10].

D'altro canto, ben prima di Mariales, la medesima concezione era stata difesa dal mercedario Cumel: intesa come identica all'essenza divina, la semplicità dice perfezione, anzi infinita perfezione; intesa, però, formalmente, e cioè come negazione – o privazione – essa non è né una perfezione, né un'imperfezione[11].

Alla posizione tomista che, dunque, in polemica con lo scotismo, faceva della semplicità un attributo positivo solo indirettamente, ma formalmente senz'altro negativo, aderiranno anche non pochi autori della scuola gesuita, nel Seicento.

Così farà Suárez, come si è visto[12], ma anche Tanner. Richiamandosi esplicitamente a Cajetano e, appunto, a Suárez, Tanner sosterrà che la semplicità, *formaliter*, non è una perfezione positiva (ciò che è solo *ratione fundamenti*), bensì solo una negazione:

Attributum simplicitatis formaliter non est perfectio positiva, nec adeò propriè perfectio simpliciter simplex; nisi ratione fundamenti, sed solum negatio[13].

La semplicità connota certamente un qualcosa di positivo perché, se così non fosse, potrebbe predicarsi anche dei non enti; nondimeno, sul piano formale, essa indica soltanto la negazione di una composizione. È in quest'ultimo senso soltanto che essa si distingue dall'essenza e dagli altri attributi di Dio:

Simplicitas, prout tam ab essentia divina, inquantum est actus purus, quam ab alijs attributis secundum rationem nostram differt, nullum ingenerat conceptum affirmativum, sed solam negationem compositionis: licet utique connotet aliquid positivum, nimirum in praesenti ipsam essentiam divinam, sub ratione actus puri, veluti quoddam quasi subiectum, seu subiecti rationem: alioquin enim etiam de non entibus dici posset[14].

Anche al proposito, però, la scuola gesuita non si mostrerà compatta, al suo interno. Vázquez, ad esempio, richiamandosi ad Alessandro di Hales, San Bonaventura e Scoto, asserirà la ragione formale dell'infinità come un *quid positivum*[15]. Una tale tesi, che secondo Vázquez, sarebbe stata asserita anche da Aristotele, nel libro X della Metafisica[16], può essere dimostrata anche razionalmente. Se, infatti, lo stesso Tommaso riconosce che l'unità predicamentale è qualcosa di formalmente positivo, perché non dovrebbe esserlo anche l'unità trascendentale ?[17] In secondo luogo, ogni negazione *in subjecto* si origina da un fondamento positivo[18]. Infine, se l'unità fosse una privazione, o una negazione, essa sarebbe tale solo rispetto

---

[9] *Ibid.*, p. 577 col. 1. La presunta contraddizione nel testo di Tommaso è tolta, invece, così: "Restat, ut tollamus contradicionem, quae videtur esse in Divo Thoma…Dissonantia Divi Thomae tollitur sic, quando negat Sanctus Praeceptor simplicitatem esse perfectionem, loquitur de simplicitate in genere, vel sumpta solum formaliter pro negatione compositionis, vel completive pro re & negatione simul, quo utroque modo iam probatum est, simplicitatem non dicere, nec perfectionem, nec imperfectionem. Quando vero indicat dicere perfectionem, loquitur de simplicitate in specie puta de simplicitate formali, & actuali, & ratione fundamenti" (p. 577 col. 2).

[10] P. LABAT, *Theologia Scholastica*..., Tract. I, disp. 3, dubium 1 (I, p. 119).

[11] F. CUMEL, *In Primam D. Thomae Partem Commentaria*..., q. 3, a. 7, dubium primum: "Ad hanc quaestionem dicendum est, quòd simplicitas si dicat privationem, aut negationem compositionis: evidens est, quòd non dicit perfectionem, aut imperfectionem, ut argumenta priori loco ostendunt. Si verò simplicitas significet essentiam per se subsistentem praehabentem in se omnem perfectionem sine divisione, partitione, aut differentia: sic est infinita, & immensa perfectio" (p. 97 col. 2).

[12] Cfr., *supra*, Parte II, Cap. 3.

[13] A. TANNER, *Universa Theologia Scholastica*..., Disp. 2, q. 3, dubium 1 (p. 234).

[14] *Ibid.*

[15] G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum*…, I, , q. 30, a. 3, disp. 128, c. 2 (II, p. 128, coll. 1-2).

[16] *Ibid.* (p. 128 col. 2).

[17] *Ibid.*: "Si enim verum est, ut Sanctus Thomas fatetur locis citatis, unitatem, quae est principium numeri in praedicamentis quantitatis, significare aliquid positivum formaliter, quod alio modo explicari nequit, quam quod sit principium numeri: cur ergo unitas, quam vocant transcendentalem, quae non solum in rebus quantis, sed in alijs etiam reperitur, non erit formaliter quid positivum, quod principium multitudinis esse dicatur ?" (p. 129, col. 2).

[18] *Ibid.*: "Deinde probari potest: quoniam omnis negatio, quae est in subiecto nascitur ex aliquo fundamento positivo, ut patet inductione: illud ergo formale positivum, quod consequitur negatio divisionis, erit ratio formalis unitatis: namque, ut sequenti capite dicemus, ens ut ens, vel esse, significatum extra numerum singularem, & pluralem, abstrahitur ab uno & à pluribus: ergo ut ei coniungatur negatio divisionis, aliquid etiam positivum ei accedere debet: alioquin non magis ei conveniret negatio divisionis, quam ipsa divisio" (p. 129, col. 2).

ad una moltidutine; in tal modo, però, poiché l'abito precede per natura la privazione, ne seguirebbe l'assurdo che la molteplicità precederebbe l'unità[19].

Quanto a Suárez, in molti individuarono nella sua presa di posizione nelle *Metaphysicae Disputationes*, una concessione non alla posizione scotista, ma a quella di Tommaso. Così, ad esempio, fece Heereboord, attaccandolo, su questo punto, senza mezzi termini:

Ex eo autem, quod simplicitas explicetur per negationem compositionis, existimarunt plerique Philosophi simplicitatem de formali in sola negatione consistere. Videt praeter alios *Suaresium Metaph. Disp. 30. sect.3. num. 3* At vero, si nuda foret negatio simplicitas, nullam diceret perfectionem simpliciter: at dicit perfectionem: nam compositio, quae ei opponitur, dicit imperfectionem, ideoque à Deo removetur: Ergo simplicitas dicit perfectionem, ideoque Deo tribuitur: & certe, si tantum negatio sit simplicitas, quomodo inter Dei proprietates recenseri potest? Mera negatio non est proprietas: his adde, quod unitas superaddat enti, non negationem, licet vox indivisionis, qua definitur, negationem sonet, sed modum positivum; ergo & simplicitas quae unitatis quasi est species[20].

La semplicità, dunque, non può consistere in una negazione; ciò, perché essa consiste in una perfezione: con una tale affermaizone, Heereboord si poneva sulla linea di Scoto e, insieme, di Descartes, che in *Meditatio III* aveva qualificato l'*unitas* come *una ex praecipuis perfectionibus* di Dio.

Così, i cartesiani olandesi non esiteranno a fare della semplicità un attributo positivo. Certamente – osserverà Andala nel *Syntagma* - la semplicità rimuove da Dio ogni genere di composizione: "Quando Deo simplicitas attribuitur, removetur à Deo cujusque generis compositio"[21]. Nondimeno, la descrizione della semplicità attraverso un vocabolo negativo è inadeguata perché, al di là di questa qualifica negativa, sta un *quid* positivo, che è necessario individuare: "Non sufficit negative tantum exponere Simplicitatem Dei, adeoque & positive quid ea fit videndum sit"[22]. In cosa tale semplicità consista, per Andala, si è già visto, e cioè nell'inseparabilità reciproca degli attributi[23]; inseparabilità che è una *Summa perfectio*[24].

In quest'ultima conclusione, nell'affermazione della positività *formale* della semplicità, il cartesianismo di scuola, andava a congiungersi, senz'altro in linea – stavolta – con l'orientamento palesato da Descartes, alle prospettive antitomiste tracciate dallo scotismo seicentesco ed accolte, nella scuola gesuita, da Gabriel Vázquez, in opposizione a Suárez; ciò, proprio mentre gli anticartesiani non avevano esitato, sovente, a ribadire la posizione tomista[25].

---

[19] *Ibid.*: "Postremo, si unitas est privatio, aut negatio non potest esse alterius, quam multitudinis: ac proinde prior debet esse multitudo, quam unitas: quia prior est habitus, quam privatio: consequens autem est absurdum, quia unitas potius est principium multitudinis" (pp. 129, col. 2 - 130, col. 1).

[20] A. HEEREBOORD, *Disputationes ex Philosophiâ selectae*, Disp. XXI, § 1 (in *Meletemata Philosophica…;* p. 79).

[21] R. ANDALA, *Syntagma…*, Theologia Naturalis, Pars II, c. 6, n. 7 (p. 72).

[22] *Ibid.*, n. 8.

[23] Ma, su ciò, cfr., *supra*, Parte II, Cap. 2.

[24] *Ibid.*, n. 9.

[25] Cfr., ad esempio, G. VOETIUS, *Selectarum Disputationum…*, Pars I, De Unica et simplicissima Dei Essentia, *Resp. Iohanne A lmeloveen, Ultrajectino, A d diem 10. Iunii 1637:* "Vox simplicitatis quamvis videatur positiva, revera tamen est negativa, quia formaliter enuntiat in Deo non esse compositionem aut multiplicitatem. Nihilominus materiale ejus significatum est perfectio positiva, per quam Deus convenit talis negatio; quomodo per *tò incorporeum* materialiter significatur ratio *Spiritus*. Pari modo se habet in omnibus Dei attributis negativis. Quod autem nos negativè illa attributa concipimus & proferimus, hoc provenit ex ordine ad creaturas, quia significantur nominibus creaturarum per viam negationis, & in ordine ad illas concipiuntur" (I, p. 227).

APPENDICE V

WIGGERS E TANNER

È solo verso la fine del sedicesimo secolo, sotto l'effetto dell'influenza esercitata, sul piano culturale, dai commentari di Cajetano e di Conrad Koellin, che, nelle università belghe, la *Summa* di Tommaso d'Aquino sostituì, per volere di Filippo II, le *Sententiae* di Pietro Lombardo come manuale di insegnamento[1].

A Lovanio, fu intorno alla Pasqua del 1596 che il re fece aprire ufficialmente corsi su Tommaso d'Aquino, attraverso la creazione di una nuova cattedra di teologia scolastica, affidata a Malderus (Jean van Malder, 1563-1633), accanto a quella, fondata da Carlo V nel 1546, occupata da Clarius (Jean de Claire, 1547-1611) dal 1593; ed anche questi, poco dopo l'avvento di Malderus, rimpiazzerà le *Sentenze* con la *Summa*[2].

Al tempo in cui il primo degli obiettori, Johan de Kater, seguiva i suoi corsi di teologia, intorno all'inizio degli anni '30[3], la *Somma* di Tommaso era, dunque, divenuta ufficialmente libro di testo già da oltre un trentennio.

All'epoca, insegnava a Lovanio, oltre a Guillelmus Mercher (1572-1639), che pubblicò solo il commento alla *Tertia Pars* della *Summa*, Johannes Wiggers (1571-1639) - uno dei migliori allievi di Jacques Jansonius, figlio spirituale di Baio e padre spirituale di Giansenio[4] - il cui commento, abituale lettura nel circolo agostiniano, ed utilizzato anche da Arnauld[5], si estende anche alla *Prima Pars*[6].

Al contrario di quel che si è sostenuto[7], Wiggers non utilizza, di Tommaso, solo la *Summa Theologiae*, ma anche il *Sententiarum*, la *Summa contra Gentiles* ed il *De Potentia*[8].

Sotto l'atteggiamento, a volte critico, tenuto da Wiggers nei confronti di Suárez, sta la stretta aderenza all'*Universa Theologia* di Adam Tanner, che sembra poter esserne considerato la fonte in molte, centrali, questioni. Il quadro sinottico che segue intende mostrarlo in relazione alle questioni che interessano il presente lavoro.

---

[1] R. M. MARTIN, *L'Introduction officielle...* p. 230. Proprio ad un teologo belga, Wilhelm Estius, si deve l'ultimo commento alle *Sentenze* di una certa importanza (M. GRABMANN, *Die Geschichte…*, tr. it., II, p. 473).

[2] R. M. MARTIN, *L'Introduction officielle...*, p. 233.

[3] Caterus risulta immatricolato all'Università di Lovanio il 28 febbraio 1620 e, poi, reimmatricolato nel 1634, con ogni probabilità per addottorarsi in teologia, come richiesto dalle regole del capitolo di Haarlem: cfr. T. VERBEEK, *The First Objections…*, pp. 21-33 (cfr. pp. 23-24).

[4] L. CEYSSENS, *Jacques Jansonius...*, p. 290.

[5] Cfr. J.-R. ARMOGATHE, *Caterus' Objections...*, p. 35, nota 8. Lettore di Wiggers fu anche Fenelon, che si appoggiò alla sua autorità nelle discussioni sull'infallibilità della Chiesa, come rilevato, ora, da H. HILLENAR, *Fénelon, Louvain…*, p. 327.

[6] Cfr. J. WIGGERS, *In Primam Partem D. Thom. Aquinatis Commentaria de Deo Uno et trino, De Angelis, & Operibus sex dierum*, Lovanii, Ex Officinâ Bernardini Masij sub viridi Cruce, 1651 (cfr., *infra*, Bibliografia). La prima edizione fu pubblicata, postuma, nel 1641 dal nipote di Wiggers, Cornelius: cfr. J.-R. ARMOGATHE, *Caterus' Objections…*, p. 35.

[7] R. GUELLUY, *L'évolution des méthodes...*: "Il n'est peut-être sans intérêt de relever que Wiggers ne semble utiliser, parmi les oeuvres de S. Thomas, que la *Somme théologique*" (p. 110, nota 1).

[8] Ad esempio, per restare alla "quaestio" 3, *De simplicitate Dei*, il *Sententiarum* è richiamato in dub. 2 (p. 33 col. 1) e dub. 3 (p. 34 col. 1 e, soprattutto, p. 35 col. 2, dove c'è una citazione letterale); la *Summa contra Gentiles* in dub. V (p. 40 col. 1), il *De Potentia*, poi, ancora in q. 3, dub. 3 (p. 34 col. 2).

Adam TANNER *Universa Theologia Scholastica*	Johannes WIGGERS *In Primam Partem D. Thom. Aquinatis Commentaria*
Attributa, & perfectiones divinae non distinguuntur solum ratione ratiocinante, sed etiam ratiocinata. Ita communiter Doctores, dum asserunt, eam distinctionem habere fundamentum in re, etsi complementum habeat ex operatione intellectus (Disp. II, q. 2, dubium 3, p. 197).	Attributa sive perfectiones divinae, tum inter se, tùm ab essentiâ distinguitur ratione, non tantùm ratiocinante, sed etiam ratiocinatâ. Ita quòque passim tenent DD. dùm asserunt hanc distinctionem habere fundamentum in re, etsi complementum accipiat ex operatione intellectus (q. 3, dubium 2, p. 33 col. 1)
Licet enim res simplex ex sè praecisè non postulet ita imperfectè, & inadaequatè concipi, tamen, ob suamet perfectionem, ab intellectu imperfecto, non potest aliter concipi; ac proinde ex se, & ratione suae perfectionis obiectivae sufficit, & apta est terminare plures conceptus simplices, etiam primo intentionales, non synonomos. Et hoc ipsum est habere fundamentum distinctionis actualis per rationem; adeoque distingui ratione ratiocinata, sive ratione cum fundamento in re (Disp. II, q. 2, dubium 3, p. 201).	Licet res omninò simplex ex se praecisè non postulet sic imperfectè & inadaequatè cognosci, tamen ob suam perfectionem ab intellectu imperfecto aliter non potest concipi; ac proindè ex se & ratione suae perfectionis obiectivae, sufficit & apta est terminare plures conceptus simplices, non synonimos; nec tantùm secundum aliquam rationem secundae intentionis quasi exstrinsecùs affictam, sed secundùm primam intentionem significati. Et hoc ipsum est habere fundamentum distinctionis, per rationem quasi complendae, sive distingui ratione cum fundamento in re, & ratione ratiocinata (q. 3, dubium 2, pp. 33 col. 2 - 34 col. 1).
Respondetur, negando antecedens: loquendo de proprio fundamento distinctionis. Quando enim unus & idem Socrates per rationem de seipso praedicatur; distinguit quique intellectus Socratem per modum subiecti, ab ipso, in quantum est praedicatum; & tamen ratio illa subiecti, & praedicati, respectu Socratis, nullum habet à parte rei fundamentum distincionis, per quod ut sic referatur ad alia realiter distincta. Item quando eadem essentia hominis primo concipitur confusè, per modum definitionis; nullum est peculiare fundamentum ejusmodi distinctionis, quo res eadem concipiatur, relate ad alia realiter distincta; & tamen illa distinguuntur ratione: Ergo non omnis distinctio rationis habet verum eiusmodi, & proprium fundamentum in re (Disp. II, q. 2, dubium 3, pp. 201-202).	Resp. negando antec. loquendo de proprio fundamento distinctionis, quando enim v.g. unus & idem Socrates per rationem praedicatur de se ipso, distinguit tunc utique intellectus Socratem per modum subiecti ab ipso in quantum est praedicatum, & tamen ratio illa subiecti & praedicati respectu Socratis non habet à parte rei fundamentum distinctionis, per quod ut sic referatur ad alia realiter distincta. Rursùm quando eadem essentia animalis primò concipitur confusè per modum definiti, & posteà distincte per modum definitionis, nullum est peculiare fundamentum istius distinctionis, quo res eadem concipiatur relatè ad alia realiter distincta (quamvis hoc inter partes vel gradus essentiae quibus intelligitur haec constare, possit obtinere locum) & tamen ratione distinguitur: atque ita satis patet quod non omnis distinctio rationis habeat verum & proprium eiusmodi fundamentum in re (q. 3, dubium 2, p. 34 col. 1).
Iuxta nostrum tamen imperfectum concipiendi modum, attributa non solum respectiva, sed etiam absoluta, sunt extra conceptum essentiae divinae; ita ut secundum eundem imperfectum concipiendi modum, in abstracto, nec essentia de attributis, nec attributa de essentia formaliter praedicentur (Disp. II, q. 2, dubium 5, p. 211)	Iuxta nostrum tamen imperfectum modum concipiendi Deum, & divina attributa, non tantùm relativa, sed etiam absoluta, sunt extra conceptum essentiae divinae, quem nos formamus, ita ut iuxta eundem imperfectum modum concipiendi nec essentia formaliter in abstracto de attributis, nec attributa formaliter in abstracto de essentia praedicentur (q. 3, dubium 4, p. 37 col. 1)
Aut loquimur de perfectionis divinis secundum Esse, quod habeant à parte rei, & hic cessat disputatio; non enim sunt plures respectu essentiae, seu ut cum ipsa identificantur, sed una simplicissima Entitas, & quidditas, & perfectio; quae proculdubio omni modo est infinita, obiectivè & à parte rei includens modo perfectissimo omnes perfectiones simplices, & possibiles in ente infinito & undequaque perfectissimo. Aut loquimur de Essentia, & perfectionibus divinis, prout à nobis intelliguntur, & ratione distinguuntur; & sic necesse non est, singulas esse, seu potius apprehendi infinitas, in omni ratione entis possibilis, in Deo, iuxta eundem nostrum concipiendi modum; sed infinitas secundum eam tantum rationem entis, sub qua formaliter apprehenduntur, ut etiam in simili benè respondet Suarez lib. 3. c. 10 n. 8 (Disp. II, q. 2, dubium 5, p. 204)	Resp. inprimis, loquendo de essentiâ, & divinis attributis secundùm esse quod habent obiectivè & à parte rei, sicut sunt una simplicissima entitas & perfectio, quae procul dubio est omni modo infinita obiectivè & à parte rei includens modo perfectissimo omnes perfectiones simplices, & possibiles in ente infinito: sed loquendo de essentiâ divina, eiusque attributis, prout hic in viâ à nobis intelliguntur, & à nobis ratione distinguuntur in Deo, sic necesse non est quod singula, ut sic apprehensa & ratione à nobis distincta, sint infinita in ratione entis possibilis in Deo, sed satis est quod ut sic dicantur infinitam secundùm eam rationem entis sub quâ formaliter apprehenduntur, ut in simili respondet etiam ipse Suarez I. parte lib. 3 de trinitate cap. 10. n. 8 (q. 3, dubium 4, p. 38 col. 2).
Respondeo ex mente S. Thomae I. p. q. 13. a. 12. ad 3. maiorem hoc solum sensu veram esse; ut ne nostrâ notitiâ, aut attribuamus rei, quod ei non convenit, aut denegamus ei, quod ipsi convenit; aut omnino etiam sub falsa quapiam & repugnante ratione, quae rei non convenit, rem apprehendamus, v. g. apprehendendo Deum, corpus, &c. Non est autem vera maior, quasi positivè, hoc sensu, quod notitia nostra, & concipiendi ratio, debeat semper totum id, quod obiectivè rei alicui, sive essentiae rei alicuius convenit,	Resp. distinguendo Maiorem: si intelligatur quod notitia nostra, & ratio concipiendi, debeat esse conformis obiecto ex parte rei cognitae, hactenùs ut nihil attribuamus rei, aut attributum apprehendamus quod illi non convenit, aut denegemus quod convenit, quod alioquin conceptus erit falsus, sic illa vera est, quo pacto eam intelligit D. Thom. infra q. 13. art. 12. ad 3. eatenùs autem conceptus noster conformis est obiecto ex parte rei cognitae; non enim attribuimus rei quod non convenit, neque removemus quod non convenit. Sed si intelligatur eo

apprehendere & exprimere, alioquin enim nullus erit locus sive abstractionibus, sive conceptioni imperfectae, & inadaquatae rebus cognitis, earumque essentiis (Disp. II, q. 2, dubium 5, p. 214).	sensu, quod notitia nostra & concipiendi rato sic debeat conformis obiecto ut semper totum illud quod obiectivè inest rei, aut eius essentiae convenit, apprehendat & exprimat, quod alias conceptus sit falsus, sic vera non est. Maior undè eo sensu neganda; alioquin enim nullus erit locus abstractionibus, seu cognitionibus praecisivis, vel conceptibus imperfectis & inadaequatis rei cognitae eiusve essentiae (p. 39 col. 1).
Deus ergo est formaliter infinitus secundum essentiam, quia adeo essentialiter excellens est, ut careat in sua essentia ullo termino & limite perfectionis; qualis in caeteris rebus est certus quidam gradus entis, excludens alios formaliter & eminenter; eo modo, quo aliqui possibiles sunt in perfectissimo ente (Disputatio II, Quaestio IV, Dubium I, p. 250).	Porrò haec infinitas Dei rectè explicatur in eo formaliter consistere, quod adeò essentialiter excellens est, ut in suâ essentiâ careat omni termino, ac limite perfectionis suae; qualis terminus in caeteris rebus est certus aliquis gradus entis excludens alios, tum formaliter, tùm eminenter eo modo quo alioquin possibilia sunt in ente perfectissimo (Quaestio VII, Articulus 1, p. 54 col. 1)
Attributum hoc formaliter est negativum; etsi fundamentaliter supponat continentiam formale, aut eminentialem, omni perfectionis possibilis, seu cogitabilis; ommiumque sine ullo termino, quae quocunque modo perfecta cogitari possunt, etiamsi in infinitum in eis procedatur, in gradu maioris semper ac maioris perfectionis sine termino. Prima pars est communis Doctorum, ac extra controversiam; & patet ex dictis, quia infinitum formaliter dicit negationem termini. Alteram partem recte tradit Suarez l. c. Probatur, quia infinitas non est pura negatio; sed quasi in subiecto; alioqui pariter de non ente dici posset; deinde quia significat negationem termini in perfectione essentali, necessario supponit continentiam illam omnis perfectionis possibilis; adeoque talis ac tantae, ut nulla maior, imo nec aequalis perfectio in ullo Ente extra Deum sit cogitabilis (Disp. II, Quaestio IV, Dubium I , p. 250)	Quare attributum hoc formaliter est negativum, fundamentaliter tamen supponit continentam formalem aut eminentialem omnis perfecionis, cogitabilis ac possibilis. Ita docent Suar. lib. I de Deo c. 1 & Tann. disp. 2 q. 2 dubio 1. Declaratur prior pars, quia infinitum dicit formaliter negationem termini aut finis. Declaratur posterior, quia infinitas haec non debet constitui nuda negatio, in eâque absolvi, sed quasi in subiecto: alioquin etiam non enti attribui potest. Deindè ex eo quod significiet negationem termini in perfectione essentiali, necessariò praesupponit continentiam hanc omnis perfectionis possibilis, adeòque talis, ac tantae, ut nulla maior perfectio in ullo ente possit intelligi aut apprehendi (p. 54 col. 1)

CONCLUSIONE

IMMENSITAS, SIMPLICITAS, UNITAS

Le *Meditationes* hanno teorizzato l'esistenza di un unico concetto obiettivo e formale in cui gli attributi di Dio siano contenuti esplicitamente, identificandolo prima alla *summa perfectio*, poi all'*unitas*.

