

PASQUALE PORRO

ESISTENZA E DURATA
LE TESI DI MOLINA SULLA DISTINZIONE
DI ESSENZA ED ESISTENZA E IL DIBATTITO SCOLASTICO
SULLA CATEGORIA «QUANDO»

Estratto da

LA FILOSOFIA NEL SIGLO DE ORO
STUDI SUL TARDO RINASCIMENTO SPAGNOLO

LEVANTE EDITORI
BARI 1995

PASQUALE PORRO

ESISTENZA E DURATA

LE TESI DI MOLINA SULLA DISTINZIONE
DI ESSENZA ED ESISTENZA E IL DIBATTITO SCOLASTICO
SULLA CATEGORIA «QUANDO»

Premessa

La lunga polemica scolastica sulla composizione di essenza ed esistenza negli enti finiti ha un suo punto d'avvio ben determinato, che coincide di fatto con la confutazione della tesi della distinzione reale condotta da Enrico di Gand nella q. 9 del suo primo *Quodlibet*, disputato con ogni probabilità nella sessione d'Avvento del 1276. L'avversario di Enrico nella circostanza non era Tommaso d'Aquino (scomparso già da due anni) — come pure fu per lungo tempo ritenuto — ma Egidio Romano, con cui Enrico sarebbe per altro tornato a confrontarsi ancora a partire dal 1286, dopo il temporaneo allontanamento di Egidio dall'Università parigina tra il 1277 e il 1285¹. Negli anni imme-

¹ Fu con ogni probabilità il gesuita M. Chossat il primo a identificare in Egidio Romano, e non in Tommaso d'Aquino, il reale interlocutore di Enrico nella polemica contro la distinzione reale: l'ipotesi fu formulata per la prima volta nella voce *Dieu, sa nature selon les Scolastiques*, in A. VACANT - E. MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, IV, Paris 1911, 1180-81. La proposta non fu accolta inizialmente con eccessivo favore, suscitando anzi forti contrasti: cfr. ad es. E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres*,

diatamente successivi, tuttavia, la rigida tesi egidiana cominciò ad essere gradualmente sovrapposta alle affermazioni sparse nelle varie opere di Tommaso sulla diversità di essenza ed esistenza e ad essere di conseguenza attribuita a Tommaso stesso. Per

sa doctrine, Champion («Spicilegium Sacrum Lovaniense»), Louvain-Paris 1925, pp. 397-407; M.D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de s. Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir, Kain - Desclée de Brouwer, Lille 1926 («Bibl. Thomiste», 8), pp. 200-1; M. GRABMANN, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur*, in *Acta Hebdomadae Thomisticae*, Romae celebratae 19-25 nov. 1923, Acad. S. Thomae Aquinatis, Roma 1924, pp. 131-90 (poi in *Mittelalterliches Geistesleben*, Hueber, Bd. 1, München 1926, pp. 328-431). La replica di Chossat apparve postuma, grazie a Descoqs, con il titolo *L'averroïsme de saint Thomas. Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIII^e siècle*, «Archives de Philosophie», 9 (1932), pp. 129(465)-177(513). D'altra parte, le ricerche di Mandonnet — che inizialmente aveva sostenuto una tesi opposta a quella di Chossat: cfr. *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, «Revue Thomiste», 18 (1910), 741-65 — sulle vicende universitarie di Egidio avevano permesso di far rilevare come l'assopirsi del dibattito sulla distinzione tra essere e essenza nella produzione quodlibetale di Enrico compresa tra il 1277 e il 1285 coincidesse sostanzialmente proprio con il periodo di allontanamento di Egidio da Parigi: cfr. P. MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 4 (1910), pp. 480-99. I successivi studi di Hocedez (accompagnati dall'edizione dei *Theoremata de esse et essentia* di Egidio Romano) e di Paulus confermarono così in larga misura l'impressione di Chossat: cfr. E. HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle, 1276-1287*, «Gregorianum», 8 (1927), pp. 358-84; *Le premier Quodlibet d'Henri de Gand*, «Gregorianum», 9 (1928), pp. 92-117; *Deux questions touchant la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, «Gregorianum», 10 (1929), pp. 365-86; *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique*, Museum Lessianum, Louvain - Wesmael Charlier, Namur 1930; *La condamnation de Gilles de Rome*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 4 (1932), pp. 34-58; J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Vrin («Études de Philosophie Médiévale», 25), Paris 1938, pp. 259-326; *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age», 13 (1940-42), pp. 323-58. Sul dibattito sviluppatosi alla fine del XIII secolo su essenza ed esistenza in seguito alla disputa tra Egidio e Enrico si vedano almeno: Z.K. STEMIATKOWSKA, *Au sujet d'un texte sur les «Theoremata de esse et essentia» de Gilles de Rome*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum», 2 (1958), pp. 19-21; *Avant l'exil de Gilles de Rome. Au sujet d'une dispute sur les*

quanto questa si configuri come la posizione ufficiale dei domenicani a partire dalla fine del XIII secolo o dagli inizi del XIV (con vistose eccezioni, come quella di Durando di San Porziano), è soltanto più tardi — nella stagione dei grandi commentatori rinascimentali (Capreolo, Gaetano, Silvestro da Ferrara) — che la distinzione reale diviene uno dei capisaldi del tomismo, così da far osservare che quanto più ci si allontanava cronologicamente da Tommaso, tanto più si diventava intransigenti sul modo di intendere la distinzione e sull'importanza che ad essa veniva attribuita per la comprensione dell'intera metafisica tomista².

I domenicani spagnoli del XV e XVI secolo (anche qui con un'eccezione di rilievo, quella di Domingo de Soto) sono nel complesso allineati sulle posizioni del tomismo rinascimentale. La linea alternativa, tuttavia, non è più a questo punto rappresentata principalmente dai francescani, come nel XIII e XIV secolo, ma soprattutto dai gesuiti, in cui si assiste a un percorso di segno tutto sommato opposto: se i primi maestri dell'ordine (come Fonseca) difendono una posizione in linea di massima

«Theoremata de esse et essentia» de Gilles de Rome, «Mediaevalia Philosophica Polonorum», 7 (1960), pp. 3-67 (la ricostruzione della prima parte della controversia è qui cronologicamente inattendibile); F.A. CUNNINGHAM, *Some Presuppositions in Henry of Ghent*, «Pensamiento», 25 (1969), pp. 103-43; J.F. WIPPEL, *Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent's Theory of Intentional Distinction Between Essence and Existence*, in *Sapientiae procerum amore - Mélanges médiévistes offerts à dom J.-P. Müller o.s.b. à l'occasion de son 70^e anniversaire*. Éd. par Th. W. KÖHLER, Ed. Anselmiana («Studia anselmiana», 63), Roma 1974, pp. 289-321 e *The Relationship Between Essence and Existence in Late Thirteenth-Century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, James of Viterbo*, in *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval*, ed. P. MOREWEDGE, Fordham University Press, New York 1982, pp. 131-64.

² Cfr. F.A. CUNNINGHAM, *Essence and Existence in Thomism: A Mental vs. the «Real Distinction»?*, University Press of America, Washington D.C. 1988, p. 397 (l'intero cap. XVII — pp. 397-422 — è in realtà dedicato al ruolo dei commentatori rinascimentali o tardoscolastici nella controversia).

identificabile con quella scotista, ma comunque accomunabile a quella della tradizione tomista meno rigida nell'alveo più generale delle distinzioni *ex natura rei*, già con Suárez e Gabriel Vázquez si assiste a un graduale spostamento verso la distinzione di ragione (sia pur ancora con un fondamento reale, come nel caso di Suárez) che culmina infine, per non citare che l'esempio più noto, in Hurtado de Mendoza³.

Il contributo di Molina all'interno di questa traiettoria sembra situarsi — anche in base alla cronologia relativa delle opere — a metà strada tra Fonseca e Suárez: ma se la distinzione formale proposta da Molina, e anch'essa fatta risalire alla tradizione scotista, sembra presentare molte analogie con quella modale difesa da Fonseca, essa concede di fatto all'ipotesi della distinzione reale (e dunque ai domenicani, con cui Molina si confrontò ben più aspramente — com'è noto — a proposito della predestinazione e della grazia) molto più di quanto la gran parte dei maestri gesuiti del periodo fosse disposta a fare. C'è tuttavia un aspetto originale della posizione di Molina che merita forse maggiore attenzione, ed è il tentativo di riportare l'esistenza degli enti finiti — ritenuta sostanzialmente identica alla loro durata intrinseca — alla categoria «quando»: tesi tutt'altro che tradizionale, che non solo ripropone — nel bel mezzo della complessiva curvatura trascendentalistica dell'ontologia tardo-scolastica — il problema della possibile collocazione categoriale dell'esistenza, ma si serve a questo scopo di uno di quei predicamenti minori che già nella stessa tavola aristotelica occupavano un posto del tutto marginale.

³ Cfr. in proposito la ricostruzione complessiva di P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, La Nuova Italia («Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano», 48), Firenze 1968.

1. La tesi di Molina sulla distinzione di essenza ed esistenza

1.1. Il principale testo di Molina sulla composizione di essenza ed esistenza è contenuto nel *Commento alla prima parte della Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, la stessa opera in cui è racchiusa anche la prima esposizione della propria tesi sul rapporto tra predestinazione e libero arbitrio che avrebbe dato vita alla violenta disputa con Báñez e i domenicani. La lettura della *prima pars* (qq. 1-74) — come conviene forse ricordare — fu effettuata da Molina a Evora dal dicembre 1570 al luglio 1573⁴. La pubblicazione del corso fu tuttavia rimandata di un paio di decenni: per quanto Molina avesse preparato il testo per la stampa già nel 1583, quando era ancora a Evora, l'*imprimatur* si fece attendere per molti anni, durante i quali Molina passò prima a Lisbona e poi, dopo un breve soggiorno a Madrid, a Cuenca, sua città natale, dove l'opera (preceduta per altro dalla *Concordia*, che apparve per la prima volta nel luglio 1588) fu pubblicata infine soltanto nel 1592⁵.