È in quanto soggetta ad una tale unificazione che le *Rationes more geometrico dispositae* potranno qualificare la molteplicità degli attributi di Dio come una *complexio* (AT VII 163, l. 9) ossia, come una pluralita, sì, ma unificata in una *natura* (l. 8).

Se la pluralità unificata è una *complexio*, la natura che la unifica si rivelerà come *complectens* rispetto a quella stessa pluralità. È in questo senso che, qualche pagina sopra, le *Secundae Responsiones*, opponevano, al pensiero dei singoli attributi, la nozione di "immensitas, unitas, simplicitas omnia alia attributa complectens…" (AT VII 137, ll. 15-17).

Di un tale passaggio colpisce, qui, l'assimilazione fra quei tre attributi (*unitas, simplicitas, immensitas*), sotto l'assegnazione di una funzione teorica comune: in effetti, se l'affermazione dell'unità (ossia, della semplicità) come attributo che unifica la totalità delle perfezioni di Dio richiama senz'altro quanto stabilito in *Meditatio III*, l'assegnazione della medesima funzione all'immensità, con la concomitante omologazione all'*unitas*, resta da spiegare.

Occorre, quindi, anzitutto, rintracciare nelle *Meditationes* il modo in cui Descartes ha determinato l'attributo dell'*immensitas*. Indicazioni rilevanti, nel senso dell'assimilazione dell'immensità all'infinità, si trovano in *Meditatio IV*, già nel brano sull'impenetrabilità dei fini di Dio: "Cùm enim jam sciam naturam meam esse valda infirmam & limitatam, Dei autem naturam esse *immensam, incomprehensibilem, infinitam*, ex hoc satis etiam scio innumerabilia illum posse quorum causas ignorem"[1].

Alla concordanza lessicale si accompagna, nella medesima meditazione, un'indubbia equipollenza quanto alla funzione teorica allorché, alla finitezza delle facoltà umane Descartes contrappone, in modo indifferente, l'infinità e l'immensità:

> Si, esempli causâ, facultatem intelligendi considero, statim agnosco perexiguam illam & valde finitam in me esse, simulque alterius cujusdam multo majoris, imò maximae atque *infinitae*, ideam formo.
>
> Eâdem ratione, si facultatem recordandi vel imaginandi, vel quaslibet alias examinem, nullam plane in me invenio, quam non in me tenuem & circumscriptam, in Deo *immensam*, esse intelligam[2].

L'equipollenza teorica suggerisce un'identità formale e, quindi, la possibilità di ricondurre l'immensità, esattamente come l'infinità, alla nozione di somma perfezione intensiva, peraltro in queste stesse pagine, come si è veduto, esplicativa della coppia infinito/ finito (*nullius majoris*…, AT VII 57, l. 13). A levare ogni dubbio, su una tale esegèsi, sta un passaggio delle *Quartae Responsiones*, in cui l'immensità è qualificata esattamente negli stessi termini in cui *Meditatio III* caratterizzava l'infinità:

> Tantùm intellexi rationem, propter quam Deus non indiget ullâ causâ efficiente ut existat, fundatam esse in re positivâ, nempe in ipsâmet Dei immensitate, quâ *nihil magis positivum* esse potest[3].

Positività vuol dire, senz'altro, perfezione: positivo, infatti, significa reale[4]; e reale, per Descartes significa perfetto. Così, dire che di Dio non c'è nulla di più positivo, significa dire che di Dio non c'è nulla di più perfetto[5], completamente in linea con la statuizione di AT VII 48, ll. 5-6: *Nihil ipso perfectius cogitari aut fingi potest* (AT VII 48, ll. 5-6).

---

[1] *Meditatio IV* (AT VII 55, ll. 19-23, corsivo mio).

[2] *Meditatio IV* (AT VII 57, ll. 2-6; risp., 8-11).

[3] *Quartae Responsiones* (AT VII 231, l. 24 – 232, l. 1).

[4] Ciò può lasciarsi spiegare così: alla verità materiale, e cioè la contenenza di qualcosa di *reale*, si oppone, infatti, secondo Descartes, la *negatio* (AT VII 114, ll. 20-22); ma l'opposto della negazione è il positivo; dunque, ciò che è reale coincide con ciò che positivo.

[5] Così considerata, in quanto coincide con l'infinità, l'immensità è evidentemente da distinguersi dall'onnipresenza, che Descartes atribuisce a Dio "ratione potentiae" (*Descartes à More*, 15 avril 1649, AT V 343, ll. 15-16) e che per questo, nel cartesianismo, diventerà null'altro che una *denominatio*, come ad esempio in L. VELTHUYSIUS, *De Initiis Primae Philosophiae*, sect. XII (in *Opera Omnia*, II, p. 899). I cartesiani, però, identificheranno espressamente immensità ad onnipresenza (per potenza): cfr., ad esempio, J.-B. LEGRAND, *Institutio Philosophica*…, Pars II, a. 8 (pp. 99-100); cui si richiamerà A. ARNAULD, *Neuvieme Lettre au Pere Malebranche*… (in *Oeuvres*…, XXXIX, pp. 150-151). Con Burman, peraltro,

Alla luce di questa coincidenza fra immensità ed infinità[6], ossia somma perfezione, si capisce come, nelle *Secundae Responsiones*, Descartes possa omologare immensità ed unità sotto il participio *complectens*. Tale omologazione ribadisce, in una formula unitaria, la convergenza, emergente in *Meditatio III*, della funzione teorica disimpegnata dalla somma perfezione (dall'immensità, appunto), nella prima prova dell'esistenza di Dio, con quella tematizzata, nella seconda prova, dall'unità: la sussunzione, sotto un unico concetto formale ed obiettivo, della pluralità degli attributi di Dio. Le *Secundae Responsiones*, con l'assimilazione degli attributi dell'immensità e della semplicità, ratificano l'isomorfismo della funzione teorica svolta dai due attributi in *Meditatio III* e ne suggeriscono un'identità formale.

Un'esegèsi in tal senso[7], in cui infinità, ossia immensità, ed unità coincidono deve, però, a mio avviso, essere ulteriormente approfondita. In effetti, nel modo in cui è stata sopra caratterizzata, l'*unitas* divina si caratterizza come un'inclusione essenziale che vale, prima ancora che per la natura (essenza) infinita, per la natura (essenza) in quanto tale: per Descartes, infatti, gli attributi sono inseparabili – ossia, come si è visto, inclusi l'uno nell'altro – in *ogni* natura; ché, anzi, è proprio l'inseparabilità a fungere, secondo il filosofo francese, da criterio universale di innatezza.

In questo modo, tra gli attributi si dà una contenenza reciproca non solo in Dio, ma anche nell'ente finito. Notavo sopra, del resto, come il rapporto tra gli attributi di Dio fosse certamente pensato da Descartes allo stesso modo di Suárez, ossia nei termini di un'inclusione essenziale, ma per ragioni ben diverse: l'inclusione reciproca degli attributi e nell'essenza divina è, in Suárez, determinata dall'infinità, che permette di discriminare il caso di Dio, appunto, da quello che, nelle creature, si dà fra essenza ed esistenza e fra genere e differenza specifica, dove c'è distinzione di ragione senza inclusione. In Descartes, invece, l'infinità (o la somma perfezione) di Dio non svolge affatto tale funzione, perché l'inclusione concettuale vale per ogni natura, anche nell'ente creato, dunque finito.

Il problema è che una tale interpretazione sembra contrastare fortemente con la caratterizzazione dell'*unitas* che Descartes fornisce nel brano delle *Secundae Responsiones* da cui avevo preso le mosse: "In Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, *quae nullum plane exemplum habet*"[8]. Qui, Descartes sottolinea con forza l'irriducibilità dell'*unitas* di Dio ad ogni altra forma di unità creata; una presa di posizione, su cui autorevoli interpreti hanno insistito[9], che più antiunivocista sarebbe difficile pensare.

In realtà, dalla neutralità teorica, sopra notata, dell'infinità rispetto all'inclusione concettuale, che per Descartes si dà fra ogni attributo, anche nell'ente finito, non segue affatto una ricaduta nell'univocità: perché l'unità di Dio è un'unità del tutto peculiare, propria ad un ente sommamente perfetto. In quanto tale, essa si specifica secondo le due note che, come veduto, caratterizzano secondo Descartes, la somma perfezione: la contenenza della totalità della perfezioni percepibili in modo chiaro e distinto ed il grado di perfezione supremo; ossia, in altri termini, la totalità degli attributi nel sommo grado di perfezione. Ora, proprio la specificazione della nozione di ente sommamente perfetto secondo la contenenza della totalità degli attributi nel grado di perfezione somma rendeva l'idea di Dio *maxime vera*, sancendone l'irriducibilità a qualsiasi altra che fosse "soltanto" vera, vale a dire, sì, rappresentativa di una *res*, ma sempre afflitta dalla negazione in cui consiste la limitazione. Non, dunque, l'*unitas* in quanto tale, ma l'*unitas* specificata dalla somma perfezione va a coincidere, per Descartes, con l'immensità.

A tale spiegazione si potrebbe obiettare che, in tal modo, lungi dal togliere l'univocità della nozione di *unitas* divina, la si reintroduce surrettiziamente: in effetti, se ciò che discrimina l'unità divina da ogni altra forma di unità è la sua specificazione secondo le due note entro cui si articola la nozione di ente sommamente

---

Descartes aveva parlato di un'onnipresenza – che egli faceva coincidere con l'immensità - indipendentemente dalla creazione (dunque dalla *potentia*): "Ante autem mundi hujus et spatii creationem nihil erat, nec spatium erat, nec quicquam, et tamen Deus immensus et omnipraesens, aeque ac jam est, erat; erat enim in sese; postquam autem creaturam creavit, non potuit non ei praesens esse" (*Descartes et Burman*, AT V 171). Ma l'*immensitas*, considerata in quanto si identifica con la perfezione, è da distinguersi anche dall'immensità così intesa.

[6] Che si rileva anche nell'utilizzazione di *immensitas* come aggettivo, su cui ha insistito A. ROBINET, *Descartes…*, p. 205, per il quale, peraltro, l'immensità è più radicale dell'infinità, in quanto esclude ogni rapporto col finito (pp. 205-206).

[7] Cui accennano talvolta i commentatori. Cfr., soprattutto, J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil…*, p. 118; 151; ma anche J.-P. GALIBERT, *Du langage à Dieu…*, p. 315 (che lega unità ed immensità nella nozione di eminenza).

[8] *Secundae Responsiones* (AT VII 137, ll. 15-18, corsivo mio).

[9] Cfr., soprattutto, J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche…*, pp. 71-72.

perfetto, allora non l'unità in quanto unità, bensì l'unità *in quanto perfetta* (sommamente) toglie l'univocità. Sotto altra forma, dunque, un'opposizione sembrerebbe riemergere, all'interno della concezione cartesiana di Dio, fra l'attributo dell'unità e quello dell'infinità (ossia della perfezione).

In realtà, il passaggio da un concetto univoco, che accomuna Dio alla creatura, ad un concetto non univoco, che garantisce l'irriducibilità di Dio alla creatura, è tutto interno all'*unitas* e si configura come il passaggio fra due pensieri differenti dell'unità stessa: un pensiero implicito ed un pensiero esplicito.

In effetti, se ciò che determina la differenziazione fra l'unità di Dio e l'unità della creatura è il pensiero esplicito della totalità degli attributi divini (secondo il sommo grado di perfezione), allora, codesta determinazione si mantiene tutta all'interno dell'*unitas*, perché tale pensiero esplicito è funzione teorica assegnata da Descartes, nelle *Meditationes*, indifferentemente, alla perfezione e all'unità. In tal modo, la qualificazione dell'unità divina come tale da non avere esempio alcuno nel creato non è qualcosa di estrinseco all'unità stessa, ma è l'unità divina pensata in modo esplicito.

Così, l'unico livello in cui si dà univocità fra Dio e la creatura, nell'*unitas*, è un livello che precede il pensiero esplicito degli attributi; questo stesso pensiero, però, è dato, ancora, dall'*unitas* stessa, intesa come pensiero esplicito degli attributi.

D'altro canto, è solo al livello del pensiero esplicito degli attributi che si situa il *ne quidem ratione*: questo esprime, sì, un'esigenza normativa che, per Descartes, non vale solo per Dio, ma per ogni natura; però, nel momento in cui si attua fra gli attributi divini, esso determina immediatamente un isolamento del caso di Dio da ogni sua altra applicazione. Perché, nel momento in cui pensa esplicitamente gli attributi di una data *res*, l'io è obbligato a pensarli quali essi sono: vale a dire, come sommamente perfetti nel caso della sostanza infinita, ossia Dio; o come perfetti in un grado finito nel caso di *res* finite, ossia afflitte per definizione dal negativo.

Proprio quest'ultima riflessione, però, mostra che, se tra unità (esplicita) e somma perfezione non si dà, nel pensiero cartesiano, alcuna opposizione, è anche vero che, tra di esse, non si dà una coincidenza radicale. In effetti, l'unità esplicita tra gli attributi va, sì, a differenziare l'unità di Dio dall'unità finita; però il pensiero esplicito costituisce una condizione solo necessaria, non anche sufficiente per l'uscita dall'univocità, cui si richiede che questo pensiero esplicito sia pensiero *di* un contenuto sommamente perfetto.

In questo senso, in Descartes, unità e somma perfezione vanno, sì, a coincidere, ma non immediamente: resta una non coincidenza di partenza, risolta solo mediatamente.

Ne risulta, nonostante l'identità formale, un primato dell'infinità sull'unità: perché solo l'infinità, appunto, permette di pensare l'unità esplicita come propria di Dio. Si tratta, però, di un primato solo relativo: a fronte del primato che l'infinità esercita sull'unità (esplicita), rendendo tale pensiero esplicito irriducibile al pensiero esplicito del finito, si staglia il primato che l'unità esercita a sua volta sull'infinito.

In effetti, in tanto la somma perfezione può disimpegnare la funzione di unificazione delle singole perfezioni, in quanto in essa è già implicita l'unità: perché la somma perfezione possa costituirsi come concetto che sussume unitariamente le singole perfezioni (nel sommo grado intensivo) essa deve già partecipare del concetto di *unitas*. La funzione unificante disimpegnata, in attesa dell'entrata in scena dell'*unitas*, da parte della somma perfezione è resa possibile dalla partecipazione, da parte della somma perfezione stessa, all'*unitas*, che è dunque, tacitamente operante, in *Meditatio III*, prima della sua comparsa effettiva.

In questo modo, l'assimilazione, compiuta nelle *Secundae Responsiones*, sottende sì l'affermazione di un'identità formale fra unità e somma perfezione[10]; una tale identità, però, non è data immediatamente, ma mediatamente, quale risultato del condizionamento reciproco esercitato fra i due attributi: l'infinità rende il pensiero esplicito dell'unità come proprio di Dio; il pensiero esplicito dell'unità rende possibile la costituzione di un concetto unitario entro cui raccogliere la pluralità delle singole perfezioni di Dio.

La coincidenza fra semplicità ed immensità (ossia somma perfezione) garantisce, peraltro, l'irriducibilità dell'unità divina non solo all'unità finita, ma alla stessa razionalità creata. In effetti, per Descartes, mentre le verità matematiche sono create da Dio, la *perfectio* appartiene senz'altro all'ambito di nozioni che si impongono a Dio stesso.

---

[10] In questo senso, ritengo che si possa rispondere affermativamente alla questione sull'attributo principale di Dio: tale attributo si dà, appunto, ed è riconducibile alla somma perfezione o, il che è lo stesso, all'unità. Con ciò, prendo le distanze da chi abbia, in modo diverso, negato la possibilità di identificare un attributo principale del Dio cartesiano, come J.-M. BEYSSADE, *Descartes au fil…*, pp. 157 ss.; 167 (sulla questione cfr., ora, A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis…*, pp. 241-245). Alla luce di quanto ho cercato di mostrare sopra, però, vorrei insistere su come l'attributo principale non coincida con la definizione iniziale a partire dalla quale si dimostrano gli attributi con le procedure di esplicitazione: tale definizione, come si è visto, esprime una condizione necessaria, perché rende vera la definizione di Dio, ma per nulla affatto sufficiente, in quanto lascia l'inclusione concettuale come meramente implicita e, con ciò, non sommamente chiara e distinta l'idea di Dio. L'attributo principale coincide, invece, col *risultato* ottenuto per esplicitazione a partire da quell'idea di partenza, coincidente con la determinazione di Dio come ente sommamente perfetto o, il che è lo stesso, con la determinazione di Dio secondo l'unità esplicita degli attributi.

Certo, Descartes sostiene che tutto ciò che di vero e di buono dipende da Dio: "Attendenti ad Dei immensitatem…" (AT VII 435, ll. 22-26). Ma che un certo ente sia finito non dipende affatto da Dio, come Descartes ha detto esplicitamente in *Meditatio IV*: "Neque enim habeo causam ullam conquerendi, quòd Deus mihi non majorem vim intelligendi, sive non majus lumen naturale dederit quàm dedit, quia est de ratione intellectûs finiti ut multa non intelligat, et de ratione intellectûs creati ut sit finitus" (AT VII 60, ll. 11-15). Se l'*ego* non ha il diritto di chiedere a Dio una maggiore perfezione intellettuale di quella che ha, e cioè finita, ossia limitata nel grado di perfezione[11], ciò è perché la finitezza è inscritta nella sua *ratio*; la quale, dunque, deve imporsi anche a Dio perché, se così non fosse, l'io avrebbe diritto di chiedere conto di essa al suo creatore.

Così, le *Secundae Responsiones* assiomatizzeranno addirittura il principio dei diversi gradi di realtà (AT VII 165, l. 28): la sostanza ha più realtà dell'accidente; e la sostanza infinita della finita (ll. 29-30). Si tratta di un'affermazione banale, presa isolatamente, ma, se letta in controluce a quel passaggio, che si è visto, di *Meditatio IV*, diventa quasi scioccante, asserita com'è dall'autore della libera creazione delle verità eterne: perché equivale a dire a dire che *non è possibile* che la sostanza abbia meno realtà dell'accidente o che la sostanza finita abbia più realtà di quella infinita; non è possibile in assoluto, e cioè neanche per Dio.

In questo senso, lo statuto della *perfectio* è analogo a quello del principio di causalità: si impone anche a Dio. A confermarlo, sta il modo in cui la nozione di *perfectio* entra in scena, in *Meditatio III*, vale a dire nel momento stesso in cui avviene l'introduzione del principio di causalità, il quale è a sua volta garantito dal lume naturale; prerogativa, quest'ultima, che mai compete alle verità matematiche[12]; ma compete, appunto, a quelle verità che le *Secundae Responsiones* porranno come assiomi.

Così, alla tesi dell'opposizione fra infinito e perfetto, argomentata[13] in base alla assimilazione, annunciata in *Meditatio V*, della somma perfezione alle nature matematiche[14], si risponde che se l'inscrizione all'interno della dimensione della *perfectio* mantiene Dio nell'orizzonte della razionalità umana, siffatta persistenza va, comunque, accuratamente definita: dalla razionalità matematica, creata, va distinta una razionalità metafisica, increata, entro cui si colloca la *perfectio*, esattamente come vi si colloca il principio di causa[15].

Se l'identità fra semplicità ed immensità (ossia infinità, ossia somma perfezione) garantisce l'irriducibilità dell'unità divina non solo all'unità finita, ma alla stessa razionalità creata, non per questo essa è sufficiente a garantire a Descartes un'uscita dall'univocità. Se la somma perfezione discrimina l'unità divina dall'unità finita e creata, e, con ciò, rende possibile l'uscita dall'univocità matematica, essa non rende possibile di per sé l'uscita dall'univocità metafisica.

In effetti, se è in quanto sommamemente perfetta che l'unità di Dio si differenzia dalle verità matematiche, tale differenzazione sarà operata comunque all'interno di un concetto comune a Dio ed alla creatura: la *perfectio*. L'ipotesi che, sotto la nominazione e il pensiero di Dio secondo una nozione, la perfezione, che vale anche per l'ente finito, la filosofia cartesiana si mantenga all'interno di un'orizzonte univocista resta dunque in piedi.