Al problema che qui più interessa è dedicata in particolare la q. 3, art. 4, disp. 2 («Utrum in rebus creatis existentia ab essentia distinguatur»). Come di consueto, Molina introduce la

⁴ Questi corsi sono conservati interamente o in parte nei mss. LISBOA, Bibl. nac. F.G. 2811 (I, 1-43); COIMBRA, Bibl. Univ. T 38 (I, 1-23); OXFORD, Bodl. 114 (I, 27-74). Per una ricostruzione complessiva della cronologia della vita e delle opere di Molina, nonché per un elenco dei manoscritti esistenti, rinviamo a F. STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus. Erster Band: Neue Molinaschriften*, Aschendorff («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», 32), Münster i. W. 1935; J. RABANECK, *De Ludovici de Molina studiorum philosophiae curriculo*, «Archivum Historicum Societatis Jesu», 6 (1937), pp. 291-302 e *De vita et scriptis Ludovici Molina*, «Archivum Historicum Societatis Jesu», 19 (1950), pp. 75-145; CH. H. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries. II: Renaissance Authors*, Olschki, Firenze 1988, pp. 267-68.

⁵ Utilizziamo qui invece l'edizione: L. MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem, in duos tomos divisa*, sumptibus Ludovici Prost, Lugduni 1622.

questione esponendo le principali opinioni in proposito, e in primo luogo la posizione di coloro (Durando di San Porziano, Gabriele Biel e Pietro Aureolo, citato però attraverso Capreolo) che negano ogni forma di distinzione reale tra essenza e esistenza: l'esistenza — in altri termini — non aggiunge nulla di reale all'essenza, ma indica solo il fatto che l'essenza considerata è tale in atto. Quando si dice che la natura umana esiste, ad esempio, non si vuol dir altro se non che la natura umana è in atto e non soltanto in potenza, e l'essere in atto non denota qualcosa di separato che s'aggiunge all'essenza dall'esterno, ma lo stesso darsi dell'essenza nel suo complesso: ogni creatura — quando è in atto — è dunque formalmente il suo stesso essere. Essenza ed esistenza sono perciò identiche tanto nelle creature quanto in Dio, con la differenza fondamentale che mentre Dio è sempre in atto, le essenze creaturali sono talvolta in potenza e talvolta in atto⁶.

Gli argomenti a favore della distinzione di sola ragione riportati da Molina sono quelli consueti. I termini *ens* ed *esse* differiscono tra loro come participio e infinito, cioè soltanto dal punto di vista della significazione grammaticale («in modo significandi grammaticali»): ma quando i termini concreti sono for-

⁶ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 48bD-E: «Affirmant namque essentiam aliquam existere non esse aliud, quam eam esse actu talem essentiam, ut naturam humanam existere non esse aliud, quam actu esse, habere rationem naturae humanae et non potentia tantum: hoc vero dicunt non esse aliud ab ipsa ratione seu essentia naturae humanae in actu essentiae, quod amplius in hunc modum explicant. Cum enim natura humana interdum sit potentia et interdum actu, natura humana in potentia non est existentia, sicut neque est actu essentia naturae humanae; natura vero humana in actu, est existentia naturae humanae, eo quod existentia naturae humanae non sit aliud ab essentia in actu essentiae. Itaque, sicut in Deo dicimus essentiam divinam esse formaliter existentiam divinam, ita hi admittunt in rebus creatis essentiam esse formaliter suam existentiam: attamen cum essentia divina semper sit actu et numquam potentia, quod non convenit rebus creatis, essentia divina semper et necessario existit, quod rebus creatis denegatum est».

malmente identici, lo sono anche i corrispondenti termini astratti, e cioè, nella fattispecie, *essentia* ed *existentia*⁷. Inoltre, se l'esistenza fosse qualcosa di realmente distinto dall'essenza, nulla potrebbe essere *ens per se*, ma tutto sarebbe *ens per aliud*, poiché ogni cosa si troverebbe ad esistere in virtù di un'esistenza separata, distinta da sé⁸. Non solo: ogni esistenza — proprio in quanto distinta — avrebbe poi a sua volta bisogno, per esistere, di un'ulteriore esistenza, e così all'infinito, con esiti evidentemente paradossali⁹. Per altro, come dovrebbe essere considerata una simile esistenza distinta? Se fosse un accidente, allora le sostanze si troverebbero ad esistere in virtù di un accidente, contrariamente alla loro stessa definizione: sostanza è infatti l'*ens per se*, e accidente l'*ens per aliud*. Se fosse sostanza, non potrebbe essere né materia né forma né il composto di entrambe, perché in questi casi sarebbe parte dell'essenza, e non qualcosa di distinto. Di conseguenza, o si ritiene che ogni esistenza informi e attualizzi l'essenza come suo atto, o che sussista in sé, senza riferirsi a nulla di esterno. Se si ammette il primo caso — come sembrano fare i sostenitori della distinzione reale — si torna a

⁷ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, Lugduni 1622, p. 48bF: «Suaderi vero potest haec sententia primo, quia ens et esse sunt idem formaliter: ergo essentia et existentia erunt etiam idem formaliter. Patet consequentia, quia quando concreta sunt idem formaliter abstracta etiam sunt idem formaliter: antecedens vero probatur, tum quia esse et ens solum differunt ut infinitivum et participium, inter quae tantum est differentia in modo significandi grammaticali, tum etiam quia ab esse dicitur ens, unde ens explicatur esse id quod est».

⁸ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 49aA: «...si esse et essentia formaliter distinguerentur, sequeretur nullum esse ens per se, sed omne ens esse per aliud, nempe per suam existentiam a se formaliter distinctam, quod videtur absurdum».

⁹ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 49aA: «...cum ipsamet existentia sit quid reale, habebit essentiam, quae interdum existat et interdum non existat: existentia namque rei corruptibilis interdum existit et interdum non existit, sicut et ipsa essentia; si ergo omnis essentia creata existit per existentiam a se formaliter distinctam, illa existentia existet per aliam, et haec rursus per aliam, et ita in infinitum».

fare dell'esistenza un accidente, poiché tutto ciò che inerisce ad un'essenza senza esserne una parte integrante non può che essere un accidente. Se invece si pone la seconda ipotesi, si fa di ogni esistenza un atto separato — ciò che nessuno potrebbe concedere: e d'altra parte, se anche così fosse, non si comprenderebbe comunque come una qualsivoglia essenza potrebbe poi essere denominata esistente in virtù di un atto completamente a sé stante¹⁰. È appena il caso di notare come questo argomento faccia già esplicitamente riferimento al problema della possibile considerazione accidentale dell'esistenza: in ogni caso — come si avrà modo di vedere — una soluzione di questo tipo appare a Molina comunque di gran lunga preferibile all'ipotesi che l'esistenza possa essere considerata una sostanza¹¹.

¹⁰ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 49aB-C: «... si existentia esset quid formaliter distinctum ab essentia, cum sit quid reale et non Deus, vel erit substantia vel accidens. Si accidens, ergo substantia est in rerum natura per aliquod accidens, quod videtur satis absurdum, cum substantia a per se essendo dicatur ens per se, accidens vero, quia est per substantiam, dicatur ens in alio. Si vero sit substantia, cum neque sit materia, neque forma, neque totum compositum (quandoquidem haec vel sunt ipsa essentia, vel partes essentiae: existentia vero ponitur ab adversariis quid formaliter distinctum ab essentia, neque in ea intrinsece inclusum) vel actuabit et informabit essentiam eius substantiae, cuius dicitur existentia, tamquam actus suam potentiam, vel non, sed in se subsistet, neque informans neque actuans essentiam substantiae. Si detur primum, ut dari videtur ab adversariis, tunc cum sit in illa non tamquam pars et fieri nequeat ut sit seorsum ab ea in qua est, erit accidens. Praeterea, cum forma substantialis sit actus primus et quicquid advenerit post actum primum substantiis materia constantibus sit accidens, necessario erit accidens. Si vero detur secundum, tunc erit actus separatus, quod nullus admittet. Praeterea, quia non videtur quomodo posset denominare substantiam existentem».

¹¹ In effetti, nelle risposte agli argomenti, dopo aver egli stesso sostenuto l'ipotesi che l'esistenza sia un accidente completo, Molina osserva che non è un inconveniente in senso assoluto che la sostanza esista in virtù di un accidente, se quest'ultimo è inteso come la causa formale del suo esistere e non come un soggetto a cui la stessa sostanza si troverebbe ad inerire: «...dicendum est [existentiam] esse accidens, neque esse ullum incommodum si substantia existat per aliquod accidens, quod sit causa formalis existendi; absurdum tamen esset, si existeret per ali-

1.2. La seconda posizione ricordata — quella fatta propria da Molina («quae opinio nobis est amplectenda») — è invece quella di tutti coloro (in primo luogo Tommaso d'Aquino, ma anche Egidio Romano, Duns Scoto, il Gaetano, Capreolo, Domingo de Soto) che ammettono che in generale nelle cose create essenza ed esistenza si distinguono «ex natura rei». A questo proposito, Molina si limita a riportare tre argomenti principali:

1) nell'*Esodo*, Dio si attribuisce come nome peculiare l'«esse id quod est», e se i nomi significano l'essenza, allora è proprio soltanto di Dio essere formalmente in virtù della propria essen-

quod accidens tamquam per subiectum, cui inhaereret: substantia enim dicitur ens per se, hoc est non per aliud subiectum, cui inhaereat et per quod existat...» (MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 53aF-bA). A quelli citati, Molina affianca altri argomenti, anch'essi in qualche modo tipici della tradizione nominalista: i) ogni processo di generazione sostanziale si compie con la produzione del composito, ma tale produzione riguarda l'essenza esistente nel suo complesso, perché prima di esistere l'essenza era solo in potenza: di conseguenza tutto il composto (l'essenza in atto) e la sua esistenza devono essere considerati formalmente identici; ii) l'essenza quando non è (in atto), è nulla; dunque quando è, non è altro dalla sua esistenza: nessuna cosa può infatti distinguersi da ciò in virtù di cui si pone formalmente fuori dal nulla; iii) nessuna perfezione pone nella realtà la cosa che perfeziona, e in cui viene recepita formalmente: al contrario, ciò che dev'essere completato o perfezionato è sempre presupposto dalla perfezione che viene acquisita. Ma l'esistenza è ciò che pone l'essenza: dunque non può trattarsi di una perfezione distinta dall'essenza, ma è l'essenza stessa considerata in atto; iv) l'essere in potenza è una condizione che diminuisce e distrugge l'essenza, come ad esempio l'essere dipinto: così come l'uomo dipinto non è uomo, l'uomo in potenza semplicemente non è uomo. Ma il fatto che un uomo sia vero, cioè reale, non aggiunge invece nulla all'uomo stesso: allo stesso modo, dunque, essere uomo in atto non aggiunge nulla all'essenza di uomo; v) infine, una forma accidentale è in grado di attribuire da sé, senza alcuna aggiunta esterna, un determinato essere accidentale ad un soggetto, così come quando la bianchezza conferisce l'essere bianco alla parete: a maggior ragione, dunque, anche la forma sostanziale potrà attribuire da sé alla materia l'essere sostanziale, senza dover ricorrere ad un'esistenza distinta dalla forma stessa (cfr. p. 49aD-F; si tratta, nell'elenco di Molina, degli argomenti 5-9).

za, e non anche delle cose create, come pretendono invece i sostenitori della prima soluzione¹².

2) Se ciò che è identico conviene sempre a se stesso, e dell'essenza si può dire che talvolta esiste e talvolta non esiste, l'esistenza non può essere ritenuta formalmente identica all'essenza. In effetti, una proposizione essenziale o identica denota una verità eterna, e presa in senso assoluto è vera, sia che gli estremi (cioè i suppositi) esistano, sia che non esistano. Ma se era ad esempio vero dire «Adamo esiste», non lo è più adesso: l'esistenza è pertanto qualcosa di distinto da Adamo e dalla sua essenza¹³. I sostenitori di una distinzione puramente logica potrebbero obiettare che questo tipo di argomentazione non distingue di fatto tra l'essenza in atto e l'essenza in potenza. Quando è in atto, l'essenza non si distingue dalla sua esistenza; quando è in potenza, non è propriamente nulla (o, se si preferisce, è identica all'esistenza in potenza). Nell'esempio citato, invece, si ipotizza l'identità tra un'essenza in potenza e un'esistenza in atto¹⁴. Ma qui, per Molina, è necessario chiarire l'uso dei termini, perché o con «essentia» s'intende ciò che è in potenza passiva ad essere un'essenza (e cioè a ricevere l'*esse essentiae*)¹⁵, così come la mate-

¹² MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 49bA-B.

¹³ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 49bB: «...idem semper convenit sibi ipsi, sed de essentia interdum verum est dicere quod existat, interdum quod non existat: ergo essentia non est formaliter sua existentia. Maior patet, quia propositio essentialis aut identica, est aeternae veritatis et absolute sumpta est vera, sive extrema existant, sive non existant [...] Minor patet similiter, quia quondam verum fuit dicere *Adamum existere*, qui modo vere non existit».

¹⁴ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 49bB-C: «Neque satisfacit responsio Gabrielis et Durandi dicentium quod numquam verum fuit dicere *essentiam in actu non existere, bene tamen essentiam in potentia*. Haec vero — ut censent — non est idem cum existentia in actu: existentiam tamen in actu idem cum essentia in actu, et existentiam in potentia idem cum essentia in potentia esse fatentur».

¹⁵ La nozione di *esse essentiae*, di indiretta ascendenza avicenniana, è mutuata

ria prima è in potenza rispetto all'essere essenziale della rosa, o s'intende l'essenza nel suo complesso, la cui potenza ad esistere, prima di essere effettivamente prodotta, sta solo nella sua causa. La prima accezione è da scartare, perché non indica realmente l'essenza, ma solo una parte di essa che è in potenza verso un'altra parte (nell'esempio della rosa, la materia prima nei confronti della forma sostanziale della rosa). Nella seconda accezione, i sostenitori della distinzione di ragione non possono comunque negare che l'essenza che, una volta prodotta, esiste e che poi, corrotta, non esiste, è pur sempre la stessa: di conseguenza, quando si dice che una cosa prima esisteva e adesso non più, si attribuiscono predicati opposti ad uno stesso soggetto, e ciò è possibile soltanto se essenza ed esistenza non sono formalmente identiche¹⁶. I sostenitori della distinzione di ragione (Molina cita