---

[11] Cfr. *Meditatio IV*: "Nulla alia in me sunt tam perfecta, aut tanta, quin intelligam perfectiora sive majora adhuc esse posse" (AT VII 56, l. 30 – 57, l. 2)

[12] Su cui cfr., ora, S. LANDUCCI, *La mente…*, pp. 9-24, con la distinzione fra assiomi metafisici e verità matematiche. Sul lume naturale cfr., ancora, J. MORRIS, *Descartes's Natural Light…*, che già sottolineava come, per Descartes, nelle *Meditationes*, e quasi in tutti i restanti scritti, il lume naturale sia la fonte di conoscenze vere sotto ogni ipotesi, particolarmente di assiomi o nozioni comuni con cui si dimostra l'esistenza di Dio (p. 417).

[13] J.-L. MARION, *Sur le prisme…*, p. 277.

[14] *Meditatio V*: "Certe ejus idea, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quàm ideam cujusvis figurae aut numeri…" (AT V 65, ll. 21-23).

[15] L'analisi precedente mostra come qui, in relazione ad una delle questioni chiave della teoria della creazione delle verità eterne, io accolga senz'altro l'interpretazione di chi attribuisca a Descartes l'esistenza di un ordine superiore di impossibilità: cfr. É. BOUTROUX, *Des vérités éternelles…*, tr. fr., pp. 65; 68; 70; É. GILSON, *René Descartes. Discours...*, p. 335; L. BRUNSCHVICG, *Descartes...*, p. 82; J. LAPORTE, *Le rationalisme...*, p. 171; M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre...*, II, pp. 26 ss, p. 294; H. GOUHIER, *La pensée métaphysique...*, pp. 286-287; S. LANDUCCI, *La teodicea…*, pp. 145-150. Si tratta di una lettura peraltro minoritaria, oggi, almeno in Francia, fra chi indebolisce la lista delle contraddizioni assolute, come J. BOUVERESSE, *La théorie du possible…*, pp. 305-309 o, addirittura, nega il principio stesso, come J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première…*, p. 115 e J.-L. MARION, *Sur la théologie…*, p. 301 (per il quale solo l'esistenza di Dio si sottrae all'ambito delle verità create, ma non in quanto necessità logica, bensì quale istanza fondatrice del codice entro cui si formulano tutte le contraddizioni). Come noto, però, l'esegèsi più estrema della teoria cartesiana della creazione delle verità eterne è quella di H. G. FRANKFURT, *Descartes on the creation…*, passim, per cui a Dio sarebbe possibile violare anche verità eterne liberamente stabilite; esegèsi poi respinta da più interpreti, fra cui E. CURLEY, *Descartes on the Creation…*, passim (sulla base di una lettura della teoria cartesiana della creazione delle verità eterne in termini di iterazione delle modalità, cui giunse poi, indipendentemente, anche J. BARNES, *Le Dieu de Descartes...*, passim); S. LANDUCCI, *La teodicea...*, pp. 175 ss.; R. LA CROIX, *Descartes on God's...*, p. 41-43.

Emerge qui, in connessione con la problematica del'analogia, il problema più difficile posto dalle riflessioni svolte sopra: l'identificazione fra infinito e perfetto sembra vincolare il discorso di Descartes all'univocità, per cui Dio e la creatura sono compresi all'interno di un unico concetto obiettivo.

In effetti, dal momento stesso della sua comparsa, in *Meditatio III*, la perfezione, mentre da un lato è riposta sotto l'elgida di una dimensione, quella del lume naturale, mai accordata alle verità della matematica, la cui univocità è dunque scongiurata, dall'altro lato viene ricondotta ad un'altra forma di razionalità che vale non solo per il finito, bensì anche per l'infinito.

In tal senso, la sottrazione della *summa perfectio* dall'univocità matematica non è, di per sé, capace di togliere lo spettro dell'univocità, che sembra riemergere dall'universalità degli assiomi metafisici: sia quelli relativi alla causa efficiente - "Dictat autem profecto lumen naturae *nullam* rem existere, de quâ non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere" [16] -, sia quelli riguardanti la perfezione[17]: "Sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis" (AT VII 165, l. 28).

Anche se svincolata dalla sovrapponibilità alla razionalità matematica, dunque, creata, la razionalità metafisica, non matematica ed increata, fornisce senz'altro un concetto che abbraccia insieme Dio e la creatura: ciò vale per la dimensione della *causa* e per quella della *perfectio*.

Certo, se l'appartenenza della sostanza infinita alla dimensione della *perfectio* accomuna in qualche modo Dio alla creatura, la nozione di ente *sommamente* perfetto ratifica l'irriducibilità dell'infinito al finito. Se, cioè, l'identificazione di Dio al perfetto comporta l'inscrizione di Dio e della creatura all'interno di un medesimo ambito ontico, la definizione di Dio come ente sommamente perfetto, mantiene Dio al di sopra degli enti finiti in quanto possiede la realtà in grado sommo.

Anche così caratterizzato, comunque, il discorso cartesiano sembrerebbe, sì, portare al di fuori di un'univocità, ma nella direzione non dell'equivocità, bensì di qualcosa di simile all'analogia: nell'affermazione di un unico concetto del quale partecipano, ancorché in modo diverso, Dio e gli enti finiti. Si avrebbe quasi la tentazione di attribuirgli, in queste condizioni, l'affermazione di un'unità analogica del concetto di *realitas*, *sive perfectio* o, il che è lo stesso, di ente[18].

Si tratterebbe, in ogni caso, di un'unità analogica assai debole. In effetti, se compresi all'interno dell'unico concetto della *perfectio*, Dio e l'ente finito sembrano potersi differenziare solo in base ad una diversità nel *gradus essendi*: mentre l'ente finito risulta perfetto in un certo grado, Dio è perfetto in modo tale che nulla può essere aggiunto alla sua perfezione. In tal modo, Dio è pensato come la somma delle perfezioni finite portate all'assoluto[19].

D'altro canto, proprio nel senso di un'analogia assai vicina all'univocità avevano condotto, ai tempi di Descartes, gli esiti della riflessione di Suárez, mossa dal tentativo di conciliare l'analogia con la tesi di un unico concetto obiettivo, di ente, che inglobasse sia Dio, sia la creatura[20].

Ora, è quasi nel senso di una convergenza con Suárez che sembrerebbe portare un'esegèsi della riflessione cartesiana su Dio nel senso di una riduzione dell'infinito al perfetto; perché l'individuazione di una dipartita di Descartes da Suárez, guadagnata attraverso l'isolamento di una realtà formale infinita che sfugge alla comprensione nel concetto obiettivo di ente[21] sembrerebbe pensabile solo sull'opposizione dell'infinito al perfetto[22]; mentre, dall'altro lato, riconducendo la distanza fra Dio e l'ente finito al grado intensivo della *perfectio*, Descartes mantiene l'esigenza di un unico concetto, la *perfectio*, appunto, che inglobi in sé il finito e l'infinito.

Il pensiero cartesiano sembrerebbe dunque vincolato ad una forma di univocità: quella, appunto, cui restava infine imbrigliato, nel tentativo di tenere ferma l'analogia alla luce dell'individuazione di un unico concetto obiettivo di ente, la metafisica di Suárez. In realtà, al proposito, una precisazione va fatta subito: siffatta impressione di univocità – che sia corretta o meno - non si introduce nel pensiero cartesiano

---

[16] *Primae Responsiones*, AT VII 108, ll. 18-21. Cfr., inoltre, *Secundae Responsiones*: "*Nulla* res existit de quâ non possit quaeri quaenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest" (AT VII 164, l. 28 – 165, l. 1); *Quartae Responsiones*: "Quomodo enim ii qui Deum nondum norunt, in causam aliarum rerum efficientem inquirerent, ut hoc pacto ad Dei cognitionem devenirent, nisi putarent *cujusque* rei causam efficientem posse inquiri?" (AT VII 244, ll. 21-25). Il corsivo è sempre mio.

[17] Cfr., rispettivamente, *Primae Responsiones*, AT VII 108, ll. 18-21; *Secundae Responsiones*, AT VII 164, l. 28 – 165, l. 1; *Quartae Responsiones*, AT VII 244, ll. 21-25. Il corsivo è sempre mio.

[18] *Secundae Responsiones*: "...realitatis, sive entitatis" (AT VII 165, l. 28).

[19] Donde l'accusa di univocità mossa a Descartes da J. MARITAIN, *Le songe...*, p. 230, con richiamo a T.-L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie…*: "La similitude analogique telle que la considère le philosophe ne coïncide pas avec celle qu'étudie la plupart deu temps le naturaliste: ce n'est pas la participation inégale à un même perfection générique ou spécifique" (p. 21).

[20] Su tutto ciò cfr., naturalmente, J.-L. MARION, *Sur la théologie…*, pp. 96 ss.

[21] Secondo la tesi di J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche…*, p. 137. Ma già J. MARITAIN, *Le songe…*, pp. 239 ss. aveva pensato che fosse attraverso l'attributo dell'infinito che Descartes avesse tentato una via d'uscita dall'univocità.

[22] Come emergerà poi con nettezza nell'opera successiva di J.-L. MARION, *Sur le prisme…*, pp. 276 ss. (ma, su ciò, cfr., *supra*, Parte I).

attraverso l'accettazione di una dottrina dell'analogia. Ammesso, infatti, che il pensiero di Descartes si mantenga sul fondo della medesima univocità verso cui inclinava Suárez, ciò, lungi dall'accadere per effetto dell'accettazione di una dottrina dell'analogia, avverrebbe piuttosto sulla base di un suo ribaltamento. È siffatto ribaltamento che vorrei cercare ora di delineare, per poi misurare se, sulla sua base, il pensiero cartesiano si mantenga effettivamente nell'orizzonte dell'univocità.

I fondamenti teorici del ribaltamento, operato da Descartes, della posizione suáreziana sono disegnati in *Meditatio III*, nella tesi per cui l'idea dell'imperfetto deriva dall'idea del più perfetto: "Quâ enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid me deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?"[23].

Nel 1649, nella lettera del 23 aprile a Clerselier, Descartes ripeterà il medesimo concetto, precisando anzi le modalità con cui l'idea del finito è ricavata da quella di Dio. Il verbo utilizzato da Descartes è *retrancher*: "Afin que je puisse concevoir un estre *fini*, il faut que je retranche quelque chose de cette notion generale de l'estre, laquelle par consequent doit preceder"[24].

Quell'espressione, *notion generale*, potrebbe essere ingannevole, di per sé: intesa alla lettera, in effetti, sembrerebbe rimandare ad una nozione generica di ente, che preceda la sua articolazione in finito ed infinito; che è poi la nozione che si dà nell'analogia di attribuzione *duorum ad tertium*.

In realtà, nello stesso luogo Descartes chiarisce come una tale nozione non si dia affatto. Allorché penso l'ente in quanto tale, osserva Descartes con Clerselier, è l'ente infinito che io penso:

De cela seul que je conçois l'*être* ou *ce qui est* sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être *infini* que je conçois[25].

In tal modo, Descartes viene ad affermare: 1) Che la nozione di ente infinito precede quella di ente finito; 2) Che la nozione di ente infinito non è preceduta da una nozione di ente in generale.

Così intesa, senza ulteriori specificazioni, la sua posizione sembra, in effetti, andare a coincidere con una dottrina dell'analogia *unius ad alterum*, così come essa era stata pensata da Suárez. Che l'ente si dicesse prima di Dio che della creatura, era quanto Suárez aveva asserito alla lettera nella sezione terza della *Disputatio* XXVIII:

Hanc attributionem non posse esse Dei ad creaturam, sed e converso creatura a Deo, quia non pendet Deus a creatura, sed creatura a Deo; neque ens dicitur principalius de creatura quam de Deo, sed e converso[26].

L'*attributio* di cui qui è questione è, come accennavo, l'analogia *unius ad alterum*, in cui si nega che un concetto generale di essere preceda Dio e la creatura: "Imprimis certum est, hanc attributionem non est plurium ad unum, id est, Dei et creaturae ad unum tertium…Quia nihil potest excogitari prius Deo et creatura, ut per ordinem ad illud tam Deus, quam creatura, entia nominentur. Est ergo attributio unius ad alterum"[27].

La nozione di ente risulta, così, una nozione intrinsecamente graduale: non si dà concetto di ente che non sia o infinito o finito. Dio, esattamente come l'ente finito, è dunque senz'altro qualificabile come ente, ma non in quanto inglobato in un concetto generale, bensì perché, dell'ente stesso, costituisce il significato primo. Dio non è un analogato secondario, che rientri, assieme all'ente finito, sotto un terzo concetto, l'ente, in cui consiste l'analogato principale. Dio è l'analogato principale al quale si riferisce l'analogato secondario, senza che si dia affatto una nozione generale di ente che inglobi infinito e finito precedendoli.

Suárez, però, aveva subito specificato come dovesse esser intesa la priorità di Dio rispetto all'ente finito:

Est prae oculis habendum, quod D. Thom. Supra notavit, tam hoc nomen, quam caetera, quae de Deo et creaturis proprie dicuntur, licet quoad nos prius significaverint creaturas, seu ad illas significandas imposita fuerint, quoad rem significatam primo ac principalius Dei convenire[28].

Non dunque, in assoluto, ma solo sul piano della *res significata*, non anche su quello del *modus significandi*, la nozione di ente conviene principalmente a Dio rispetto alla creatura. Il che, poi, era quel che aveva sostenuto anche Tommaso per i nomi affermativi di Dio:

Quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis: quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus[29].

---

[23] *Meditatio III* (AT VII 45, l. 30 – 46, l. 4).
[24] *Descartes à Clerselier*, 23 avril 1649, AT V 356, ll. 12-14
[25] AT VII 356, ll. 9-11.
[26] F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXVIII, sect. 3, n. 12 (XXVI, p. 17 col. 1).
[27] *Ibid.* (pp. 16 col. 2-17 col. 1).
[28] *Ibid.* (p. 17 col. 1).

Ora, se la ricostruzione, da me sopra svolta, della tesi dell'idea chiara e distinta di Dio è corretta (se è corretto, cioè, che tale idea, secondo Descartes, non include imperfezione alcuna, neppure nel suo *modus intelligendi*), si deve concludere che, per Descartes, non è solo sul piano della *res intellecta*, ma anche sul piano del *modus intelligendi* che l'idea dell'infinito precede l'idea del finito. Come l'idea dell'infinito, ancorché non comprensiva, non include imperfezione alcuna, neppure nel suo *modus intelligendi*, così essa precede l'idea del finito senza restrizione: non solo sul piano della *res intellecta*, ma neppure su quello del *modus intelligendi*.

Così, Descartes, più che abbandonare la teoria di un'analogia di proporzione fra l'infinito ed il finito ne ribalta i termini. È questo ribaltamento che lo tiene, a un tempo, lontano da una dottrina dell'analogia ma, al tempo stesso, gli permette condividerne il presupposto che solo consente di pensare la genesi dell'idea del finito a partire da quella dell'infinito: l'asserzione di una dimensione comune di *perfectio* (intesa non come concetto generale) in cui rientrino prima Dio e poi la creatura. Una tale asserzione, tuttavia, non è per nulla affatto vincolata all'univocità che comprometteva, invece, l'analogia suáreziana *unius ad alterum*, e cercherò ora di mostrare il perché.

L'insufficienza delle procedure *a posteriori*, per giungere ad un idea dell'infinito a partire dal finito, si spiega non con un'equivocità dell'infinito rispetto al finito, ma in base al principio che Descartes ha esposto con chiarezza all'Hyperaspistes: "Non autem potest id quod non est, nos adducere in cognitione eius quod est" (AT III 427, ll. 6-7)..

Se, infatti, è corretto quanto ho sostenuto sopra, e cioè che l'*id quod non est* di cui qui è questione è la negazione che definisce la limitazione (n^2), il principio suddetto paralizza la validità dei procedimenti di negazione e, ad un tempo, la validità di quelli di ampliamento. In effetti, che si proceda per negazione dal finito, o che si proceda per ampliamento del finito, il punto di partenza è sempre una negazione, quella che appunto struttura il finito per definizione.

Tale principio, però, lungi dal ricacciare l'opposizione fra Dio e la creatura al di fuori della dimensione della *perfectio*, la mantiene all'interno di questo stesso ambito, attraverso una differenziazione che nasce lì dentro, per effetto del nulla che affligge la perfezione. In questo senso Descartes oppone, subito di seguito, la necessità di conoscere la negazione a partire dalla positività della *res*: "Sed contra ex rei cognitione percipi debet eius negatio" (AT III 427, ll. 7-8).

Si chiarisce così come Descartes possa dichiarare la possibilità di ricavare l'idea del finito da quella dell'infinito - e, con ciò, tenere ferma l'appartenenza comune alla dimensione della *perfectio* – senza dover sostenere l'inverso. Dall' insufficienza – già rilevata, e su cui dovrò subito ritornare - delle procedure di ampliamento del finito per la costituzione dell'idea dell'infinito si inferisce senz'altro come l'idea dell'infinito, lungi dall'essere ricavata dal finito, gli sia presupposta, secondo l'insegnamento di *Meditatio III*. Dal fatto, però, che non sia possibile ricavare il concetto dell'infinito per ampliamento dal finito, non è inferibile la negazione di un concetto comune a Dio ed alla creatura. Siffatta negazione è, invece, la logica conseguenza del principio che Descartes esprimerà poi all'Hyperaspistes, e cioè che a partire dal non essere – *defectus* che affetta il finito – non è conoscibile l'essere; un principio che mantiene l'opposizione fra Dio e la creatura all'interno di un unico concetto, quello di *perfectio*.

Naturalmente, la presenza del nulla che struttura la creatura può garantire la differenziazione di Dio dal mondo solo ad un patto: e cioè che l'idea di Dio non sia affetta in alcun modo dal nulla. Ché è ciò cui conduce la tesi cartesiana dell'idea chiara e distinta di Dio.

In questo modo, il riconoscimento di un'idea chiara e distinta di Dio da un lato e, dall'altro lato, della costitutiva afflizione della creatura ad opera del nulla, tiene ferma, nonostante l'appartenenza ad un medesimo concetto obiettivo, quello della *perfectio*, la distanza di Dio dal finito: *Nullum plane exemplum habet* (AT VII 137, ll. 17-18).

Emerge così il residuo che continua a rendere il pensiero cartesiano di Dio un pensiero della trascendenza nonostante la sua apparente apertura all'univocità. A fronte della differenzazione, meramente di grado, all'interno di una denominazione comune a Dio ed alla creatura (*perfectio*) che avvicina il pensiero cartesiano ad una forma di univocismo, la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio, che consente di rappresentare la pienezza della perfezione divina, escludendo da essa il nulla, rende possibile pensare siffatta differenza di grado come una differenza non meramente quantitativa e, con ciò, inquadrare il pensiero di Descartes in un orizzonte che si sottrae non solo ad ogni ricaduta univocista, ma va ben oltre lo stesso pensiero analogico.

La chiave di volta della filosofia cartesiana sta, ancora, una volta, nella tesi dell'idea chiara e distinta di Dio che, rendendo possibile un pensiero integrale della perfezione divina, fonda la possibilità di pensare la differenza nel grado di perfezione fra Dio e la creatura nei termini di una distanza che nessuna dottrina dell'analogia avrebbe potuto garantire, sotto l'assunzione, come si è visto largamente condivisa, che ogni nome divino è soggetto a *defectus*, quanto a *modus intelligendi*, esattamente come il finito, da cui ogni discorso

---

[29] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 6, c. (p. 66 col. 1). J.-L. MARION, *Sur la théologie…*, p. 100 rileva peraltro come, nella prospettiva suáreziana, una tale tesi assuma però un significato eversivo rispetto a Tommaso: sono qui gettate da Suárez le basi per per attribuire alla creatura la denominazione di *ens ut sic* indipendentemente dalla dipendenza causale da Dio; ciò che, però, solo il seguito della sezione suáreziana afferma alla lettera.

umano su Dio prende le mosse per definizione. Pensando l'idea di Dio in modo sommamente chiaro e distinto, e cioè escludendo da essa ogni negazione possibile, Descartes può legittimare quell'opposizione fra Dio ed il mondo che la dottrina dell'analogia non poteva pensare che sul solo piano della *res intellecta*, ma non anche su quello del *modus intelligendi*: l'opposizione fra la pienezza dell'essere ed il nulla.

Mersenne obietterà che l'*ego* ha in sé il fondamento sufficiente per formare l'idea dell'infinito a partire dal finito: anche se l'ente infinito non esistesse o non se ne conoscesse l'esistenza, la sua idea sarebbe ricavabile dal finito nello stesso modo in cui l'idea di un numero infinito è formata da un numero finito, vale a dire per ampliamento[30]. Descartes concede parte dell'obiezione: "Cùm dicits *in nobis ipsis sufficiens reperto fundamentum ad ideam Dei efformandam*, nihil a me diversum affertis. Ipse enim expresse dixi, ad finem tertiae Meditationis, *hanc ideam mihi esse innatam*, sive non aliunde quàm a meipso advenire[31]". L'idea di Dio (ossia l'idea di un ente che contiene la totalità delle perfezioni in grado massimo) è innata, dunque, non nel senso che sia sempre disponibile alla mente; ma nel senso che l'*ego* ha la facoltà di produrla.

Tale facoltà, però, non potrebbe mai esercitarsi con tale esito nel caso che esistesse solo il finito: la riconduzione dell'ideogenesi dell'infinito ad un processo di ampliamento è senz'altro respinta, qui, da Descartes. È vero che l'idea dell'infinito può essere formata senza sapere che Dio esista, ma non anche senza che effettivamente egli esista: "Concedo etiam ipsam posse formari, licet ens summum existere nesciremus, sed non si revera non existeret"[32].

Da Dio soltanto, dunque, e non dal finito, può muovere, con successo, la facoltà, che l'*ego* ha, in sé, di formare l'idea dell'infinito.

Così, Descartes non concede neppure quanto l'obiettore aveva sostenuto, e cioè la possibilità di omologare la formazione dell'idea di Dio a procedure di ampliamento, quali sono, ad esempio, quelle con cui l'idea di un numero infinito è formata a partire da un numero finito. A tal scopo, appunto, è dedicato il pezzo sull'*immensitas, simplicitas, unitas* su cui occorre ora tornare.

Dice Descartes, dunque, che l'idea di un singolo attributo di Dio, ad esempio l'intelletto, non differisce da quella del nostro intelletto se non come quella di un numero finito differisce da quella un numero infinito:

> Fateor enim ultro & libenter ideam quam habemus, exempli gratiâ, intellectûs divini, non differre ab illâ quam habemus nostri intellectus, nisi tantùm ut idea numeri infiniti differt ab ideâ quaternarii aut binarii[33].

Ciò che vale per l'intelletto vale, precisa Descartes per ogni attributo di Dio: "Atque idem esse de singulis Dei attributis, quorum aliquod in nobis vestigium agnoscimus" (AT VII 137, ll. 13-14).

De singulis attributis: la possibilità di giungere a Dio attraverso procedure di ampliamento del finito vale, dunque, per quel che concerne i singoli attributi di Dio; si tratta, però, di un approccio infine inadeguato, come il seguito del testo chiarisce. Tutto questo passaggio delle *Primae Responsiones* ruota attorno alla delineazione di ciò in cui siffatta inadeguatezza consiste.

Descartes contrappone, come si è già visto, ai singoli attributi di Dio, l'idea dell'immensità, unità, semplicità che tutti li comprende e che non ha alcun esempio nel creato:

> Sed præterea in Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quæ nullum plane exemplum habet[34].

Così, mentre l'idea dei singoli attributi è esemplificabile nel finito, tanto da poter essere ricavata per ampliamento, esattamente come un numero infinito è ricavato per ampliamento a partire da un numero finito, l'idea di un'unità che abbraccia tutti gli attributi non è in alcun modo esemplificabile.

Tutto il problema, però, sta nella determinazione dei termini esatti in cui siffatta contrapposizione si dà: in che senso l'idea del singolo attributo è ricavabile dal finito? Il seguito del testo è decisivo, nel modo in cui chiarifica, protraendola, la contrapposizione sopra costruita:

> Sed est, ut ante dixi, tanquam nota artificis operi suo impressa, ratione cujus agnoscimus nihil eorum quæ particulatim, ut in nobis ea percipimus, ita etiam in Deo propter defectum intellectus nostri consideramus, univoce illi et nobis convenire[35].

---

[30] *Secundae Objectiones*: "At verò in nobis ipsis sufficiens reperimus fundamentum, cui solùm innixi prædictam ideam formare possumus, licet ens summum non existeret, aut illud existere nesciremus, & nequidem de eo existente cogitaremus. Nunquid enim video me cogitantem gradum aliquem habere perfectionis? Igitur & aliquos præter me habere similem gradum, unde fundamentum habeo cujuslibet numeri cogitandi, atque adeo gradum perfectionis alteri & alteri gradui superextruendum usque in infinitum" (AT VII 123, ll. 10-19).

[31] *Secundae Responsiones* (AT VII 133, ll. 17-21).

[32] *Secundae Responsiones* (AT VII 133, ll. 22-23).

[33] *Secundae Responsiones* (AT VII 137, ll. 9-13).

[34] *Secundae Responsiones* (AT VII 117, ll. 15-18).

[35] *Secundae Responsiones* (AT VII 137, ll. 18-22).

Propter defectum intellectus: l'inadeguatezza della percezione con cui l'*ego* frammenta l'unità divina in una molteplicità di attributi viene, qui, ulteriormente specificata, in termini di *defectus* dell'intelletto finito.

Si tratta, naturalmente, di un'inadeguatezza superabile: se così non fosse, non si avrebbe una percezione dell'unità divina indipendente da siffatta pluralità; dunque, alla luce di quanto sopra, non si avrebbe un'idea di Dio non ricavabile per ampliamento; si tratta, nondimeno, di un'inadeguatezza effettiva, che Descartes non esita a ricondurre ad un *defectus* dell'intelletto umano.

In questo modo, la caratterizzazione della conoscenza dei singoli attributi, che qui va a contrapporsi, testualmente, all'immensità, rinvia indirettamente ad un'ulteriore opposizione polare: quella con l'idea dell'ente sommamente perfetto di *Meditatio III*; un'idea che esclude ogni *defectus*[36].

In contrapposizione, dunque, all'idea dell'unità divina che è priva di ogni *defectus*, l'idea dei singoli attributi è connessa al *defectus* della conoscenza umana e, quindi, a negazioni all'interno del suo contenuto[37]. Proprio siffatta presenza, allora fa capire come l'infinità dei singoli attributi, ricavata per ampliamento dal finito, sia un'infinità non assoluta, ma afflitta dal negativo.

Ora, l'unico modo che spieghi come l'infinità dei singoli attributi venga contaminata dalla negazione è pensare che ogni singolo attributo, proprio in forza della distinzione reciproca, sia carente delle note che competono agli altri attributi. In questo modo, l'idea dei singoli attributi comporta, sì, un'eccellenza nel grado, ma solo generico, non assoluto. L'amplificazione all'infinito nel singolo attributo non è interdetta da Descartes in quanto l'eccellenza nel grado non è capace di differenziare Dio dal finito, ma in quanto non si tratta di un eccellenza assoluta, in quanto è tale da includere sempre un qualche *defectus* al suo interno.

Questo dato aiuta a cogliere meglio il senso dell'opposizione, istituita qui da Descartes, fra l'unità divina e i singoli attributi. Sostenere che l'idea dell'*unitas* non è ricavabile, a differenza dei singoli attributi, per ampliamento del finito non significa affatto escludere che essa consista in un'eccellenza nel grado di perfezione (dunque, che sia qualificabile in termini di *perfectio*); significa solo escludere che essa consista in un'eccellenza *in suo genere* nel grado di perfezione. L'*unitas divina*, in cui gli attributi si raccolgono, non si contrappone all'eccellenza nel grado, ma all'eccellenza nel grado afflitta da *defectus* in quanto relativa ad un'infinità, ossia ad una somma perfezione, che è solo generica.

In questo modo, l'*unitas* divina può continuare ad essere pensata in termini di somma perfezione nel grado e, insieme, impensabile a partire dal finito: perché la somma perfezione nel grado che la definisce non è la somma perfezione nel grado generico, qual è invece quella dei singoli attributi.

È così possibile continuare a tenere ferma l'opposizione dell'*immensitas* ai singoli attributi, esemplificata dall'infinità nel grado generico, e, al tempo stesso, continuare a pensare, in conformità al brano delle *Quartae Responsiones* da cui avevo preso le mosse all'inizio del capitolo, anche l'*immensitas* secondo un'infinità nel *grado*; non generica, ma assoluta.

---

[36] Cfr., *supra*, Parte I, c. 2.

[37] Con l'Hyperaspistes, Descartes connette l'idea di *privatio facultatis* (certo equipollente a quella di *defectus intellectus*) con la nozione di conoscenza confusa: "Facile intelligitur realem esse mentis facultatem, per quas duas res, unam absque alia, complete percipit; atque ejusdem facultatis privationem, ob quam duas istas res, confuse tantum, instar unius, apprehendit" (*Descartes à l'Hyperaspistes*, septembre 1641, AT III 434, ll. 25-29). Dunque, posta l'ulteriore l'equipollenza, che si è veduta, fra conoscenza confusa e conoscenza carica di negazioni, è legittimo operare la transizione fra la nozione di *defectus intellectus* e l'idea di percezione che include *defectus* all'interno del suo contenuto.

BIBLIOGRAFIA

La seguente bibliografia si intende riferita solo ai testi citati.

Per quanto attiene alle fonti primarie, si noterà che non si sono utilizzate sempre prime edizioni; ciò, o perché non le si è avute a disposizione, o perché, nel caso di testi consultati in differenti stadi della presente ricerca, ha prevalso la necessità, imposta da motivi di uniformità nelle citazioni, di rinviare ad un'unica edizione (in genere l'ultima da me consultata, in ordine cronologico).

Quanto alle fonti secondarie, mi si permetta, per gli strumenti bibliografici, di rinviare solo a quelli cartesiani: Gregor SEBBA, *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature*, 1800-1960, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964; Jean-Robert ARMOGATHE/ Vincent CARRAUD, *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, con la collaborazione di Massimiliano Savini e Michaël Devaux, Lecce, Conte, 2003.

Le due principali banche dati che hanno consentito l'aggiornamento del lavoro di Sebba sono: Vere CHAPPELL-Willis DONEY, *Twenty-Five Years of Descartes Scholarship*, 1960-1984, New York and London, Garland Publishing, 1987; *Bulletin cartésien*, a cura dell'EQUIPE DESCARTES, pubblicato annualmente, a partire dal 1970, prima su "Archives de Philosophie", ora su *www.cartesius.net* (sito web del "Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento", Università degli Studi di Lecce).

Per le ricerche lessicali, oltre ai lavori richiamati in bibliografia, ho utilizzato a più riprese, sempre tacitamente, il CD-ROM delle *Oeuvres complètes* de Descartes, a cura di André GOMBAY (con la collaborazione di Calvin Normore, Randal Keen, Rod Watkins), InteLex™ (Past Masters), 2000.

FONTI PRIMARIE

ABRA DE RACONIS, Charles-François (d')

? ? *Metaphysica seu prima ac suprema scientia...*, Parisiis, Sumptibus Dionysii de La Noüe, 1624

? ? *Totius philosophiae hoc est Logicae, Moralis, Physicae, et metaphysicae brevis, & accurata, facilque, & clara methodo disposita tractatio…*, Parisiis, Apud Nicolaum La Vigne, 2 voll., 1631

AILLIACO, Petrus (de)

? ? *Quaestiones super libros sententiarum*, Strassburg, 1490 (Rist. anast.: Frankfurt Main, Minerva, 1968)

ALARCON, Diego

? ? *Prima Pars Theologiae Scholasticae*, Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardoni, 1633

ALBERTINI, Franciscus

? ? *Corollaria seu quaestiones theologicae, praecipue in primam, et tertiam partem sancti Thomae, quae deducuntur ex principiis Philosophicis complexis*, Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon, 2 voll., 1629

ALBIZ, Martinus (de)

? ? *De altissima scientia, inscrutabili voluntate, ininvestigabili praedestinatione, ac ineffabili Trinitate Dei Opt. Max. Tractatus Quatuor in Primam Partem S. Thomae*, Compluti, Apud Antonium Duplastre, 1632

ALSTED, Johannes Henricus

? ? *Methodus Sacrosanctae Theologiae Octo Libris Tradita*, Hanoviae, Apud Conradum Eifridum, 1623

? ? *Theologia Naturali Exhibens Augustissimam Naturam Scholam; In qua Creaturae Dei communi sermone ad omnes pariter docendos utuntur*, Hanoviae, Sumptibus Conradi Eyfridii, 1623

? ? *Metaphysica, Tribus Libris Tractata...*, Herbornae Nassoviorum, typis G. Corvini, 1631

ANDALA, Ruardus

? ? *Exercitationes Academicae in Philosophiam Primam et Naturalem; in Quibus Philosophia Renati Des-Cartes Clare & perspicue explicatur, valde confirmatur, nec non solide vindicatur*, Franequerae, Ex Officina Wibii Bleck, 1798

? ? *Syntagma Theologico Physico-Metaphysicum, Complectens Compendium Theologiae Naturalis; Paraphrasin in Principia Philosophiae Renati Des-Cartes; ut & Dissertationum Philosophicarum Heptada*, Franequerae, Apud Wibium Bleck, 1711

? ? *Cartesius verus Spinozismi Eversor et Physicae Experimentalis Architectus*, Franequerae, Apud Wibium Bleck, 1719

ANDLO, Petrus (ab)

? ? *Specimen Confutationis quam Samuel Maresius edidit de abusu Philosophiae Cartesianae*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Arnoldi Doude, 1670

AQUILA, Petrus (de), dictus SCOTELLUS

? ? *Super quatuor Libros Magistri Sententiarum*, Venetiis, per Simonem de Luere in contrata Sancti Cassiani, 1501

ARGENTINA, Thomas (ab)

? ? *Commentaria in IIII Libros Sententiarum*, Genevae, Apud Antonium Orerium, 1585

ARIMINIENSIS, Gregorius
? ? *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 7 voll., 1981-1987

ARNAULD, Antoine
? ? *Oeuvres*, Paris, chez Sigismond D'Arnay & Compagnie, 42 voll., 1775-1781

ARRIAGA, Rodericus (de)
? ? *Cursus Philosophicus*, Antverpiae, Ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632
? ? *Disputationes Theologicae in Primam Partem D. Thomae Tomi Duo. Tomus Primus continet tractatum de Deu Uno et Trino*, Antverpiae, Ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1643

ARRUBAL, Petrus (de)
? ? *Commentariorum ac Disputationum in primam partem Divi Thomae- Tomus Primus,* Apud Thomam Iuntam Typographum Regium, 1619

AUREOLUS VERBERIUS, Petrus
? ? *Commentariorum in Primum Librum Sententiarum*, Roma, Ex Typographia Vaticana, 1596
? ? *Scriptum Super Primum Sententiarum*, edited by E. M. Buytaert, St. Bonaventure (N. Y.)/ The Franciscan Institute, Louvain/ E. Nauwelaerts, Paderborn/ F.Schöning, 2 voll., 1952-1956

BACHONUS, Joan
? ? *Super quatuor Sententiarum Libros Opus*, Venetiis, Typ. Scotus, 1526,

BAÑES, Dominicus
? ? *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae, In Duos Tomos divisa*, Venetiis, Apud Petrum Mariam Bertanum, 2 voll., 1602

BASSOLIS, Johannes (de)
? ? *In Quatuor Sententiarum Libros*, Parisiis, F. Regnault et I. Frellon, 1516

BAYLE, Pierre
? ? *Dictionnaire historique et critique, par Mr. Pierre Bayle, Cinquieme Edition, revue, corrigée, et augmentée...*, Amsterdam, Leide, La Haye, Utrecht, 4 voll., 1740 (Rist. anast.: Genève, Slatkine Reprints, 1995)

BECANO , Martinus
? ? *Summa Theologiae Scolasticae de Deo, Attributisque Divinis, Sanctissima Trinitate, Angelis & Daemonibus, Operibus sex dierum, ac statu innocentiae, Pars Prima,* Lugduni, Sumptibus Antonii Pillehotte, 1620

BIEL, Gabriel
? ? *Collectorium circa quattuor libros sententiarum. Prologus et liber primus*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973

BILLUART, Carolus Renatus
? ? *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata, sive Cursus theologiae juxtà mentem & , in quantum licuit, juxtà ordinem & litteram D. Thomae in sua Summa, infertis pro se nata Digressionibus in Historiam Ecclesiasticam*, Leodii, Apud Everardum Kints, 20 voll., 1747-1759

BONONIA, Michaelis (de)
? ? *Quaestiones Disputate in quattuor Libros Sententiarum*, Mediolani, Typis Leonardi Vegii, 1510

BOVYN, Gabriel
? ? *Philosophia Scoti a prolixitate et subtilitas ejus ab obscuritate libera et vindicata: seu opus philosophicum studentibus sci attemperatum, ut in illo habeant ad manus philosophiae Scoti integritatem, & profunditatem planam*, Paris, Apud Edmundum Couterot, 4 voll., 1681
? ? *Theologia Quadripartita Scoti*, Parisiis, Apud Edmundum Couterot, 2 voll., 1683

BURGERSDISCUS, Franconus
? ? *Institutionum Metaphysicarum Libri Duo*, Lugduni Batavorum, Apud Hieronimum de Vogel, 1640

? ? *Institutionum Logicarum Libri Duo*, Amstelodami, Apud Aegidium Valckenier et Casparum Commelinum, 1660

BURLIFER, Etienne
? ? *Formalitates cum argomentationibus ad eas*, Mediolani, 1496 (s. n.)

BURMAN, Franciscus
? ? *Synopsis Theologiae, Et speciatim Oeconomiae Foederum Dei, Ab initio saeculorum usque ad consummationem eorum*, Genevae, Apud Ioannis Picteti, 2 voll., 1678

BUSTI, Georgius
? ? *Quaestiones, tum Philosophicae, tum Theologicae Georgij Busti Vercellensis, sacrae Theologiae Doctoris celeberrimi, ordinis praedicatorum...*, Venetiis, Apud Haeredes Melchioris Sessae, 1574

CANTUARIENSIS, Anselmus
? ? *Opera Omnia*, Edinburgi, Apud Thomam Nelson et Filios, 6 voll., 1946-1961

CANUS, Melchior
? ? *De locis Theologicis Libri duodecim*, Salamanticae, Excudebat Mathias Gastius, 1553

CAPREOLUS, Johannes
? ? *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, cura et studio C. Paban et T. Pègues, Turonibus, Sumptibus Alfred Cattier, 7 voll., 1900-1908

CARAMUEL LOBKOVITZ, Juan
? ? *Theologia Regularis, Videlicet in Sanctorum Benedicti, Basilii, Augustini & Francisci Regula Commentarii Historici, Scholastici, Morales, Iudiciales, Politici*, Lugduni, Sumptibus Laurentii Anisson, 2 voll., 1655
? ? *Animadversiones in Meditationes cartesianas, quibus demonstratur darissime nihil demonstrari a Cartesio*, in D. Pastine (a cura di), *Caramuel contro Descartes: Obiezioni inedite alle* Meditazioni, "Rivista critica di storia della filosofia" XXVII (1972), n. 2, pp. 177-221 (189-221)

CASTANAEUS, Henricus Ludovicus
? ? *Celebriorum distinctionum tum philosophicarum tum theologicarum Synopsis...cum Samuelis Maresii Notis perpetuis, quibus singularum Distinctionum Usus vel Abusus in rebus Theologicis, breviter ostenditur*, Groningae Frisiorum, Typis Johannis Cöllenii, 1658

CHERBURY, Eward Lord Herbert (of)
? ? *De Veritate, Prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili, & a falso. Cui Operi additi sunt Duo alii tractatus: Primus, De Causis Errorum, Alter, de Religione Laici…*, Londini, 1645 (Rist. anast.: Stuttgart-Bad Cannstatt, Friederich Fromann Verlag, 1966)

CLARKIUS, Samuel
? ? *Demonstratio existentiae et attributorum Dei adversus Hobbesium, et Spinosam...*, Altdorfi Noricorum, apud Jodocum Guilelmum Kohlesium, 1713

CLAUBERG, Johannes
? ? *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, Ex Typographia P. & I. Blaev,, 1691 (Rist. anast.: Hildesheim, Olms, 2 voll., 1968)

COLLEGIUM CONIMBRICENSIS
? ? *Commentaria in Octo Libros Physicorum Stagiritis*, Coloniae, Sumptibus Lazari Zetzneri, 1609
? ? *Commentaria in universam dialecticam Aristotelis Stagiritae. Prima Pars*, Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon, 1607

COLLEGIUM SALMANTICENSIS
? ? *Cursus Theologicus Summam Theologicam Angelici Doctoris D. Thomae complectens. Tomus Primus in Primam Partem...*, Venetiis, Petrus Brigonci, 1677

CONCEPTIONE, Blasius (a)

? ? *Metaphysica in Tres Libros divisa. In quibus metapysicales, quae ad integritatem Philosophici Carmelit. Excalceatorum Complutens. Cursus desiderabantur Quaestiones disputantur. Iuxta eximiam Angelici Doctoris D. Thomae, & scholae eius doctrinam*, Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Dionysii Thierry, 1640

CUMEL, Franciscus
? ? *In Primam D. Thomae Partem Commentaria...*, Venetiis, Apud Floravantem Pratum, 1597

DE RAEI, Johannes
? ? *Clavis Philosophiae Naturalis, seu Introductio ad Naturae Contemplationem Aristotelico Cartesiana*, Lugduni Batavorum, Ex officinâ Johannis & Danielis Elsevier, 1654
? ? *Clavis Philosophiae naturalis Aristotelico-Cartesiana. Editio secunda, Aucta Opusculis Philosophicis Varii Argumenti, Quibus errores scholarum passim deteguntur, ac veritas Philosophiae quam Cartesianam vocant, confirmatur*, Amstelodam, Apud Danielem Elzevirum, 1677

DER-KENNIS, Ignatius
? ? *De Deo Uno, trino, Creatore*, Bruxellis, Typis Francisci Foppens, 1655

DESMARETS, Samuel
? ? *Systema Theologicum: Editio novissima, ad septimam & ultimam ab Authore recognita, praecedentibus omnibus auctior & accuratior*, Groningae, Apud Aemilium Spinneker, 1673
? ? *De Abusu Philosophiae Cartesianae, Surrepente & vitando in rebus Theologicis & fidei, Dissertatio Theologica*, Groningae, Apud Tierck Everts, 1670

DOCTOR SERAPHICUS S. BONAVENTURA
? ? *Opera Omnia…Edita Studio et Cura PP. Collegii a S. Bonaventura...*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 10 voll., 1882-1902

DU BOIS, Jacobus
? ? *Veritas et Authoritas Sacra in Naturalibus & Astronomicis asserta & vindicata. Contra Christophori Wittich…Dissertationes Duas de S. Scripturae in Philosophicis abusu...*ecc., Ultrajecti, Ex officina Johannis à Waesberge, 1655

DU HAMEL, Jean-Baptiste
? ? *Theologia Speculatrix et practica juxta SS. patrum Dogmata pertractata et ad usum Scholae accomodata*, Parisiis, Apud Stephanum Michallet, 1690-1691

DUNS SCOTUS, Johannes
? ? *Opera Omnia…Studio et cura Commissionis Scitisticae ad fidem codicum edita praeside P. Carolo Balic…*, Civitas Vaticana, Typis Polygottis Vaticanis, 1950 ss.
? ? *Opera Omnia*, Lugduni, Sumptibus Laurentii Durand, 1639 (Rist. anast.: Hildesheim, G. Olms, 1968-1969)

DUPASQUIER, Sébastien
? ? *Summa philosophiae Scholasticae et Scotisticae studentibus franciscanis in quatuor partes scripta & digesta breviter & dare*, Lugduni, Sumptibus Antonii Briasson, 4 voll., 1692

DUPLEIX, Scipion
? ? *La logique ou art de discourir et raisonner*, Paris, Fayard, 1984 [testo condotto sull'ultima edizione rivista dall'autore, 1607]
? ? *La Physique ou Science des choses naturelles*, Paris, Fayard, 1990 [testo condotto sull'edizione edita a Rouen, Chez Louys du Mesnil, 1640; Prima edizione, Paris, 1603]
? ? *La Métaphysique ou Science surnaturelle*, Paris, Fayard, 1992 [testo condotto sull'edizione edita Rouen, Chez Louys du Mesnil, 1640; Prima edizione, Paris, 1610]

DURAND, Bartholomaeus

? ? *Clypeus Scoticae Theologiae Contra novos ejus Impugnatores in quinque tomos distributus. Tomus primus Continens Tractatus de Deo Uno & Trino*, Venetiis, Apud Paulum Balleonium, 1709

ELLERUS, Arnoldus
? ? *Disputatio Theologica de Notita Dei Naturali, In qua ostenditur Benè ex idea Dei, menti humanae innatâ, demonstrari ipsius existentiam: Quam…Sub Praesidio…Samuelis Maresii…Publico Eruditorum Ezamini subijcit Arnoldus Elleri*, Groningae, Excudebat Iacobus Sipkes, 1660 (s. p.)