principalmente dal lessico di Enrico di Gand: secondo Enrico, ogni essenza non è effettivamente nulla prima di accedere all'essere attuale, ma è costituita come tale in un suo essere specifico che le deriva dalla sua stessa costituzione formale. Tale essere non indica quindi una forma separata di esistenza (secondo il modello delle teofanie neoplatoniche), ma solo il fatto che la *res* così costituita abbia un contenuto oggettivo e sia pertanto oggettivamente possibile, possa cioè effettivamente essere posta in atto da Dio. L'essere dell'essenza coincide dunque con la *possibilità*, con la capacità di ricevere l'esistenza attuale che manca invece alle *res* puramente immaginate: l'*esse essentiae* è in altri termini ciò che separa un semplice figmento da una un'essenza propriamente detta. Ci permettiamo di rimandare in proposito a P. PORRO, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Levante («Vestigia — Studi e strumenti di storiografia filosofica», 2), Bari 1990, in part. pp. 41-71 e al contributo *Possibilità e esse essentiae in Enrico di Gand*, in corso di pubblicazione negli Atti del Colloquium Internazionale in occasione del settimo centenario della morte di Enrico di Gand (Leuven, 15-17 settembre 1993). In prospettiva storica, la dottrina dell'*esse essentiae* costituisce un presupposto significativo per la teoria cartesiana dell'*esse obiectivum*, proprio attraverso la mediazione fondamentale della metafisica gesuitica (in particolare, Suárez e Vázquez). Per alcune interessanti valutazioni in proposito cfr. J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France («Épiméthée»), Paris 1990 e D.O. GAMARRA, *Esencia y objeto*, Peter Lang («Publications Universitaires Européennes», série XX: Philosophie, vol. 321), Bern-Frankfurt-New York-Paris 1990.

¹⁶ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 49bC-E: «Non, in-

espressamente ancora Durando di San Porziano) potrebbero a questo punto osservare che non è in generale contraddittorio che a qualcosa, in seguito a una trasformazione o alla corruzione, possa convenire in momenti successivi anche l'opposto della propria essenza. Uno stesso corpo, ad esempio, si dice vivente finché l'animale è in vita, e privo di vita dopo la sua morte. Ma qui per Molina si prende una parte (il corpo) per il tutto (l'animale), e se nel primo caso il ragionamento è ammissibile, nel secondo è invece contraddittorio: non è infatti possibile che lo stesso animale sia considerato vivente e privo di vita, o che — per tornare direttamente al problema — una stessa essenza, numericamente identica, sia considerata insieme esistente e non esistente. Si deve di conseguenza ammettere che l'esistenza è in qualche modo separabile — e perciò distinta — dall'essenza¹⁷.

quam, satisfacit haec responsio, quoniam vel nomine essentiae in potentia intelligunt id quod est in potentia passiva ad esse essentiae, qualis est materia prima, quae est in potentia ut adventu formae recipiat esse essenziale rosae, verbi gratia; vel intelligunt integram essentiam de qua tota, dum est virtute in suis causis, verum est dicere quod sit potens existere, sed non existit, existet tamen cum fuerit producta. Si intelligunt primum, non solvunt argumentum, quoniam nos non ita sumimus essentiam: illud namque non est essentia rosae, sed pars essentiae, quae est in potentia ad aliam partem; quod autem ita est in potentia tale, simpliciter non est tale. Si vero intelligunt secundum, etiam non solvunt argumentum, quoniam illi actu convenit esse illam eandem numero essentiam quae postea, cum fuerit producta, existet, et quae iterum, cum fuerit corrupta, non existet: cum ergo illa tunc actu non existat, fit, ut essentia et existentia non sint idem formaliter, seu ex natura rei».

¹⁷ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 49bE-F: «Neque etiam satisfacit quaedam alia responsio Durandi, qua dicit, nullum esse incommodum alicui rei, facta transmutatione et corruptione, convenire oppositum suae essentiae. Etenim quod parti, ut materiae ac cadaveri (quod per Synecdochen appellamus nomine totius) post transmutationem conveniat oppositum eius, quod est de essentia totius, nempe habere privationem vitae, non repugnat: at quod ipsimet toti apprehenso, postquam non existit, illud idem conveniat, de numero eorum prorsus est quae esse nequeunt: tunc enim cum nihil magis rei conveniat, quam id quod includit in sua essentia, utique duo opposita ei simul convenirent, nimirum vivere et habere privationem vitae, quod nulla ratione esse potest».

3) Alla domanda «che cos'è Socrate?» (e in generale a qualsiasi interrogazione introdotta da «quid est», secondo la classica griglia delle questioni possibili delineata da Aristotele negli *Analitici Secondi*) si può rispondere elencando diversi predicati essenziali (ad esempio: uomo, animale, ecc.), ma non facendo riferimento all'esistenza, che non rientra nella sua essenza, e che pertanto si distingue «ex natura rei» da Socrate e dai suoi predicati quidditativi ed essenziali¹⁸. L'esistenza non fa insomma parte del contenuto essenziale (oggettivo) di una cosa, eccezion fatta per il caso di Dio: e questo è anche per Molina il senso di uno dei più classici (e discussi) assiomi boeziani, secondo cui in tutte le cose finite l'essere e «ciò che è» sono comunque diversi¹⁹.