FASOLUS, Hyeronyimus
? ? *In Primam partem Summae S. Thomae Commentaria, Indice Triplici Locupletata*, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost Haeredis Roville, 3 voll., 1623-1636

FONSECA, Pedro
? ? *Commentariorum In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, 3 voll., 1599
? ? *Institutionum Dialecticarum Libri Octo*...ecc., Lugduni, Sumptibus Antonii Chard, 1625

FRANCO, Michaelis
? ? *Universae Philosophiae Disputationes in realem rationalem, divinam, naturalem, atque moralem divisae. In quibus Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis doctrina explicatur; nec non ab Adversariorum defenditur*, Neapolis, C. Cavalli, 1650

FRASSEN, Claudius
? ? *Scotus Academicus seu Universa Doctoris Subtilis theologica Dogmata*, Parisiis, Apud Edmundum Couterot, 4 voll., 1672-1677

GANDAVO, Henricus (a)
? ? *Summa In Tres partes praecipuas digesta…*, Ferrariae, Apud Franciscum Succium, 3 voll., 1643-1646

GASSEND, Pierre
? ? *Opera Omnia in sex tomos divisa…*, Lugduni, Sumptibus Laurentii Anisson, & Ioan. Bapt. Devenet, 6 voll., 1658 (Rist. anast.: Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1994)
? ? *Disquisitio Metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Reponsa*, a cura di B. Rochot, Paris, Vrin, 1962

GAUGGI, Pietro Andrea
? ? *Enchiridion Theologicum Scholastico-Dogmaticum iuxta mentem Joannis de Baccone..ad usum scholae ordinis carmelitarum*, Roma, Ex Typographia Hermatheniana, 8 voll., 1764 ss.

GEULINCX, Arnoldus
? ? *Opera Philosophica*, Hagae Comitum, Apud Martinum Nijhoff, 3 voll., 1891-1893

GIBIEUF, Guillaume
? ? *De libertate Dei et creature libri duo…*, Parisiis, Apud Iosephum Cottereau, 1630

GILLUS, Christophorus
? ? *Commentationum Theologicarum de sacra doctrina, et essentia atque unitate Dei, Libri Duo*, Coloniae Agrippinae, Sumptibus Antonij Hierati, 1610

GOCLENIUS, Rodolphus
? ? *Conciliator Philosophicus*, Casselis, Ex officina typographica Mauritiana operâ Wilhelmi Wesselii, 1609 (Rist. anast.: Hildesheim/ New York, Olms, 1977)
? ? *Lexicon Philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti, Typis Matthiae Beckeri, 1613 (Rist. anast.: Hildesheim, Olms, 1964)

GODOY, Petrus (de)
? ? *Disputationes Theologicae in Primam Partem Divi Thomae. Tomus Primus*, Venetiis, Apud Ioannem Iacobum Hertz, 1686

GONET, Jean-Baptiste
? ? *Clypeus Theologiae Thomisticae...Tomus primus continens tractatus de natura et attributis Divinis...*, Lugduni, Apud Anissonios, & Joan. Posuel, 1681

GOUDIN, Antonius
? ? *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae Dogmata, Quatuor Tomis comprehensa…Tomus Quartus, Moralis et Metaphysica*, Parisis, Edmundo Couterot, 4 voll., 1674

GRANADUS, Iacobus
? ? *Commentaria in Summam Theologicam Sancti Thomae*, Mussiponti, Sumptibus Sebast. Cramoisy, 2 voll., 1624

HEEREBOORD, Adriaan
? ? *Meletemata Philosophica; in quibus Pleraeque res Metaphysicae ventilantur, tota Ethica…explicatur, universa Physica per Theoremata & Commentarios exponitur, summa rerum Logicarum per Disputationes traditur*, Neomagi, Ex officina Andraeae ab Hoogenhuysen, 1664
? ? *Philosophia Naturalis, Novis Commentariis partim è Nob. D. Cartesio, CL. Berigardo, H. Regio, aliisque praestantioris hujus seculi Philosophis petitis, partim ex propria opinione dictatis. Accedit ajusdem auctoris Pneumatica*, Neomagi, Ex Officinâ Andrete ab Hoogenhuysen, 1665
? ? *Ermhneia Logica Seu Synopseos Logicae Burgersdicianae Explicatio*, Cantabrigiae, Ex Officina Joan. Hayes, 1670

HEIDANUS, Abrahamus
? ? *Corpus Theologiae Christianae in quindecim locos Digestum: Quorum Conspectum aversa pagina exhibet*, Lugduni Batavorum, Apud Jordanum Luchtmans & Johannem de Vivie', 2 voll., 1686

HUET, Pierre-Daniel
? ? *Censura Philosophiae Cartesianae*, Campis, Caspari Cotii, 1690

HURTADO DE MENDOZA, Petrus
? ? *Disputationes de universa philosophia...*, Lugduni, Sumptibus Antonii Pillehotte, 1617
Disputationum a Summulis ad Metaphysicam, Tolosa, Apud Dominicum Bosc, 1618

IZQUIERDO, Sebastian
? ? *Pharus Scientiarum. Ubi quidquid ad cognitionem humanam humanitus acquisibilem pertinet, ubertim iuxtà, atque succintè pertractatur*, Lugduni, Sumptibus Claudii Bourgeat & Mich. Lietard, 1659
? ? *Opus Theologicum, Iuxta atque philosophicum de Deo uno. Ubi de essentia et attributis divinis ubertim disseritur…*, Roma, Ex Typographia Varesiana, 1664-1670

JACCHAEUS, Gilbertus
? ? *Primae Philosophiae sive Institutionum Metaphysicarum Libri sex*, Lugduni Batavorum, Apud Elsevirios, 1640

JAVELLI, Chrysostomus
? ? *Totius rationalis, naturalis, divinae ac moralis philosophiae compendium…*, Lugduni, Apud haredes Iacobi Junctae, 2 voll., 1568
? ? *Expositio Praedarissima…in Primum Tractatum primae partis Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis…*(in *Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Fratrum Praedicatorum Totius Theologiae Summa, in Tres Partes digesta, & ad Romanum exemplar collata. Cum commentariis R. D. D. Thomae de Vio Cajetani…Prima Pars. Cui assita sunt Commentaria R. F. Chrysostomi Iavelli…*ecc., Lugduni, Apud Stephanum Michaelem, 1588)

KECKERMANN, Bartholomaeus
? ? *Opera Omnia*, Genevae, Apud Petrum Aubertum, 2 voll., 1619

LABAT, Petrus
? ? *Theologia Scholastica secundum illibatam D. Thomae Doctrina Sive Cursus Theologicus, In quo omnia Dubia, maximè hac tempestate in Scholis agitari solita, amplè, exactè, & perspicuè resolvuntur, ac semper omninò menti ejusdem Doctoris Angelici consonè*, Tolosae, Apud Arnaldum Colomerium, 8 voll., 1658-1666

LEGRAND, Antonius
? ? *Institutio Philosophiae secundum Principia D. Renati Descartes, Nova Methodo Adornata & Explicata. In Usum Juventutis Academicae. Editio Tertia*, Londini, Apud Martyn, 1675

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm
? ? *Die philosophischen Schriften*, a cura di C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmann, 7 voll., 1875-1890 (Rist. anast.: Hildesheim/ New York, Olms, 1978)

LENTULUS, Cyriacus
? ? *Nova Renati Descartes Sapientia. Faciliori quàm antehac Methodo detecta*, Herbornae Nassoviorum, 1651 [s. e.]

LESSIUS, Leonardus
? ? *De Perfectionibus Moribusque Divinis Libri XIV Quibus pleraque sacrae Theologiae mysteria breviter ac dilucidè explicantur…Novam editionem curavit quidam Theologiae Professor*, Parisiis, Sumptibus et Typis P. Lethielleux, Editoris, 1875

LUTTERELL, Johannes
? ? *Libellus contra Doctrinam Guilelmi Occam*, in F. Hoffmann (a cura di), *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Iohannes Lutterell*, Leipzig, St.Benno-Verlag GMBH, 1959

MACHIN DE AQUENA ALGARENSE, Ambrosius
? ? *Commentarii, una cum Dipsutationibus in primam partem Sancti Thomae*, Calari, Apud Bartholomeum Gobettum, 2 voll., 1634

MAIGNAN, Emanuel
? ? *Philosophia Sacra, Sive Entis Tum supernaturalis tum increati. Ubi de iis quae Theologia habet seu quoad substantiam, seu quoad modum physica, vel similia physicis; tum circa Deum secundum se, ejusque ut Unius ac Trini perfectiones; tum circa eundem incarnatum, & quae ad ipsum ut talem spectant: agitur physice, & vi luminis naturalis; quanquam adhibitis etiam, ubi opus est, sacris Fidei luminibus*, Tolosae, Apud Arnaldum Colomerium, 1661

MALDERUS, Johannes
? ? *Meditationes Theologicae Universae Theologiae Summam Complectentes, Tribus Partibus Distinctae et in XXXI. Dies Distributae*, Antverpiae, Ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1630

MARIALES, Xantes
? ? *Controversiae ad Universam Summam Theologiae D. Thomae Aquinatis Ecclesiae Doctoris, nec non ad quatuor Libros Magistri Sententiarum…*, Venetiis, Apud Franciscum Bolzetam, 1624

MARTINEZ DE PRADO, Johannes
? ? *Controversiae Metaphysicales Sacrae Theologiae Ministrae...*, Compluti, Apud Mariam Fernandez Viduam, 1649

MARTINI, Cornelius
? ? *Metaphysica, Brevibus quidem, sed methodicè conscripta*, Helmaestadi, Sumptibus Ieremiae Rixneri, 1638

MARTINI, Jacob
? ? *Exercitatio Metaphysicarum Libri Duo...*, Wittebergae, Sumptibus Zachariae Schureri, 1616;
? ? *Partitiones et Quaestiones Metaphyisicae in quibus omnium fere terminorum metaphysicorum distinctiones accuratè enumerantur & explicantur; ut et Praecipuae Quaestiones ex Fr. Suaretz & Cl. Timpler partim resolvuntur, partim examinantur & refutantur*, Wittebergae, Sumptibus Zachariae Schureri, 1615

MASIUS, Didacus

? ? *Metaphysica Disputatio de ente, et eius proprietatibus, quae communi nomine inscribitur, de transcendentibus, in quinque Libros distributa*, Valentiae, Apud viduam Petri Huete, 1587
? ? *Commentariorum in Universam Aristotelis Philosophiam Una cum quaestionibus quae a gravissimis philosophis agitantur tomi duo*, Valentiae, Apud Petrum Patricium, 1599

MASTRICHT, Petrus (Van)
? ? *Novitatum Cartesianarum Gangrena, Nobiliores plerasque corporis theologici partes arrodens & excedens seu Theologia Cartesiana Detecta*, Amstelodami, Apud Janssonio - Waesbergios, 1677
? ? *Theoretico-Practica Theologia, qua, Per singula capita Theologica, pars exegetica, dogmatica, elenchtica & practica, perpetua successione conjugantur. Editio Nova…*, Trajecti ad Rhenum, Apud W. Van de Water, J. V. Poolsum, J. Wagens, G. V. Paddenburg, 1724

MASTRIUS DE MELDULA, Bartholomaeus
? ? *Disputationes ad mentem Scoti in duodecim Aristotelis Stagiritae Libros Metaphysicorum*, in Bartholomaeus Mastrius, Bonaventura Belluti, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Venetiis, Apud Nicolaum Pezzana, 3 voll. in 5 tomi, 1678
? ? *Disputationes Theologicae in Libros Sententiarum, Quibus ab adversantibus, tùm Veterum, tùm Recentioribus iaculis, Scoti Theologia Vindicatur*, Venetiis, Apud Iacobum Hertz, 4 voll., 1684
? ? *Scotus, et scotistae Bellutus et Mastrius expurgatis à probrosis querelis Ferchianis Earumdem Centuriae Pars Prior*, Ferrariae, Apud Franciscum Succium Typographum Cameralem, 1650

MAYRONIS, Franciscus (de)
? ? *In Libros Sententiarum, Quodlibeta, Tractatus Formalitatum, De Primo Principio, Terminorum Theologicalium Declarationes, De Univocatione*, Venedig, 1520 (Rist. anast.: Frankfurt Main, Minerva, 1966)

MEDIAVILLA, Richardus (de)
? ? *Super Quatuor Libros Sententiarum Quaestiones Subtilissimae…*, Brixiae, De Consensu Superiorum, 4 voll., 1591

MEURISSE, Martin
? ? *Rerum Metaphysicarum Libri tres Ad mentem Doctoris Subtilis*, Parissis, Apud Dionysium Moreau, 1623

MOLINA, Ludovicus
? ? *Commentaria in primam Divi thomae Partem, In duos Tomos divisa*, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost, 1622

MONTEFORTINO, Hyeronimus (de)
? ? *Ven. Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Fratrum Minorum Summa Theologica ex universis operibus eius concinnata, iuxta ordinem et dispositionem summae angelici doctoris S. Thomae Aquinatis per Hyeronimum de Montefortino…Nova Editio. Primae Partis Tomus Prior Complectens Tractatus de Sac. Doctrinae qualitate. De Deo uno*, Romae, Ex Typographia Sallustiana, 1900

MORE, Henry
? ? *Opera Omnia, Tum quae Latine, tum quae Anglice scripta sunt; nunc vero Latinate Donata Instigatu et Impensis Generissimi Juvenis Johannis Cockshuti Noblis Angli*, London, J. Maycock for J. Martyn & W. Kettilby, 3 voll., 1675-1679 (Rist. anast.: Hildesheim, Olms, 1966)

NAVARRETE, Baltashard
? ? *Controversiae In Divi Thomae et eius scholae defensionem*, Vallisoleti, Excudebat Petrus Lasso, 2 voll., 1605-1609

NAZARIUS, Johannes Paulus
? ? *Commentaria et Controversiae in Primam Partem Summae D. Thomae Aquinatis*, Sumptibus Bernardini & Evangli Rossij (poi Sumptibus Haeredes Ioannis Rossij), 2 voll., 1619-1620

NIGER, Petrus
? ? *Clypeus Thomistarum…*, Venetiis, per S. de Leuvre nomine Jordan Ladislaensi, 1504

NORRIS, John

? ? *Reason and Religion: or, the Grounds and Measures of Devotion, Consider'd from the Nature of God, and the Nature of Man, In Several Contemplations. With Exercises of Devotion applied to every Contemplation* (in *Treatises upon several subjects*, London, S. Manship, 1698; Rist. anast.: New York/ London, Garland Publishing, 1978).

OCKHAM, Guillelmus (de)

? ? *Opera Philosophica et theologica ad fidem codicum manoscriptorum edita*, St. Bonaventure, NY, St. Bonaventure University, 17 voll., 1967-1988

OSIANDER, Johannes Adamus

? ? *Collegium Considerationum in Dogmata Theologica Cartesianorum*, Stutgardiae, Joh. Gotofredi Zubroti, 1684

OVIEDO, Franciscus (de)

? ? *Cursus Philosophicus ad Unum Corpus Redactus*, Lugduni, Sumptibus Petri Prost, 2 voll., 1640.

? ? *Cursus Philosophicus, ad Unum Corpus Redactus...Secunda Editio*, Lugduni, Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, & Claudii Rigaud, 2 voll., 1651

PALACIO, Michael (de)

? ? *In Primum Librum Magistri Sententiarum, Disputationes gravissimae, abstrusos quaestionum Theologicarum sensus enodantes*, Salmanticae, In aedibus Gasparis Portonarijs, 1574

PERERIUS, Benedictus

? ? *De Communibus omnium rerum naturalium principiis & Affectionibus*, Parisiis, Apud Thomam Brumennium, 1579

PETAVIUS, Dionyisius

? ? *Theologicorum Dogmatum Tomus Primus. In quo de Deo Uno, Deique proprietatibus agitur*, Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1644

POIRET, Petrus

? ? *Cogitationum Rationalium de Deo, Anima, et Malo Libri Quatuor. In Quibus Quid de hisce Cartesius ejusque sequaces recte due secus senserint, omnisque Philosophiae certiora fundamenta, atque imprimis tota Metaphysica verior, continentur; Nec non Benedicti de Spinoza Atheismus & exitiales errores funditus exstirpantur. Editio Tertia, Novissime ab Auctore recognita, emendata, & aucta*, Amstelodami, Apud Joannem Pauli, 1715

PONCIUS, Johannes

? ? *Integer Philosophiae Cursus Ad mentem Scoti In tres Partes divisus*, Romae, Sumptibus Hermann Scheus, 3 voll., 1642-1643

? ? *Commentarii Theologici quibus Io. Duns Scoti Quaestiones in libros Sententiarum elucidantur, & illustrantur*, Parisis, Sumptibus Simeonis-Piget, 6 voll. (in 4 tomi), 1661

? ? *Theologiae Cursus Integer ad mentem Scoti*, Lugduni, Sumptibus Ioannis-Antonii Huguetan & Guillelmi Barbier, 1671

RADA, Johannes (de)

? ? *Controversiae Theologicae Inter S. Thomam & Scotum, Super Quatuor Libros Sententiarum, In quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur, & responsiones ad argumenta Scoti reijciuntur*, Coloniae Agrippinae, Apud Ioannem Crithium sub signo Galli, 2 voll., 1620

RAYNAUDUS, Theophilus

? ? *Novae Libertatis Explicatio ad lucem obscurissimis quibusque Theologicis difficultatibus affundendam, super adinventa, & duobus libris proposita, Hac antistropha tractatione discussa*, Parisiis, Apud Sebastianum Chappellet, 1632

? ? *Theologia Naturalis*, Lugduni, Sumptibus Claudii Du-Four, 1637

RECUPITUS, Julius Caesar

? ? *Theologia. Tractatus Primus de Deo Uno. Pars Prima et Secunda*, Neapoli, Apud Octavium Beltranum Impressor, 2 voll., 1642

REDING VON BIBEREGG, Augustinus

? ? *Theologia scholastica in primam partem Divi Thomae, ad normam theologorum salisburgensium*, Typis Monasterij Einsidlensis, Per Josephum Einsidlensis, 1687

REGIS, Pierre-Sylvain

? ? *Cours entier de Philosophie ou Systeme general selon les Principes de M. Descartes, contenant la logique, la metapyisique, la physique et la morale*, Amsterdam, Huguetan, 1691

? ? *Reponse au livre qui a pour titre P. Danielis Huetii Episcopi Suessionensis designati, Censura Philosophiae Cartesianae. Servant d'écaircissiment à toutes les parties de la Philosophie, sur tout à la Metaphysique*, Paris, Chez Jean Cusson, 1691

REGIUS, Johannes

? ? *Cartesius verus Spinozismi Architectus. Sive Uberior Assertio & Vindicatio Tractatus, cui titulus Cartesius Spinosae praelucens, antehac vernaculo sermone editi; quibus clarissime nec non certissime demonstratur, in Cartesio reperiri primaria fundamenta Spinozismi*, Amstelodami, Balthazarum Lakeman, 1723

REVIUS, Jacob

? ? *Suarez Repurgatus sive Sive Syllabus Disputationum Metaphysicarum Francisci Suarez Societatis Iesu Theologi, Cum Notis Iacobi Revii SS. Theol. D. Quibus quae ab auctore illo rectè tradita sunt, ubi opus est, illustrantur aut defenduntur, quae vero in Philosophiam, ac praecipue Theologiam peccavit, indicantur ac refelluntur*, Lugduni Batavorum, Apud Franciscum Hegerum, 1643

? ? *Methodi Cartesianae Consideratio Theologica*, Lugduni Batavorum, Apud Hyeronimo de Vogel, 1648

? ? *Thekel, hoc est Levitas Defensionis Cartesianae, quam Iohannes Claubergius Considerationi & Staterae Iacobi Revii opposuit*, Brielae, Michael, 1653

? ? *Statera Philosophiae Cartesianae, qua Principiorum ejus falsitas, & dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, Et Ad virulentam Epistolam praefixam selectarum Disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Petri Leffen [s. a.]

ROHAULT, Jacques

? ? *System of Natural Philosophy, Illustrated with Dr Samuel Clarkes Notes Taken mostly of Sr Isaac Newton Philosophy. With Additions*, London, Printed for James and John Knapton, at the Crown in St. Paul's Church-Yard, 2 voll., 1728-1729 (Rist. anast.: New York/ London, Garland, 1987)

RUBIONE, Guilielmus (de)

? ? *Dispuatationes in quatuor Libros Magistri Sententiarum*, apud Parrhisios, ab Iodoco Badio Ascensio impressus, 1518

RUIZ DE MONTOYA, Didacus

? ? *Commentaria ac Disputationes in primam partem sancti Thomae De Trinitate*, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost, 1625

? ? *Commentaria Ac Disputationes De Scientia, De Ideis, De Veritate, ac De Vita Dei, Ad primam partem Sancti Thomae, â quaestione 14. usque ad 18.*, Lutetia Parisiorum, Sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1629

? ? *Commentaria Ac Disputationes in primam partem Sancti Thomae. De voluntate Dei, et propriis actibus eius*, Lugduni, Sumptibus Iacobi Andreae, & Matthaei Prost, 1630

RUVIUS, Antonius

? ? *Commentarii in Libros Aristotelis de Physico Auditu, seu Ausultatione: Unà cum Dubiis & Quaestionibus hac tempestate agitari solitis*, Lugduni, Sumptibus Antonii Pillehotte, 1620

? ? *Commentarii in Libros Aristotelis Stagiritae de Caelo, & Mundò: unà cum dubiis, & quaestionibus in Schola agitari solitis*, Lugduni, Sumptibus Antonii Pillehotte, 1620

? ? *Commentarii in Libros Aristotelis Stagyritae Philosophorum Principiis, de Anima: unà cum dubiis & quaestionibus hac tempestate in scholis agitare solitis*, Lugduni, Sumptibus Antonii Pillehotte, 1620

? ? *Logica Mexicana. Hoc est Commentarii breviores et maximè perspicui in Universam Aristotelis Dialecticam: Unà cum Dubiis & Quaestionibus, hac tempestate agitari solitis*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte, 1625

SANCTO PAULO, Eustachius (a)

? ? *Summa Philosophica Quadripartita...*, Parisiis, Apud Carolum Chastellain, 1609

? ? *Summa Theologiae Tripartita. De Deo, rebusque divinis ac supernaturalibus...Tomus Primus Primam Partem huius Summae continens*, Parisiis, Apud Carolum Chastelain, 1613

SANCTO THOMA, Johannes (a)
? ? *Cursus Philosophicus Thomisticus, Secundum exactam, veram & genuinam Aristotelis & Doct. Angelici mentem; & in diversas partes distributus*, Lugduni, Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, & Guillielmi Barbier, 1663
? ? *Cursus Theologicus in Primam Partem D. Thomae. A Quaestione I. ad Quaestione XV. Usque exclusivè. Tomus Primus*, Coloniae Agrippinae, Sumptibus Wilhelmi Metternich, 1711

SARNANUS, Constantinus
? ? *Directorium in Logicam, Philosophiam, atque Theologiam, ad mentem Scoti Doctoris Subtilis*…ecc., Venetiis, 1670 [senza editore]

SCHEIBLERUS, Christophorus
? ? *Metaphysica duobus Libris Universum huius scientiae Systema comprehendens*..., Genevae, Ex Typographia Iacobi Stoër, 1636

SCHOTANUS, Johannes
? ? *Analysis Exegetica in Sex Meditationes Cartesii De Primâ Philosophiâ; In quibus Dei Existentiâ, & Animae Humanae à Corpore Distinctio demonstrantur*, Franequerae, Ex officinâ Johannis Gyselaar, 1688

SMISING, Theodorus
? ? *Disputationum Theologicarum...Tomus Primus de Deo Uno...Huic editioni acessit tomus secundus de Deo Trino*, Antverpiae, Apud Guilielmum Lesteenium, 2 voll., 1626-1627

SONCINAS, Paulus
? ? *Etomes Quaestionum Ioannis Capreoli, super libros sententiarum*, Lugduni, Apud Carolum Pesnot, 1580
? ? *Quaestiones Metaphyisicales Acutissimae*…ecc., Sumptibus Antonii Hierati, Bibliopolae Coloniensis, 1622

SOTO, Dominicus
? ? *In Dialecticam Aristotelis Commentarii*, Excudebat Andreas à Portonariis Salamanticae, 1554
? ? *Super octo libros Physicorum Aristotelis subtilissimae Quaestiones*, Venetiis, apud Franciscum Zilettum, 1582
? ? *Cursus Philosophicus Ex Doctrina sapientissimi Mag. Fr. Dominici De Soto Ord. Praed. Collectus per Fr. Cosma de Lerma ejusdem Ordinis Sacrae Theologiae Magistrum*, Roma, Typis Nicolai Angeli Tinassij, 5 voll., 1659-1665
? ? *In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias, librosque de Demonstratione, Absolutissima Commentaria*…ecc., Venetijs, ex Officina Dominici Guerraei, & Io. Baptistae, fratrum, 1587

SPINOZA, Baruch
? ? *Opera*, a cura di C. Gebhardt, Heidelberg, 4 voll., 1925 (Rist. anast.: Heidelberg, Carl Winters, 1972-1987)

SUAREZ, Franciscus
? ? *Opera Omnia*, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, 28 voll., 1856-1878

SYLVESTRIS FERRARIENSIS, Franciscus (de)
? ? *Commentaria in Summam contra Gentiles* (in Thomas de Aquino..., *Opera Omnia*..., voll. XIII-XV);

TANNER, Adam
? ? *Universa Theologia Scholastica, Speculativa, Practica, Ad Methodum S. Thomae, quatuor Tomis comprehensa*, Ingolstadii, Typis Guilielmi Ederi, 3 voll., 1626-1627

TARTARETUS, Petrus
? ? *In Porphyrii Isagogen, ac Universos logicorum Aristotelis Libros, eruditissimae explanationes*…ecc, Venetiis, Apud Haeredes Melchioris Sessae, 1581

THOMAS DE AQUINO

? ? *Opera Omnia*, Editio Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma (poi Roma-Parigi), 1882 ss.
? ? *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Editio nova curâ R. P. Mandonnet, Paris, Sumptibus P. Lethielleux, 4 voll., 1929-1947
? ? *Summa Theologiae*, Milano, Edizioni Paoline, 1988[2]
? ? *Summa contra Gentiles*, Torino, Marietti, 3 voll., 1961-1967
? ? *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Torino-Roma, 1971[2]
? ? *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, Torino-Roma, Marietti, 1965
? ? *Quaestiones disputates*, Torino-Roma, Marietti, 2 voll., 1964-1965[10]

TIMPLER, Clemens
? ? *Metaphysicae Systema Methodicum, Libri quinque per theoremata et problema selecta concinnatum...*, Hanoviae, Apud Petrum Antonium, 1616

TIPHANUS, Claudius
? ? *Declaratio ac defensio scholastica doctrinae sanctorum patrum doctorisque angelici de hypostasi et persona ad augustissimam Santissimae Trinitatis et stupendae incarnationis mysteria illustranda*, Parisiis, Berche et Tralin, 1881 [La prima edizione dell'opera, anonima, a Pont-à-Mousson, 1634]
? ? *De ordine de que priori et posteriori liber. Ad varias et celebres Theologiae & Philosophiae quaestiones enondandas. Authore N. N. Doctore Theologo*, Remis, Apud Franciscum Bernard, 1640 [pubblicato anonimo]

TOLETUS, Franciscus
? ? *Commentaria unà cum Quaestionibus in Octo Libros Aristotelis de Physica auscultatione. Item in Lib. Arist. de generatione et corruptione. Cum duplici indice copiosissimo*, Coloniae Agrippinae, In Officina Birckmannica, Sumptibus Hermanni Mylij, 1615
? ? *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio Ex autographo in Bibliotheca Collegii Romani asservato...*, Roma/ Typis Congregationis de Propaganda fide, Torino/ Marietti, Parigi/ Apud Victorium Palmé, 4 voll., 1869-1870

TORRES, Bartholomaeus
? ? *Commentaria in Decem et septem Quaestiones Primae Partis Sancti Thomae de ineffabili Trinitatis mysterio, ubi disputantur triginta tres distinctiones primi Magistri sententiarum*, edita per Doctorem Bartholomaeum Torres Episcopum Canariensis, Compluti, Excudebat Quirinus Gerardus, 1583

TURRIANUS, Luisius
? ? *Selectarum Disputationum in Theologiam Scholasticam, Positivam, & Moralem, Partes Duae*, Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon, 1634

VALENTIA, Gregorius (de)
? ? *Commentariorum Theologicorum Tomi quatuor. In quibus omnes materiae, quae continentur in Summa Theologica D. Thomae Aquinatis, ac suis etiam locis controversiae omnes fidei explicantur....Tomus Primus Complectens Materiae Primae Partis D. Thomae*, Ingolstadii, Ex Typographia Adami Sartorii, 1603

VALLONIS, Johannes
? ? *Lectura absolutissima super formalitatibus Scoti. Cum indice locuplentissimo margibibusque nonnullis ex fonte Scotistarum excerptis; Per F. Constantinum Sarnanum Ord. Min. Conventualium summa diligentia recognitis, atque in lucem editis*, Perusiae, Per Valentem Panitium, 1570

VÁZQUEZ, Gabriel
? ? *Commentariorum ac Disputationum in primam partem S. Thomae*, Ingolstadii, Martini Nutti & Ioannis Hertsroy, 1609
? ? *Disputationes Metaphysicae, desumptae ex varijs locis suorum operum*, Matriti, Apud Ludovicum Sanctium, 1617

VEKEN, Franciscus
? ? *Tractatus Scholastici de Simplicitate et Libertate Divina*, Coloniae Agrippinae, Apud Ioannem Kinchium, 1648

? ? *Disputationes Theologicae de Deo Uno et Trino à quaestione primâ Primae Partis D. Thomae Aquinatis, usque ad quadragesimam quartam*, Antverpiae, Ex officina plantiniana Balthasaris Moreti, 1655

VELTHUYSIUS, Lambertus
? ? *Opera Omnia, Ante quidem separatim, tam Belgicè, quam Latinè, nunc verò conjunctim Latinè edita,* Roterodami, Typis Reineri Leers, 1680

VILLEGAS, Andreas Henriquez (de)
? ? *Controversiae de Deo Uno idest de Dei scientia, et ideis, ac voluntate; de praedestinatione item, atque reprobatione hominum*, Compluti, Ex Officina Ioannis de Villodas & Orduña, 1628

VIO CAJETANUS, Thomas (de)
? ? *Opuscula Omnia. In tres distincta Tomos*, Bergomi, Typis Comini Venturae, 1590
? ? *Commentarii illustres planeque inseignes in Quinque Mosaicos Libros…adiectis insuper ad marginem annotationibus a F. Antonio Fonseca Lusitano…*, Parisiis, Apud Ioannem paruum via Iacobea Sub lilio aureo, 1539
? ? *Commentaria in Summam Theologiae* (in Thomas de Aquino, *Opera Omnia…*, voll. IV-XII)

VOET, Paul
? ? *Theologia naturalis reformata. Cui subjecta Brevis de anima separata Disquisitio*, Trajecti ad Rhenum, Ex Officinâ Johannis à Waesberge, 1656
? ? *Prima Philosophia Reformata*, Trajecti ad Rhenum, Ex Officinâ Johannis à Waesberge, 1657

VOETIUS, Gisbertus
? ? *Selectarum Disputationum Theologicarum. Pars Prima*, Ultrajecti, Apud Joannem à Waesberge, 5 voll. (in 8 tomi), 1648-1669

VOGELSANG, Reinerus
? ? *Exercitationes Theologicae*, Sylvae-Ducis, Ex officina Stephani du Mont, 1665
? ? *Diatribe de idea Dei, secundum Cartesius, Contra Celeberrimum Virum, D. Johannem de Bruyn*, in *Specimen conflictus inter Reinerum Vogelsangium…et D. Johannem de Bruin...super Dubitatione Cartesiana. Nec non Diatribe de Idea Dei secundum Cartesium*, Ultrajecti, Ex Officinâ Henrici Versteegh, 1669, pp. 60-113

VRIES, Gerardus (de)
? ? *Exercitationes Rationales de Deo, Divinisque Perfectionibus. Accedunt ejusdem Dissertationes de Infinito; Nullibilitate Spirituum; Homine Automatico; Contradictoriis Deo possibilibus; Sensu in Philosophando Usu; Cogitatione ipsa Mente; Operationibus Brutorum. In quibus passim quae de hisce philosophatur Cartesius cum rectae Rationis dictamine confeuntur*, Trajecti ad Rhenum, van de Water, 1685

WIGGERS, Johannes
? ? *In Primam Partem D. Thom. Aquinatis Commentaria de Deo Uno et trino, De Angelis, & Operibus sex dierum*, Lovanii, Ex Officinâ Bernardini Masij sub viridi Cruce, 1651

WITTICHIUS, Christophorus
? ? *Dissertationes Duae quarum prior de S. Scripturae in rebus Philosophicis abusu, examinat...Altera dispositionem & ordinem totius universi & principalium ejus corporum tradit, sententiamque Nobilissimi Cartesii, de vera Quiete & Vero motu Terrae defendit*, Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirum, 1653
? ? *Wittichii, Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Des Cartes Detecta. Cujus occasione Liber. II. & III. Principiorum Philosophiae dicti des-Cartes maximam partem illustrantur cum Indice*, Neomagi, Apud Adrianum Wyngaerden, 1659
? ? *Theologia Pacifica In qua Varia Problemata Theologica inter Reformatos Theologos agitari solita ventilantur, simul Usus Philosophiae Cartesiane in diversis Theologiae partibus demonstratur, & ad Dissertationem Celeberrimi Viri, Samuelis Maresii,* De abusu Philosophiae Cartesiane in rebus Theologicis & fidei, *modeste respondetur*. Editio Terta Aucta Indice rerum & verborum copiosissimo Accedit Ejusdem Appendix ad Theologiam Pacificam, Lugduni Batavorum, Apud Cornelium Boutesteyn, 1683
? ? *Annotationes ad Renati Descartes Meditationes…*, Dordrecht, Ex Officina Viduae Caspari & Theodori Gori, 1688

? ? *Theologia Pacifica Defensa In qua Theologia Pacificae Capita, quae Celeberrimus Samuel Maresius In Annotationis ad Systematis sui Theologici editionem novam impugnavit, singula vindicantur, & veritates non paucae aliae istis affines eruuntur atque illustrantur*, Amstelodami, Apud Johannem Wolters, 1689
? ? *Appendix ad Theologiam Pacificam…*, Lugduni Batavorum, Apud Cornelium Boutesteyn, 1675

WODEHAM, Adam
? ? *Lectura secunda in librum primum sententiarum*, St. Bonaventure, NY, St. Bonaventure University, 3 voll., 1991

ZABARELLA, Jacobus
? ? *Commentarii in Magni Aristotelis Libros Physicorum*, Francfurti, Typis Wolffangi Richteri, 1602

ZANCHIUS, Hyeronimus
? ? *De Natura Dei seu de Divinis Attributis Libros quinque complectens*, in *Omnium Operum Theologicorum Tomi*, Genevae, Sumptibus Samuelis Crispini, 6 voll. (in otto tomi), 1619

FONTI SECONDARIE

ADAMS, Marilyn McCord

- *William Ockham*, Nôtre Dame, University of Nôtre Dame Press, 1987

AGOSTINI, Igor

- *L'indistinzione degli attributi di Dio in Descartes*, in M. T. Marcialis, F. M. Crasta (a cura di), *Descartes e l'eredità…*, pp. 55-70

ALANEN, Lilli

- *Une certaine fausseté matérielle*, in J.-M. Beyssade, J.-L. Marion (a cura di), *Descartes. Objecter et répondre...*, pp. 205-230

ALANEN, Lilli & KNUUTTILA, Simo

- *The foundations of modality and concevaibility in Descartes and his predecessors*, in S. Knuuttila (a cura di), *Modern Modalities...*, pp. 1-69

ALBERIGO, Josephus et alii (a cura di)

- *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna, Istituto per le scienze religiose, Bologna, 1972

ALQUIE, Ferdinand

- *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1966[2] [1950]
- *Descartes. L'Homme et* l'oeuvre, Paris, Hatier-Boivin, 1956
- *Science et métaphysique chez Descartes*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1955
- *Descartes. Oeuvres Philosophiques*, Paris, Garnier, 3 voll., 1963-1973
- *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981 [tr. it.: *Il razionalismo di Spinoza*, Torino, Mursia, 1987]
- *Études cartésiennes,* Paris, Vrin, 1982

ANDRÉS MARTIN, Melquíades

- "La teologia en el siglo XVI (1470-1580)", in Idem (a cura di), *Historia de la theologia española*, 2 voll., Madrid, Fundacion Universitaria Española, 1983-1987

ARIEW, Roger

- *The Infinite in Descartes' Conversation with Burman*, "Archiv für Geschichte der Philosophie" LXIX (1987), n. 2, pp. 140-163
- *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1999

ARIEW, Roger/ GRENE, Marjorie

- (a cura di), *Descartes and his Contemporaries: meditations, objections, and replies,* Chicago/ London, The University of Chicago Press, 1995

ARMOGATHE, Jean-Robert

- *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharestie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977
- *L'odissea delle Meditazioni nel Novecento*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, *Descartes Metafisico…*, pp. 3-13
- *Sémantèse de* ratio/ raison *dans le corpus cartésien*, in M. Fattori e M. L. Bianchi (a cura di), *Ratio…*, pp. 403-413
- *Caterus'Objections to God*, in R. Ariew and M. Grene (a cura di), *Descartes and his Contemporaries...*, pp. 34-43
- *Sémantèse de* sensus-sens *dans le corpus cartésien*, in M. L. Bianchi (a cura di), *Sensus-sensatio...*, pp. 233-252
- *L'enseignement de Pierre Gassendi au Collège Royal d'Aix-en-Provence et la tradition philosophique des grand carmes*, in S. Murr (a cura di), *Gassendi et l'Europe...*, pp. 9-20.
- *La* Correspondance *de Descartes comme laboratoire intellectuel...*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti (a cura di), *La biografia intellettuale…*, pp. 5-22
- *Sémantèse de signe/* signum dans le corpus cartésien, in M. L. Bianchi (a cura di), *Signum…*, pp. 263-271

ARMOGATHE, Jean-Robert/ BELGIOIOSO, Giulia
- ✍ "Premessa" a René Descartes, *Specimina Philosophiae*, Rist. anast. dell'edizione 1644, Lecce, Conte, 1988, pp. III-VII
- ✍ (a cura di) *Descartes Metafisico. Interpretazioni del Novecento Seminario di studi cartesiani. Roma, 21 e 22 Gennaio 1993*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1994
- ✍ (a cura di), *Descartes: 'Principia Philosophiae' (1644-1994)*, Napoli, Vivarium, 1996

ARMOGATHE, Jean-Robert/ BELGIOIOSO, Giulia/ VINTI, Carlo
- ✍ (a cura di), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la* Correspondance, Napoli, Vivarium, 1998

ARMOGATHE, Jean-Robert/ MARION, Jean-Luc
- ✍ *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1976

ASHWORTH, Earline J.
- ✍ *Descartes' theory of Objective Reality*, "The New Scholasticism" XLIX (1975), n. 3, pp. 331-340
- ✍ *Antonius Rubius on Objective Being and Analogy: One of the Routes from Early Fourteenth-Century Discussions to Descartes' Third Meditation"*, in S. F. Brown (a cura di), *Meetings of the Minds...*, pp. 43-62

ASSELT, Willem (van) / DEKKER, Eef
- ✍ (a cura di), *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, Gran Rapids (Michigan), Baker Academic, 2001

BAERT, Edward
- ✍ *Aufstieg und Untergang der Ontologie. Descartes und die nachthomasische Philosophie*, Osnabrück, Universitätsverlag Rasch, 1997

BAGLEY, Paul J.
- ✍ *Descartes, Triangles, and the Existence of God*, "Philosophical Forum" XXVII (1995), n. 1, pp. 1-26

BAIER, Annette
- ✍ *The Idea of the True God in Descartes*, in A. Oksenberg Rorty (a cura di), *Essays on Descartes...*, pp. 359-387

BARNES, Jonathan
- ✍ *Le Dieu de Descartes et les vérités éternelles*, in *Descartes 1596-1650. Studia Philosophica*, Berne/ Stuttgart/ Vienne, Paul Haupt, 1996, pp. 163-191

BECK, Andreas J.
- ✍ *Gisbertus Voetius (1589-1676): Basic Features of His Doctrine of God*, in W. van ASSELT, E. DEKKER (a cura di), *Reformation and Scholasticism.…*, pp. 205-226

BECK, Leslie J.
- ✍ *The Method of Descartes. A Study of the 'Regulae'*, Oxford, Clarendon Press, 1952
- ✍ *The Metaphysics of Descartes. A study of the* Meditations, Oxford, Clarendon Press, 1967

BELAVAL, Yvon
- ✍ *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Editions Gallimard, 1960

BELDA PLANS, Juan
- ✍ *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2000

BELGIOIOSO, Giulia
- ✍ Clare et distincte *nelle* Meditationes *e nelle* Méditations *di René Descartes*, in M. Fattori (a cura di), *Il vocabolario della* République.…, pp. 71-74

✍ *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1730)*, Lecce, Milella, 1999

BELGIOIOSO, Giulia et ALII
✍ *Descartes: il metodo e i Saggi. Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del* Discours de la Méthode *e degli* Essais, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2 voll., 1990

BEYSSADE, Jean-Marie
✍ *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979
✍ *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001
✍ *Etudes sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Editions du Seuil, 2001

BEYSSADE, Jean-Marie/ MARION, Jean-Luc
✍ (a cura di), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994

BEYSSADE, Michelle
✍ "Réponse à Lilli Alanen et à Raul Landim sur la fausseté matérielle", in J.-M.Beyssade, J.-L. Marion (a cura di), *Descartes. Objecter et Répondre...*, pp. 231-246

BIANCHI, Massimo Luigi
✍ (a cura di), *Sensus-sensatio*, Firenze, Olschki, Lessico Intellettuale Europeo, 1996
✍ (a cura di), *Signum. IX Colloquio Internazionale*, Roma, 8-10 gennaio 1998, Firenze, Olschki, 1999

BIANCHI, Massimo Luigi/ FATTORI, Marta
✍ (a cura di), *Ratio. Atti del VII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 9-11 gennaio 1992, Firenze, Olschki, 1994

BIARD, Joël/ RASHED, Roshdi
✍ (a cura di), *Descartes et le Moyen Age*, Paris, Vrin, 1997

BIRAULT, Henri
✍ *Essai sur les attributs divins chez Descartes*, "Mémoire pour l'obtention du Diplôme d'Etudes Supérieures. Sous la direction de Monsieur Henri Gouhier", E.N.S., 1939

BLANCHET, Léon
✍ *Les Antécédents historiques du "je pense, donc je suis"*, Paris, Alcan, 1920

BLUM, Paul-Richard
✍ *L'enseignement de la métaphysique dans les collèges jésuites d'Allemagne au XVIIe siècle*, in L. Girard (ed.), *Les jesuites à la Renaissance…*, pp. 93-105

BOHATEC, Josef
✍ *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrunderts. I: Entstehung, Eigenart, Geschichte und philosophische Ausprägung der cartesianischen Scholastik*, Leipzig, 1912 (Rist. anast.: Hildesheim, Olms, 1966)

BONTADINI, Gustavo
✍ *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, Brescia, La Scuola, 1947

BOULNOIS, Olivier
✍ *Etre et representation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, Paris, PUF, 1999

BOUTROUX, Emile
✍ *De Veritatibus aeternis apud Cartesium. Haec apud Facultatem litterarum Parisiensem disputabat Em. Boutroux*, Parisiis, G. Baillière, 1874 [tr. fr.: Paris, Alcan, 1927]

BOUVERESSE, Jacques
✍ *La théorie du possible chez Descartes*, "Revue International de Philosophie" XXXVII (1983), pp. 293-310

BREHIER, Emile

✍ *La philosophie et son passé*, Paris, PUF, 1940 [tr. it.: *La filosofia e il suo passato*, Napoli, Morano, 1965]

BROADIE, Frederick
✍ *An Approach to Descartes' "Meditations"*, University of London, The Athlone Press, 1970

BROCKLISS, Laurence W. B.
✍ *Rapports de structure et de contenut entre les* Principia *et les cours de philosophie des collèges*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (a cura di), *Descartes: 'Principia Philosophiae'*..., pp. 491-516

BROUGHTON, Janet
✍ *The Method of doubt*, in D. Pereboom (a cura di), *The Rationalists*..., pp. 1-18

BROWN, Gregory
✍ Vera Entia*: The Nature of Mathematical Objects in Descartes*, "Journal of the History of Philosophy, XVIII (1980), pp. 23-37 [poi in G. J. D. Moyal (a cura di), *René Descartes. Critical Assessments*..., III, pp. 84-102]

BROWN, Stephen F.
✍ (a cura di), *Meetings of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout, Brepols, 1998

BRUNSCHVICG, Léon
✍ *Descartes*, Paris, Rieder, 1937
✍ *Ecrits philosophiques*, Paris, PUF, 3 voll., 1951-1958

BRUNSCHVIG, Jacques
✍ *La preuve ontologique interprétée par M. Gueroult*, " Revue Philosophique de la France et de l'étranger ", LXXXV (1960), pp. 251-265

BURRELL, David
✍ *Analogy and Philosophical Language*, New Haven/ London, Yale University Press, 1973

CAHNÉ, Pierre-Alain
✍ *Index du Discours de la méthode de René Descartes*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972

CANTELLI, Gianfranco
✍ *La parola come similitudine dell'uomo. Una interpretatazione del rapporto mente-corpo in Cartesio*, Napoli/ Milano, Morano, 1992
✍ *Verità, errore, peccato. Qualche considerazione sulle premesse teologiche della metafisica di Cartesio*, "Rivista di storia della filosofia", 1997, n. 4, pp. 665-704

CANZIANI, Guido
✍ *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1980

CARABELLESE, Pantaleo
✍ *Le obbiezioni al cartesianismo*, 3 voll., Messina/ Città di Castello, Casa editrice G. D'Anna, 1946

CARLINI, Armando
✍ *Il problema di Cartesio*, Bari, Laterza, 1948

CARRAUD, Vincent
✍ *Les références scripturaires du corpus cartésien*, in "Bulletin Cartésien" XXIV, "Archives de Philosophie" LIII (1990), n. 1, pp. 11-21
✍ *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992
✍ *Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique*, in O. Depré et D. Lories (a cura di), *Lire Descartes aujourd'hui*..., pp. 153-171
✍ *L'ontologie peut-elle être cartésienne ? L'exemple de l'Ontosophia de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'*ens *à la* mens, in T. Verbeek (a cura di), *Johannes Clauberg (1622-1665)*..., pp. 13-38
✍ *De la connaissance intuitive de Dieu selon A.T., V, pp. 136-139*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti, *La biografia intellettuale*..., pp. 287-315
✍ Causa sive ratio. *La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002

CARUSO, Ester
- *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1979

CATANIA, Francis J.
- *John Duns Scotus on* Ens Infinitum, "American Catholic Philosophical Quarterly" LXVII (1993), pp. 37-54.