¹⁸ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, pp. 49bF-50aA.

¹⁹ Cfr. BOETHIUS, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, in *The Theological Tractates*. Ed. H.F. STEWART-E.K. RAND-S.J. TESTER, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - W. Heinemann, London 1973, p. 40,28; trad. it. in BOEZIO, *La consolazione della filosofia — Gli opuscoli teologici*, a cura di L. OBERTELLO, Rusconi, Milano 1979, p. 381: «L'essere e ciò che è sono diversi»; p. 384: «In ogni realtà composita altro è l'essere, altro l'«è» in se stesso». Lo scritto boeziano costituisce in realtà — com'è noto — una lettera (in risposta a una richiesta di Giovanni Diacono), che è circolata poi sotto nomi diversi: ad esempio, *Liber an omne quod est bonum est, Liber de bonorum ebdomade* o anche, più frequentemente, *De hebdomadibus*, in riferimento alla presenza del termine «ebdomadi» — in sé poco chiaro — nelle prime righe dello scritto (trad. it. pp. 379-80: «Mi chiedi di spiegare e di mostrare più chiaramente quell'oscura questione, tratta dalle nostre ebdomadi, riguardante il modo in cui le sostanze siano buone in ciò che sono, pur non essendo beni sostanziali...»: ebdomadi può alludere qui tanto a ipotetiche riunioni settimanali, quanto a composizioni miste di prosa e versi, sul modello varroniano, quale ad esempio la stessa *Consolatio boeziana*). Più precisamente, Boezio distingue qui tra il *quod est* (il soggetto sussistente) e l'*esse* (ciò in virtù di cui qualcosa è, la sua forma), separando ulteriormente, a proposito di quest'ultimo, il fatto di essere qualcosa in senso assoluto (*tantum esse aliquid*), tipico della sostanza, dal fatto di essere qualche cosa in un ente (*esse aliquid in eo quod est*), tipico dell'accidente. In ogni caso, *esse* — come infinito sostantivato — sembra qui indicare, più che l'esistenza attuale, la forma (sostanziale o accidentale) di ogni ente sussistente. A partire dal *Commento* di Gilberto Porretano (ma già in qualche modo da Scoto Eriugena), la distinzione boeziana fu in effetti interpretata in due sensi differenti: uno «teologico», secondo cui

1.3. Ma questa seconda soluzione ammette al suo interno un'ulteriore suddivisione: la distinzione *ex natura rei* può essere infatti interpretata in senso «reale» (è la tesi egidiana ascritta retrospettivamente anche a Tommaso e difesa dai suoi commentatori) o in senso «formale», così come il Gaetano definisce il tipo di soluzione adottato da Scoto. Per Molina, quest'ultima attribuzione risulta forse imprecisa riguardo alla lettera, ma non riguardo alla sostanza: «Quamvis autem Scotus id eo loco aperte non dicat, sed solum loquatur de existentia, ut de re ab essentia *ex natura rei* distincta: credo tamen, si apertius fuisset locutus, id non negasset, quod Caietanus ei tribuit»²⁰. È questa comunque la linea a cui Molina accorda la sua preferenza ultima: «neque puto maiorem distinctionem admittendam esse inter existentiam et essentiam, quam formalem»²¹.

A sostegno della sua conclusione, Molina espone anche in questo caso tre brevi argomenti:

1) una distinzione semplicemente formale è sufficiente a dar conto di tutto ciò che richiede la distinzione *ex natura rei* tra essenza ed esistenza: è dunque superfluo — in base al principio di parsimonia — far ricorso in questo caso ad una distinzione maggiore²²;

l'esse indica Dio e il *quod est* la creatura, e uno «filosofico», secondo cui *esse* e *aliquid esse* indicano rispettivamente la forma sostanziale (*subsistentia*) e quelle accidentali («ea quae subsistentiis comitantur») del concreto sussistente. Nel XIII secolo — e Tommaso d'Aquino ne è la riprova più evidente (ad esempio nel *De ente et essentia*) — l'assioma divenne tuttavia anche un argomento spesso utilizzato a sostegno della distinzione tra essenza ed esistenza. Sulla fortuna medievale dell'opera si veda comunque G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius "De hebdomadibus" als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Brill, Leiden 1966.

²⁰ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 50aB.

²¹ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 50aB-C.

²² MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 50aC: «Moveor primo, quoniam haec sufficiens est, eaque sola admissa, consentiunt omnia, ex quibus indicium atque argumentum sumimus ad constituendam distinctionem *ex natura rei* inter essentiam et eiusdem existentiam: ergo non maior est distinctio admittenda».