CATON, Hiram
- *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, New Haven/ London, Yale University Press, 1973
- *Kennington on Descartes Evil Genius* "Journal of the History of Ideas" XXXIV (1973), pp. 639-641
- *Rejoinder: The Cunning of the Evil Demon* "Journal of the History of Ideas" XXXIV (1973), pp. 643-644

CEYSSENS, Lucien
- *Jacques Jansonius (1547-1625) et l'augustinisme à Louvain*, in M. Lamberigts, *L'augustinisme à l'ancienne faculté...*, pp. 283-398

CHEDIN, Jean-Louis
- *Infini et subjectivité dans la pensée classique*, "Revue de Métaphysique et de Morale", XCIV (1989), n. 2, pp. 229-250
- *La relation du fini et de l'infini dans la genèse de l'être conscient*, "Revue de Métaphysique et de Morale", XCVI (1991), n. 3, pp. 349-369
- *Descartes et Gassendi: le dualisme à l'épreuve*, in J.-M. Beyssade, J.-L. Marion (a cura di), *Descartes. Objecter et répondre...*, pp. 163-178

CLAYTON, Philip
- *Descartes and Infinite Perfection*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association Proceedings*, LXVI (1992), pp. 137-147
- *The Theistic Argument from Infinity in Early Modern Philosophy*, in "International Philosophical Quarterly" XXXVI (1996), n. 1, pp. 5-17
- *Das Gottesproblem. Band 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie*, Paderborn/ München/ Wien/ Zurich, Schöningh, 1996, pp. 43-101

COLLINS, James
- *Descartes' Philosophy of Nature*, Oxford, Blackwell, 1971

COSTABEL, Pierre
- *Démarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin, 1982

COTTINGHAM, John
- (a cura di), *Descartes's conversation with Burman*, Oxford, Oxford University Press, 1976
- (a cura di), *Reason. Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994

COURATIER, M.
- (a cura di), *Etienne Gilson et nous: La philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1980

COURTENAY, William J.
- *Schools and Scholars in fourteenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1987

COURTINE, Jean-François
- *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990 [tr. it.: *Suárez ed il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Milano, Vita e Pensiero, 1999]
- *La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques*, in O. Depré et D. Lories (a cura di), *Lire Descartes aujourd'hui…*, pp. 1-20

CRAPULLI, Giovanni
- *Introduzione a Descartes*, Roma/ Bari, Laterza, 1988

CRIPPA, Romeo
- *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento*, Brescia, La Scuola, 1960

CRONIN, Timothy J.
- *Objective being in Descartes and in Suarez*, Roma, Gregorian University Press, 1966

CURLEY, Edwin. M.
- *Descartes aginst the skeptics*, Oxford, Basil Blackwell, 1978
- *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, "The Philosophical Review" XCIIII (1984), pp. 569-597
- *Analysis in the* Meditations*: The Quest for Clear and Distinct Ideas*, in A. O. Rorty (a cura di), *Essays on Descartes...*, pp. 153-176
- *Certainty Psycological, Moral and Metaphysical*, in S. Voss (a cura di), *Essays on the Philosophy...*, pp. 11-30

DALBIEZ, Roland
- *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du "Descartes" de M. Gilson*, "Revue d'Histoire de la Philosophie" III (1929), pp. 464-472

DEKKER, Eef
- *An Ecumenical Debate between Reformation and Counter-Reformation? Bellarmine and Ames on liberum arbitrium*, in W. van ASSELT, E. DEKKER (a cura di), *Reformation and Scholasticism...*, pp. 141-154

DELAHUNTY, Robert
- *Descartes' Cosmological Argument*, "The Philosophical Quarterly" XXX (1980), pp. 34-46

DEL NOCE, Augusto
- *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965
- *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, Milano, Giuffrè Editore, 1992

DEL PRETE, Antonella
- *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Napoli, La città del sole, 1998

DE MURALT, André
- *L'enjeu de la philosophie médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden/ New York/ Köln, Brill, 1993

DEPRÉ, Olivier
- *De la liberté absolue. À propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles*, "Revue philosophique de Louvain" XCIV (1996), pp. 216-242.

DEPRÉ, Olivier/ LORIES, Daniele
- (a cura di), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-la-Neuve/ Paris, Institut Superieur de Philosophie/ Petters, 1997

DES CHENE, Dennis
- *Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca/ London, Cornell University Press, 1996

DESCOQS, Pedro
- *Thomisme et Suárezisme*, "Archives de Philosophie" IV (1926), n. 4, pp. 82-192

DE WULF, Maurice et ALII
- *Séance du 19 Mars 1914. La doctrinne cartésienne de la liberté et la théologie*, "Bulletin de la societé francaise de Philosophie" XIV (1914), pp. 207-258

DI BELLA, Stefano
- *Meditazioni metafisiche. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997

DIBON, Paul
- *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or. Tome I. L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*, Paris/ Amsterdam/ Londres/ New York, Elsevier Publishing Company, 1954
- *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium, 1990

DI LISO, Saverio
✍ *Domingo de Soto. Dalla logica alla scienza*, Bari, Levante Editori, 2000

DILLEY, Frank B.
✍ *Descartes' Cosmological Argument*, "The Monist" LIV (1970), n. 3, pp. 427-440

DI VONA, Piero
✍ *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1968
✍ *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte I: L'ordinamento delle scienze filosofiche – La "ratio" – Il concetto di ente*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1960
✍ *I concetti trascendenti in Sebstiàn Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*, Napoli, Loffredo, 1994

DOIG, James C.
✍ *Suárez, Descartes and the Objective Reality of ideas*, "New Scholasticism" LI (1977), n. 3, pp. 350-371

DONEY, Willis
✍ *The Geometrical Presentation of Descartes's A Priori Proof*, in M. Hooker (a cura di), *Descartes. Critical and Interpretative Essays*, Baltimore/ London, The Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 1-25
✍ "Descartes's argument from omnipotence", in G. J. D. Moyal (a cura di), *René Descartes. Critical Assessments...*, II, pp. 371-380 [originariamente pubblicato in *Recherches sur le XVIIe Siècle*, Vol. VII, 1984, p. 59-68]
✍ *Did Caterus Misunderstand Descartes' Ontological Proof ?*, in G. J. D. Moyal (a cura di), *René Descartes. Critical Assessments...*, II, pp. 344-353 [originariamente pubblicato in *Recherches sur le XVIIe Siècle*, Vol. VIII, 1986, p. 19-28]
✍ *Les preuves de l'existence de Dieu dans la quatrième partie du* Discours, in N. Grimaldi, J.-L. Marion (a cura di), *Le Discours...*, pp. 323-339
✍ *On Descartes' Reply to Caterus*, "American Catholic Philosophical Quarterly" LXVII (1993), n. 4, pp. 413-430

DOYLE, John P.
✍ *Suárez on Being of Reason and Truth* (1 e 2), in "Vivarium" XXV (1987), n. 1, pp. 47-75; XXVI (1988), n. 1, pp. 51-72

DOZ, André
✍ *Quatre études brèves sur Descartes*, "Les Etudes Philosophiques" (1984), n. 3, pp. 321-335

DUTTON, Blake D.
✍ *The Ontological Argument : Aquinas's Objection and Descartes' Reply*, "American Catholic Philosophical Quarterly" LXVII (1993), n. 4, pp. 431-450
✍ *Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument*, "The Modern Schoolman" LXX (1993), n. 4, pp. 245-258

EDELBERG, Walter
✍ *The Fifth Meditation*, "The Philosophical Review" XCIX (1990), n. 4, pp. 493-533

ELDERS, Leo J.
✍ *The metaphysics of being of St. Thomas in a Historical Perspective*, Leiden, New York, Colonia, Brill, 1993

FABRO, Cornelio
✍ *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino-Milano-Genova/ Parma/ Roma/ Catania, SEI, 1950[2]
✍ *Participazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, SEI, 1961
✍ *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, Editrice Studium, 1964
✍ *Esegesi tomistica*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1969

FATTORI, Marta
✍ (a cura di), *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo. Atti del Convegno Internazionale in Memoriam di Paul Dibon, Napoli, 17-18 maggio 1996*, Lessico Intellettuale Europeo, Istituto Italiano per gli studi filosofici, Roma, Olschki, 1997

FLAGE, Daniel E., BONNEN, Clarence A.
✍ *Descartes's factitious ideas of God*, "The Modern Schoolman" LXVI (1989), n. 3, pp. 197-208

FONTAN, Pierre
✍ *Une certaine idée de Dieu. Lecture de Descartes*, "Revue Thomiste" LXXI (1971), pp. 349-366

FORLIVESI, Marco
✍ *La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Mastri*, "Les Etudes Philosophiques" (2002), n. 1, pp. 3-30

FRANKEL, Lois
✍ *Justifying Descartes' Causal Principle*, "Journal of the History of Philosophy" XXIV (1986), n. 3, pp. 323-341

FRANKFURT, Harry G.
✍ *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's 'Meditations*, Indianapolis/ New York, The Bobbs-Merrill Company, 1970
✍ *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, in "The Philosophical Review" LXXXVI (1977), pp. 36-57

FUERTES HERREROS, José Luis
✍ *L'influence de la méthodologie cartésienne chez Sebastián Izquierdo (1601-1681). Pour la construction d'une philosophie baroque*, in H. Méchoulan (a cura di), *Problématique et réception…*, pp. 253-275

GABAUDE, Jean-Marc
✍ *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, Tolosa, Association des publications de la Faculté des Lettres et des Scienes humaines de Toulouse (poi Association des publications de l'université de Toulouse-Le Mirail), 3 voll., 1970-1973
✍ *Exemple cartésien d'une pensée dyadique*, in B. Bourgeois e J. Havet (a cura di), *L'esprit cartésien. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*. Actes du XXVe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.) 30 août-3 septembre 1996, Paris, Vrin, 2 voll., 2000, pp. 568-572

GALIBERT, Jean-Paul
✍ *Du langage à Dieu, L'éminence chez Descartes*, "Revue d'histoire et de philosophie religieuses", LXXV (1995), n. 3, pp. 309-319

GALONNIER, Alain
✍ *Descartes et Saint Anselme: du* Proslogion *à la* Meditatio Tertia, in J. Biard e R. Rashed (a cura di), *Descartes et le Moyen Age...*, pp. 293-306

GARBER, Daniel
✍ *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992

GARBER, Daniel, COHEN, Leslie
✍ *A point of order: analysis, synthesis and Descartes's* Principles, "Archiv für Geschichte der Philosophie" LXIV (1982), pp. 136-147 [poi in G. J. D. Moyal (a cura di), *Renée Descartes. Critical Assessments...*, I, pp. 248-258]

GARIN, Eugenio
✍ *Vita e opere di Cartesio*, Roma/ Bari, Laterza, 1993

GARIN, Pierre
✍ *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932

GAUKROGER, Stephen
- *Cartesian Logic: an essay on Descartes's conception of* inference, Oxford, Clarendon Press, 1989

GEIGER, Louis–Bertrand
- *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1953

GEWIRTH, Alan
- *Clearness and Distinctness in Descartes*, in "Philosophy" XVIII (1943), pp. 17-36 [poi in G. J. D. Moyal (a cura di), *René Descartes. Critical Assessments*..., I, pp. 189-191]
- *The Cartesian Circle Reconsidered*, "The Journal of Philosophy" LXVII (1970), pp. 668-685
- *Comments and Criticism. Descartes: Two Disputed Questions*, "The Journal of Philosophy" LXVIII (1971), pp. 288-296

GHISALBERTI, Alessandro
- *La dottrina delle distinzioni nei 'Principia': Tradizione e innovazione*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (a cura di), *Descartes: 'Principia Philosophiae'*..., pp. 179-201
- "*Ens Infinitum* e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto", in L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (a cura di), *John Duns Scotus*..., pp. 415-434

GIBSON, Alexander Boyce
- *The Eternal Verities and the Will of God in the Philosophy of Descartes*, in "Proceedings of the Aristotelian Society" XXX (1929-1930), pp. 31-54
- *The Philosophy of Descartes*, London, Methuen, 1932

GILSON, Etienne
- *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913
- *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris, Vrin, 1925
- *Etudes sur le role de la pensée médievale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930
- *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, Vrin, 1979² [1913]
- *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932 [tr. it.: *Lo spirito della filosofia medioevale*, Brescia Morcelliana, 1947]
- *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948 [tr. it.: *L'essere e l'essenza*, Milano, Massimo, 1998]
- *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952

GIRARD, Luce
- (a cura di), *Les jesuites à la Renaissance. Système educatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995

GLAUSER, Richard
- *Dieu peut-il s'anéantir ? La lettre de Descartes CCXXII BIS [II] à un destinataire inconnu*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti, *La biografia intellettuale*..., pp. 333-361

GORIS, Harm
- *Thomism in Zanchi's Doctrine of God*, in W. van ASSELT, E. DEKKER (a cura di), *Reformation and Scholasticism*..., pp. 121-139

GOUDRIAAN, Aza
- *Die Erkennbarkeit Gottes in der Philosophie Claubergs*, in T. Verbeek (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665)*..., pp. 39-59
- *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes : im Zusammenhang mit der nederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrunderts*, Leiden/ Boston/ Köln, Brill, 1999

GOUHIER, Henri
- *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972² [1924]
- *Bibliographie. Notes sur les études cartésiennes*, "Revue d'Histoire de la Philosophie" (1937), pp. 199-212
- *Pour une histoire des Méditations Métaphysiques*, "Revue des sciences humaines" LXI (1951), pp. 5-29
- *La preuve ontologique de Descartes (A propos d'un livre récent)*, "Revue Internationale de Philosophie" VIII (1954), pp. 295-303
- *Les premières pensées de Descartes. Contribution a l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris, Vrin, 1979² [1958]
- *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962

✍ *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siède*, Paris, Vrin, 1978

GRABMANN, Martin
✍ *Mittelalterliches Geistleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastick und Mistik*, Munchen, Max Hueber Verlag, 1926, 3 voll., 1926; 1936; 1956 (Rist. anast.: Hildesheim/ Zurich/ New York, Georg Olms, 1984)
✍ *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg, Herder, 2 voll., 1909-1911 [tr. it.: *Storia del metodo scolastico*, Firenze, La Nuova Italia, 2 voll, 1980]

GRACIA, Jeorge J. E.
✍ *'A Supremely Great Being'*, "The New Scholasticism" XLVIII (1974), n. 3, pp. 371-377
✍ *Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism ?*, "American Catholic Philosophical Quarterly" LXV (1991), pp. 287-309
✍ *Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit*, "American Catholic Philosophical Quarterly" LXVII (1993), pp. 349-354

GREGORY, Tullio
✍ *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle* Meditationes *di Descartes*, "Giornale critico della filosofia italiana" LIII (1974), pp. 477-516

GRENE, Marjorie
✍ *Descartes*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985
✍ *Descartes among the Scholastics*, Milwaukee, Marquette Univesity Press, 1995[2]

GRIMALDI, Nicholas/ Marion, Jean-Luc
✍ (a cura di), *Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350e anniversaire du* Discours de la Méthode, Paris, PUF, 1987

GRUA, Gaston
✍ *Jurisprudence Universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris, PUF, 1953

GUELLUY, Robert
✍ *L'évolution des méthodes théologiques a Louvain d'Erasme a Jansenius*, "Revue d'Histoire Ecclésiastique" XXXVII (1941), pp. 31-144.

GUENANCIA, Pierre
✍ *L'intelligence du sensibile. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998

GUEROULT, Martial
✍ *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 2 voll., 1968[2] [1953]
✍ *La vérité de la science et la vérité de la chose dans ples preuves de l'existence de Dieu*, in A A. V. V., *Cahiers de Royaumont*..., pp. 109-120
✍ *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, Vrin, 1955
✍ *Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 2 voll., 1968,

HAMELIN, Octave
✍ *Le système de Descartes*, Paris, Alcan, 1921[2] [1911]

HARRIES, Karsten
✍ *Problems of the Infinite: Cusanus and Descartes*, "American Catholic Philosophical Quarterly" 1990 (LXIV), n. 1, pp. 89-110

HILLENAR, Henk
✍ *Fénelon, Louvain et l'Augustinisme*, in M. Lamberigts, *L'augustinisme à l'ancienne faculté...*, pp. 309-331

HOENEN, Maarten J.
✍ *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in late Medieval Thought*, Leiden/ New York/ Köln, Brill, 1993

HONNEFELDER, Ludger

✍ *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez-Wolff-Kant-Pierce)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990

HONNEFELDER, Ludger/ WOOD, R./ DREYER, M.
✍ (a cura di), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*", Leiden/ New York/ Köln, Brill, 1996

HUGHES, Robert D.
✍ *Descartes' Ontological Argument as not Identical to the Causal Arguments*, "The New Scholasticism" XLIX (1975), n. 4, pp. 473-485

HUMBER, James M.
✍ *Descartes' Ontological Argument as Non-Causal*, "The New Scholasticism" XLIV (1970), n. 3, pp. 439-448

IMLAY, Robert
✍ *Descartes'Ontological Argument*, "The New Scholasticism" XLIII (1969), n. 3, pp. 440-448
✍ *Descartes'Ontological Argument: A Causal Argument* XLV, "The New Scholasticism", (1971), n. 2, pp. 348-351
✍ *Intuition and the Cartesian Circle*, "Journal of the History of Philosophy" XI (1973), pp. 19-27
✍ *Descartes' a priori proof for God and the second set of Objections to the Meditations*, "The Modern Schoolman" LXIII (1986), n. 2, pp. 111-118

JANOWSKI, Zbigniew
✍ *Index Augustino-Cartésien. Textes et Commentaires*, Paris, Vrin, 2000

KENNINGTON, Richard
✍ *The Finitude of Descartes' Evil Genius*, "Journal of the History of Ideas" XXXII (1971), pp. 441-446
Reply to Caton, "Journal of the History of Ideas" XXXIV (1973), pp. 641-643

KENNY, Anthony
✍ *Descartes: a study of his philosophy*, New York, Random House, 1968
✍ *The Cartesian Circle and The Eternal truths*, "The Journal of Philosophy" LXVII (1970), pp. 685-700

KNEBEL, Sven K.
✍ *Entre logique mentaliste et métaphysique conceptualiste: la* distinctio rationis ratiocinantis, "Les études philosophiques" (2002), n. 2, pp. 145-168

KNUUTTILA, Simo
✍ (a cura di), *Modern Modalities*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer, 1998

KOBAYASHI, Michio
✍ *Création et contingence selon Descartes et Duns Scot*, in J. Biard et R. Rashed, *Descartes et le Moyen Age...*, pp. 75-89

KOYRE, Alexandre
✍ *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Leroux, 1922
✍ *Newtonian Studies,* Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1965 [tr. it.: *Studi newtoniani*, Torino, Einaudi, 1979]
✍ *Descartes und die Scholastik*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1971

KRISTELLER, Paul Oskar
✍ *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal/ Paris, Institut d'études médiévales-Vrin, 1967

LABERTHONNIERE, Lucien
✍ *Études sur Descartes*, a cura di L. Canet, Paris, Vrin, 2 voll., 1935.

LACHIEZE-REY, Pierre
✍ *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Vrin, 1950

LA CROIX, Richard

✍ *Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible*, "Canadian Journal of Philosophy" XIV (1984), pp. 455-475 [poi in G. J. D. Moyal (a cura di), *René Descartes. Critical Assessments...*, III, pp. 36-53]

LAMBERIGTS, Mathijs
✍ *L'augustinisme à l'ancienne faculté de théologie de Louvain*, Leuven, University Press, 1994

LANDUCCI, Sergio
✍ *I filosofi e i selvaggi*, Bari, Laterza, 1972
✍ *Noterelle cartesiane*, "Rivista critica di storia della filosofia" XXXVIII (1983), n. 3, pp. 319-325
✍ *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986
✍ *La "coscienza" in Cartesio*, "Rivista di filosofia" LXXXVI (1995), n. 3, pp. 325-353
✍ *Contributi di filologia cartesiana*, "Rivista di storia della filosofia" LVI (2001), n. 1, pp. 5-23
✍ *L'etica e la metaetica di Spinoza*, "Rivista di filosofia" XCII (2001), n. 3, pp. 387-409
✍ *La mente in Cartesio*, Milano, Angeli, 2002

LAPORTE, Jean
✍ *Le coeur et la raison selon Pascal*, "Revue Philosophique de la France et de l'Etrangèr" LII (1927), pp. 93-118; 255-299
✍ *La finalité chez Descartes*, in "Revue d'Histoire de la Philosophie" II (1928), pp. 366-396
✍ *La libertè selon Descartes*, in "Revue de Métaphysique et de Morale" XLIX (1937), pp. 101-164
✍ *Le problème de l'abstraction*, Paris, PUF, 1940
✍ *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1950[2]

LAUTH, Reinhard
✍ *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Stuttgart/ Bad Cannstatt, F. Frommann/ G. Holzboog, 1998

LAZZERONI, Virgilio
✍ *La formazione del pensiero cartesiano e la Scolastica*, Padova, Cedam, 1940

LEDUC-FAYETTE, Denise
✍ *Descartes et la contemplation*, "Revue philosophique" (2000), n. 2, pp. 175-192

LEFÈVRE, Roger
✍ *La bataille du "cogito"*, Paris, PUF, 1960

LEFF, Gordon
✍ *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester, Manchester University Press, 1975

LIARD, Louis
✍ *Descartes*, Paris, Alcan, 1903

LOHR, Charles H.
✍ *Les jésuites et l'aristotélisme du XVIe siècle*, in L. Girard (ed.), *Les jésuites à la Renaissance…*, pp. 79-91

LOJACONO, Ettore
✍ (a cura di), *René Descartes, Opere Scientifiche*, Torino, Utet, 1983
✍ *L'attitude scientifique de Descartes dans les 'Principia'*, J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, *Descartes: 'Principia Philosophiae'…*, pp. 409-433
✍ *Cenni sulle lingue di Descartes e considerazioni sulla traduzione dei 'Principia' in lingua italiana*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, *Descartes: 'Principia Philosophiae'…*, pp. 531-575
✍ *Quale la cultura dominante a La Flèche negli anni della prima formazione di René Descartes?*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti, *La biografia intellettuale…*, pp. 671-695
✍ (a cura di), *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle de René Descartes, sous la direction de Ettore Lojacono. Textes établis par Erik Jan Bos. Lemmatisation et concordances du texte français par Franco A. Meschini. Index et concordances du texte latin et néerlandais par Francesco Saita*, Milano, Angeli, 2002
✍ (a cura di), *René Descartes. La ricerca della verità mediante il lume naturale*, Roma, Editori Riuniti, 2002

LOVEJOY, Arthur O.

✍ *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard, Harvard University Press, 1936 [tr. it.: *La Grande Catena dell'Essere*, Milano, Feltrinelli, 1966]

LURZ, Wilhelm
✍ *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Molinismus*, Breslau, Verlag Müller & Seiffert, 1932

MAGNARD, Pierre
✍ *La fonction "Dieu" dans le système*, "Revue des sciences Philosophiques et Théologiques" LXXII (1988), n. 2, pp. 195-207

MAIERÙ, Alfonso
✍ *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972

MARCIALIS, Maria T./ CRASTA, Francesca M.
✍ *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Sei-Settecentesca*, Lecce, Conte, 2002

MARECHAL, Joseph
✍ *Le Point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier II*, Bruges/ Paris, Beyaert/ Alcan, 1923

MARION, Jean-Luc
✍ (a cura di), *René Descartes. Règles utiles et claires pour la direction de l'espir et la recherche de la vérité. Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion avec des note mathématiques de Pierre Costabel*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977
✍ *L'idole et la distance*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1977 [tr. it.: *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, Milano, Jaca Book, 1979]
✍ *Compte-rendu* à J. Doig, *Suárez, Descartes…*, in "Bulletin Cartésien" VIII, *Archives de Philosophie* XLII (1979), n. 4, p. 48
✍ *L'instauration de la rupture: Gilson à la lecture de Descartes*, in M. Couratier (a cura di), *Etienne Gilson...*, pp. 13-34
✍ *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicienne dans les* Regulae, Paris, Vrin, 1981[2]
✍ *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1991[2]
✍ *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986
✍ *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991
✍ *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996

MARITAIN, Jacques
✍ *Le songe de Descartes. Suivi de quelques Essais*, Paris, Buchet/ Castel, [s. d.]

MARTIN, Raymond-M.
✍ *L'Introduction officielle de la "Somme" de Saint Thomas a l'ancienne université de Louvain*, "Revue Thomiste" XVIII (1910), n. 2, pp. 230-239

MATTEI, André
✍ *L'homme de Descartes*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1940

MATTHEWS, Gareth B.
✍ *Thought's ego in Augustine and Descartes*, Ithaca/ London, Cornell University Press, 1992
✍ Recensione a S. MENN, *Augustinus and Descartes…*, "Philosophy and Phenomenological Research" LXI (2000), pp. 721-723

MAUMUS, Elisée
✍ *S. Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne. Etudes de doctrines comparées*, Paris, Libraire Victor Lecoffre, 2 voll., 1890

MAURER, Armand
✍ *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999

MCGAHAGAN, Thomas Arthur
✍ *Cartesianism in the Nederlands, 1639-1676; the new science and the calvinist Counter-Reformation*, Dissertation, University of Pennsylvania, 1976

MCINERNY, Ralph M.
✍ *The Logic of Analogy. An Interpretation of St Thomas*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1961

MÉCHOULAN, Henri (a cura di)
✍ *Problématique et réception du Discours de la méthode et des essais*, Paris, Vrin, 1988

MEHL, Édouard
✍ *Descartes en Allemagne, 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001

MENN, Stephen
✍ *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998

MESCHINI, Franco Aurelio
✍ *Materiali per un'analisi comparata del testo latino e francese dei* Principia, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, *Descartes*: 'Principia Philosophiae'..., pp. 577-602
✍ *Index dei* Principia Philosophiae *di René Descartes. Indici lemmatizzati, frequenze, distribuzione dei lemmi*, Firenze, Olschki, 1996

MILES, Murray
✍ *Insight and Inference: Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*, Toronto/ Buffalo/ London, University of Toronto Press, 1999

MILHAUD, Gaston
✍ *Descartes savant*, Paris, Vrin, 1921

MONCHAMP, Georges
✍ *Histoire du cartésianisme en Belgique*, Bruxelles/ Saint Tronf, F. Hayez/ Chez l'auteur, 1886

MONTAGNES, Bernard
✍ *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain/ Paris, Publications Universitaires/ Béatrice-Nauwelaerts, 1963

MORRIS, John
✍ *Descartes's Natural Light*, "Journal of the History of Philosophy" XI (1973), pp. 169-187 [poi in G. J. D. Moyal (a cura di), *René Descartes. Critical Assessments*..., I, pp. 413-432]

MOYAL, Georges J. D.
✍ (a cura di), *René Descartes. Critical Assessments*, London/ New York, Routledge, 4 voll., 1991

MURAKAMI, Katsuzo/ SASAKI, Meguru/ NISHIMURA, Tetsuichi
✍ *Concordance to Descartes' Meditationes de Prima Philosophia*, con prefazione di Takefumi Tojoro, Hildesheim/ Zürich/ New York, Olms, 1995

MURDOCH, Dugald
✍ *Exclusion and abstraction in Descartes' Metaphysics*, "The Philosophical Quarterly" XLIII (1993), pp. 38-57

MURR, Sylvia
✍ (a cura di), *Gassendi et l'Europe (1572-1792). Actes du Colloque international de Paris "Gassendi et sa posteritè (1592-1792)" (Sorbonne, 6-10 octobre 1992)*, Paris, Vrin, 1997

NORMORE, Calvin
✍ *Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources*, in A. Oksenberg-Rorty (a cura di), *Essays on Descartes'* Meditations..., pp. 223-241

NORRIS CLARKE, William
✍ *The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism*, "The New Scholasticism" XXVI (1952), n. 2, pp. 167-194

OBERMAN, Heiko A.
✍ *Some notes on the Theology of Nominalism. With attention to its Relation to the Renaissance*, "The Harvard Theological Review" LIII (1960), n. 1, pp. 47-76
✍ *Masters of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [tr. it.: *I maestri della riforma. La formazione di un nuovo clima intellettuale in Europa*, Il Mulino, Bologna, 1982]

O'BRIEN, Andrew J.
✍ *Duns Scotus Teaching on the Distinction Between Essence and Existence*, "The New Scholasticism" XXXVII (1964), pp. 61-77

OKSENBERG-RORTY, Amélie
✍ (a cura di), *Essays on Descartes'* Meditations, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1986

OLGIATI, Francesco
✍ *La filosofia di Descartes*, Milano, Vita e Pensiero, 1937

O'NEILL, Eileen
✍ *Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: A Defense of Descartes*, "Journal of the History of Philosophy" XXV (1987), pp. 227-245

ONG-VAN-KUNG, Kim Sang
✍ (a cura di), *Descartes et la question du sujet*, Paris, PUF, 1999

OSLER, Margareth
✍ *Divine will and the mechanical philosophy. Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998[2]

PAULUS, Jean
✍ *Henri de Gand. essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, Vrin, 1938

PENIDO, T.-L.
✍ *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, Vrin, 1931

PEREBOOM, Derk
✍ (a cura di), *The Rationalists: critical essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz*, Lanham/ Boulder/ New York/ Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1999

PERINI, Roberto
✍ Distinctio *et* substantia*: les apports de la* Correspondance, in *La biografia intellettuale...*, pp. 209-431
✍ *La metafisica cartesiana dell'infinito*, Napoli, Morano, 1993

PHILLIPS, Marilène
✍ *La* causa sive ratio *chez Descartes*, "Les Etudes Philosophiques" (1984), n. 1, pp. 11-21

PICLIN, Michel
✍ *Descartes et la première certitude*, "Les Etudes philosophiques" (1984), n. 1, pp. 23-36

PITTE (VAN DE), Frederick
✍ *Intuition and Judgment in Descartes's Theory of Truth*, "Journal of the History of Philosophy" XXVI (1988), n. 3, pp. 453-470 [poi in G. J. D. Moyal (a cura di), *René Descartes. Critical Assessments...*, I, pp. 161-176]

PLATT, John
✍ *Reformed Thought and Scholasticism. The Arguments for the existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*, Leiden, Brill, 1982

PRENDERGAST, Thomas L.
✍ *Motion, Action, and Tendency in Descartes'Physics*, "Journal of the History of Philosophy" XIII (1975), n. 4, pp. 453-462

RENAULT, Laurence
✍ *Descartes et les théories médiévales de l'abstraction. Quelques points de repères*, in J. Biard e R. Rashed (a cura di), *Descartes et le Moyen Age...*, pp. 199-229
✍ *Descartes ou la félicité volontaire. L'idéal aristotèlicien de la sagesse et la réforme de l'admiration*, Paris, PUF, 2000

ROBINET, André
✍ *La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1999

ROCHOT, Bernard
✍ *L'infini cartésien*, "Revue de synthèse" LXXV (1954), n. 1, pp. 35-53

RÖD, Wolfgang
✍ *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, München, Verlag C. H. Beck, 1995[3]

RODANO, Paola
✍ *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Napoli, Bibliopolis, 1999

RODIS-LEWIS, Geneviève
✍ *Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste?*, "Archives de Philosophie" XXXIV (1971), pp. 37-46
✍ *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950
✍ *L'oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 2 voll.,1971
✍ *L'état de la métaphysique cartésienne en 1637*, in G. Belgioioso et alii (a cura di), *Descartes: il metodo…*, I, pp. 105-118
✍ *L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990

ROLAND-GOSSELIN, Marie-Dominique
✍ *Note. Un texte de la Correspondance de Descartes sur la "distinction de raison" T. IV L. CDXVIII*, in "Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques" IV (1910), pp. 306-307

ROME, Beatrice K.
✍ *Created Truths and* Causa Sui *in Descartes*, "Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal" XVII (1956-1957), pp. 66-78

ROTH, Leon
✍ *Spinoza, Descartes & Maimonides*, Oxford, Clarendon Press, 1924

ROVANE, Carol,
✍ *God without cause*, in J. Cottingham (a cura di), *Reason. Will…*, pp. 89-109

[ROYAUMONT]
✍ *Cahiers de Royaumont. Philosophie no. II. Descartes*, Paris, Editions de Minuit, 1957

ROZEMOND, Marleen
✍ *Descartes's Dualism*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1998

RUESTOW, Edward G.
✍ *Physics at Seventeenth and Eighteenth-Century Leiden: Philosophy and the New Science in The* University, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973

RULER (van), Johannes A.
✍ *The crisis of causality; Voetius and Descartes on God, nature and change*, Leiden/ New York/ Köln, Brill, 1995

SCARAVELLI, Luigi
- ✍ *La prima meditazione di Cartesio*, in Idem, *Critica del capire e altri scritti*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1968, pp. 197-287

SCHMALTZ, Tad M.
- ✍ *Platonism and Descartes' View of Immutable Essences*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", LXXIII (1991), n. 2, pp. 129-170
- ✍ *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002

SCHMUTZ, Jacob
- ✍ *L'héritage des Subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique*, "Les études philosophiques" (2002), n. 1, pp. 51-81

SCRIBANO, Emanuela
- ✍ *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Angeli, 1988
- ✍ *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1994
- ✍ *Réponse à Willis Doney et à Konrad Cramer. L'existence de Dieu*, in J.-M. Beyssade, J.-L. Marion (a cura di), *Descartes. Objecter et répondre…*, pp. 293-304
- ✍ *La conoscenza di Dio nelle lettere di Descartes*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti (a cura di), *La biografia intellettuale…*, pp. 433-454
- ✍ *L'inganno divino nelle "Meditazioni" di Descartes*, "Rivista di filosofia" XC (1999), n. 2, pp. 219-251
- ✍ *La nature du sujet. Le doute et la conscience*, in K. S. Ong-Van-Kung (a cura di), *Descartes et la question...*, pp. 49-66
- ✍ *Descartes et les fausses idées*, "Archives de Philosophie" LXIV (2001), n. 2, pp. 259-278

SECADA, Jeorge
- ✍ *Cartesian Metaphysics. The Late Scholastics Origins of Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000

SEPPER, Dennis L.
- ✍ *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, Berkeley-Los Angeles/ London, University of California Press, 1986

SIMON, Gérard
- ✍ *Les vérités éternelles de Descartes, évidences ontologiques*, in *Studia Cartesiana* 2, Amsterdam, Quadratures, 1981, pp. 124-135

SIRVEN, J.
- ✍ *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, Albi, Cooperative du Sud-ouest, 1928

SMITH, Norman Kemp,
- ✍ *New Studies in the Philosophy of Descartes*, London, Macmillan, 1952

SOLANA, Marcial
- ✍ *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimento (Siglo XVI)*, Madrid, Asociación Española para el progreso de las ciencias, 3 voll., 1941

SWEENEY, Leo
- ✍ *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York, Peter Lang Publishing, 1992

THIJSSEN-SCHOUTE, C. Louise
- ✍ *Nederlands Cartesianisme. Avec Sommaire et table des matières en français*, Utrecht, Hes Uitggevers BV, 1989[2] [1954]

TONELLI, Giorgio
- ✍ *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di Claudio Cesa, Napoli, Prismi, 1987

TOTARO, Giuseppina
- ✍ *Perfectio e realitas nell'opera di Spinoza*, in *Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee. III*, Roma, Edizioni dell'ateneo, 1988, pp. 71-113

VELDE (TE), Rudi A.
- ✍ *Participation & Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995

VERBEEK, Theo
- ✍ (a cura di), *René Descartes et Martin Schoock. La Querelle d'Utrecht*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988
- ✍ *Descartes and the Dutch: early reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale/ Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992
- ✍ *The* First Objections, in R. Ariew, M. Grene (a cura di), *Descartes and his Contemporaries...*, pp. 21-33
- ✍ *Johannes Clauberg (1622-1665) and the Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1999

VOSS, Stephen
- ✍ (a cura di), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1993

VUILLEMIN, Jules
- ✍ *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, PUF, 1960

WEBER, Jean-Paul
- ✍ *La constitution du texte des 'Regulae'*, Paris, SEDES, 1964

WELLS, Norman J.
- ✍ *Descartes and The Scholastics Briefly Revisited*, "New Scholasticism" XXXV (1961), n. 2, pp. 172-190
- ✍ *Descartes and the Modal Distinction*, "Modern Schoolman" (1965) XLIII, pp. 1-22
- ✍ *Suárez, Historian and Critic of the Modal Distinction Between Essential Being and Existential Being*, "The New Scholasticism" XXXVI (1962), pp. 419-444
- ✍ *Descartes on Distinction*, in F. J. Adelmann, *The quest for the absolute*, Chestnut Hill/ The Hague, Boston College/ Martinus Nijhoff, 1966, pp. 104-134
- ✍ *Old Bottles and New Wine: A Rejoinder to J. C. Doig*, "The New Scholasticism" LIII (1979), pp. 515-523
- ✍ *Descartes' Uncreated Eternal Truths*, "New Scholasticism" LVI (1982), n. 2, pp. 185-199
- ✍ *Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suárez*, in "Journal of the History of Philosophy" XXII (1984), pp. 25-50
- ✍ *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suárez*, "Journal of the History of Philosophy" XXVIII (1990), n. 1, pp. 33-61
- ✍ *Descartes'* Idea *and Its Sources*, "American Catholic Philosophical Quarterly" LXVII (1993), n. 4, pp. 513-535
- ✍ Esse Cognitum *and Suárez Revisited*, "American Catholic Philosophical Quarterly" LXVII (1993), pp. 339-38
- ✍ *John Poinsot on Created Eternal Truths vs. Vasquez, Suárez and Descartes*, in "American Catholic Philosophical Quarterly" LXVIII (1994), n. 3, pp. 425-446
- ✍ *Jean Du Hamel, The Cartesians, and Arnauld on* Idea, "The Modern Schoolman" LXXVI (1999), n. 4, pp. 245-271

WILLIAMS, Bernard
- ✍ *Descartes: the project of pure enquiry*, Hassocks (Sussex), The Harvester Press, 1978

WILSON, Margaret D.
- ✍ *Descartes*, London/ Boston/ Melbourne/ Henley, Routledge & Kegan, 1978
- ✍ *Ideas and Mechanism. Essays on early modern philosophy*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1999

WINKLER, Kenneth P.
- ✍ *Descartes and the Names of God*, "American Catholic Philosophical Quarterly" LXVII (1993), n. 4, pp. 451-466

WOLFSON, Harry A.
- ✍ *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachussets, Harvard University Press, 2 voll., 1934

WUNDT, Max
✍ *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrunderts*, Tubingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1939

ZUBIMENDI MARTINEZ, J.
✍ *La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes*, in "Pensamiento", XL (1984), pp. 179-202

TAVOLA DELLE MATERIE

Prefazione 1

PARTE I: *IDEA ENTIS SUMME PERFECTI ET INFINITI*

PREMESSA

CAPITOLO I
MODUS PERFECTIONIS A NOBIS EXPOSITUS CONVERTITUR CUM INFINITATE RECTE DECLARATA
§ 1. Preambolo: da Tommaso a Suárez 11
§ 2. L'infinità di Dio nelle *Metaphysicae Disputationes* 22
§ 3. Prima e dopo le *Metaphysicae Disputationes*: Gregorio di Valencia e Gabriel Vázquez 29
§ 4. La messa a punto suáreziana: il *De Divina Substantia* 35
§ 5. L'affermazione della posizione suáreziana 41
§ 6. Il reazionismo domenicano e le opposizioni esterne 47
§ 7. Con Scoto, oltre Scoto 53

CAPITOLO II
DEUM AUTEM ITA JUDICO ESSE ACTU INFINITUM, UT NIHIL EJUS PERFECTIONI ADDI POSSIT
§ 1. L'appartenenza di Dio alla dimensione della *realitas sive perfectio* 63
§ 2. Dio come *ens summe perfectum* 72
§ 3. Infinito e perfetto 82
§ 4. Descartes e Suárez 95
§ 5. Infinità e Sussistenza: limitazione intrinseca e indistinzione essenza-esistenza 102
§ 6. Infinità ed aseità 105
§ 7. L'infinito numero delle perfezioni di Dio 113

CAPITOLO III
RES QUAE EST INFINITA
§ 1. …*Non nisi negativo modo intelligimus* 117
§ 2. *Negatio negationis*. L'ermeneutica dell'infinito negativo nella lettera all'Hyperaspistes 122
§ 3. …*A liquid reale, vel sola rei negatio*… 126
§ 4. …*Nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantiâ infinitâ quàm in finitâ*... 133
§ 5. L'identità fra infinito e perfetto e l'idea chiara e distinta di Dio 135
§ 6. *Etiamsi illam intelligamus esse quàm maxime positivam*… 139
§ 7. …*Ratio formalis infiniti Res quae est infinita* 143
§ 8. …Nullis plane defectibus obnoxius… 151
§ 9. Afin que je puisse conceuoir vn estre *fini*… 166
§ 10. *In ratione formali infiniti* 168

Appendice I: *Tavola delle Occorrenze in* Meditatio III

delle forme dei lemmi perfectio, perfectus 175
Appendice II: *Tavola delle Occorrenze in* Meditatio III
delle forme dei lemmi infinitus, infinite 176
Appendice III: *Note in margine: sulla distinzione*
tra essenza ed esistenza in Descartes 177
Appendice IV: *Appunti sulle polemiche olandesi* 189

PARTE II: *UNITAS, SIMPLICITAS, SIVE INSEPARABILITAS*

PREMESSA

CAPITOLO I
OMNIA ATTRIBUTA SUNT DE ESSENTIA DEI ET DE ESSENTIA SINGULORUM
§ 1. Prologo: da Torres a Suárez 199
§ 2. L'inclusione razionale fra gli attributi divini
nelle *Metaphysicae Disputationes* di Suárez 205
§ 3. L'opposizione di Vázquez a Torres 212
§ 4. Il *De Divina Substantia* di Suárez 215
§ 5. Intermezzo: i trascendentali 220
§ 6. Gillus, Tanner, Wiggers 222
§ 7. Arrubal, Raynaud, Granado, Arriaga 227
§ 8. Intermezzo: l'inclusione razionale fra essenza ed esistenza 230
§ 9. L'affermazione della tesi dell'inclusione razionale
nel tomismo seicentesco 234

CAPITOLO II
…DE INTRINSECO CONCEPTU …(AT III 416, l. 28)
§ 1. *Pono tantum tres distinctiones*: Descartes e Suárez 237
§ 2. *Nullam agnosco rationis Ratiocinantis*: Descartes e Vázquez 242
§ 3. Distinzione ed inclusione 250
§ 4. Inclusione ed inseparabilità 256
§ 5. Inseparabilità e distinzione 263
§ 6. *Unitas, simplitas, vel inseparabilitas*: indistinzione
ed inclusione degli attributi 266

CAPITOLO III
...QUAENAM ILLAE ESSENT…
§ 1. La negazione della distinzione di ragione 271
§ 2. Le condizioni della distinzione di ragion ragionata
e la sua applicazione teologica 274
§ 3. L'idea chiara e distinta di Dio e la negazione della distinzione di ragione 278
§ 4. La pluralità dei concetti formali e obiettivi 281
§ 5. L'*unitas* di Dio come inclusione esplicita 287
§ 6. Lo sviluppo della dottrina dell'inclusione esplicita 292
§ 7. La fondazione dell'inclusione esplicita: l'esplicitazione
come dimostrazione 298
§ 8. La fondazione dell'inclusione esplicita: le procedure

di esplicitazione come procedure di espansione 303
§ 9. L'indistinzione come necessità normativa e logica
dello slittamento semantico delle *Meditationes* 305
§ 10. Distinzione e pluralità 314

Appendice I: *Su Hurtado de Mendoza* 321
Appendice II: *Su* Summa Theologiae, *I, q. 13, a. 2* 325
Appendice III: *Inseparabilità dei modi e distinzione di ragione* 329
Appendice IV: *L'unità di Dio* 337
Appendice V: *Wiggers e Tanner* 341

CONCLUSIONE: *IMMENSITAS, SIMPLICITAS, UNITAS* 345

Bibliografia 357