2) gli accidenti hanno un'esistenza distinta da quella della sostanza, com'è evidente nel sacramento eucaristico²³, ma è difficile ammettere che ogni accidente, per esistere, debba possedere un'esistenza realmente distinta da sé²⁴;

3) se essenza ed esistenza fossero realmente due cose distinte, Dio potrebbe ad esempio conservare l'esistenza di una pietra anche senza l'essenza della pietra: ma nessuno sarebbe veramente disposto a concedere che l'esistenza possa esistere senza l'essenza di cui è esistenza, allo stesso modo in cui nessuno ammette che possa esistere la somiglianza senza la qualità, o la figura

²³ Si ricorderà che, secondo la dottrina realistica della transustanziazione sancita dal IV Concilio Lateranense (che in qualche modo chiudeva la lunga polemica che aveva visto contrapposti principalmente Berengario di Tours e Lanfranco di Pavia), le sostanze del pane e del vino cessano di esistere con la consacrazione, mentre i relativi accidenti sembrano in qualche modo permanere. Ciò sembra per l'appunto implicare che gli accidenti possano comunque mantenere una forma di esistenza indipendente da quella della sostanza. Per definizione, tuttavia, gli accidenti ineriscono sempre a una sostanza o a un soggetto, e in questo senso la formulazione conciliare poneva il problema di individuare un possibile sostrato per la permanenza degli accidenti del pane e del vino. La soluzione di Tommaso d'Aquino — com'è forse noto — consiste essenzialmente nell'attribuire uno statuto speciale alla quantità come forma intermedia tra la sostanza e gli altri accidenti: durante la transustanziazione, la quantità delle specie consacrate funge cioè per Tommaso da sostrato provvisorio per gli accidenti del pane e del vino. Più tardi Ockham, sfruttando gli strumenti teorici offerti dalla propria concezione della *potentia absoluta* divina, postulerà invece nella circostanza un apposito intervento divino per conservare l'esistenza degli accidenti indipendentemente da quella del loro soggetto (tesi che paradossalmente si adatta meglio, come proprio qui risulta evidente, ai sostenitori della distinzione reale tra essenza ed esistenza).

²⁴ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 50aC-D: «Secundo, quoniam accidentia existunt suis propriis existentibus distinctis ab existentia substantiae, ut fere omnes admittunt facileque probari potest — quandoquidem accidentia in sacramento altaris existunt et non existentia substantiae panis, cuius erant, cum illa non maneat: durum autem atque omnino improbabile esset affirmare unumquodque accidens, ut existat, peculiarem existentiam realiter a se, ut rem unam a re alia distinctam, sibi vindicare».

senza la quantità, o in generale il modo d'essere di una cosa senza la cosa stessa.

L'esistenza è dunque identica in senso reale all'essenza di cui è esistenza e di cui costituisce l'ultima attualità, ma si distingue da essa in senso «formale»²⁵; il tentativo di Molina — tutt'altro che isolato, se si considera l'intera vicenda del dibattito sulla composizione di essenza e esistenza — è appunto quello di rinvenire, in questo modo, una forma intermedia tra la distinzione reale e quella di sola ragione.

1.4. Per definire con maggior precisione la portata e il senso della distinzione formale, è probabilmente opportuno richiamare in primo luogo ciò che Molina stesso intende per esistenza: «praemitto existentiam rerum creatarum esse modum quemdam realem concomitantem essentiam cuiusque rei, prout est effectus causae efficientis»²⁶ — l'esistenza è un modo reale concomitante con l'essenza di ogni cosa, nella misura in cui è effetto di una causa efficiente. Ogni essenza è infatti prodotta dalla sua causa efficiente in un determinato modo, che è appunto la sua esistenza: quest'ultima non è pertanto concepibile separatamente dalla prima, ma si distingue tuttavia da essa perché l'essenza stessa avrebbe potuto, in ultima analisi, esser prodotta in un modo di-

²⁵ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 50aD-E: «Tertio, quoniam si existentia realiter tamquam res a re distingueretur ab essentia, posset Deus sua omnipotentia conservare existentiam lapidis, verbi gratia, sine essentia, quandoquidem res est ab illa realiter distincta, neque ab ea in ullo genere causae pendet, nisi materialis, cuius tamen concursus potest Deus sua omnipotentia supplere: nullus autem admittet fieri ulla potentia posse, ut existentia existat sine essentia cuius est existentia: quemadmodum nulla ratione fieri potest ut similitudo existat sine qualitate, figura sine quantitate aut re cuius dicitur figura, et universim modus rei ab ea re, a qua solum formaliter distinguitur: fit ergo, ut existentia idem re sit cum essentia [...] tamquam modus atque actualitas ultima illius, ac proinde formaliter solum distincta».

²⁶ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 50bB.

verso (o sotto un modo diverso)²⁷. Questo possibile scarto è in definitiva il margine della distinzione formale: finché l'essenza sussiste solo nella potenza della causa o nell'*esse obiectivum* — cioè a livello puramente gnoseologico — manca proprio di quel modo che è l'esistenza attuale. Poiché nessuna essenza si porta da sola all'essere attuale, l'esistenza non è dunque un'emanazione dell'essenza e non è da questa determinata: piuttosto è ciò che inevitabilmente la contraddistingue quando viene prodotta, e costituisce perciò la "cifra" stessa, per così dire, della produzione. E poiché tale processo si compie in prima istanza nelle realtà singolari, anche l'esistenza spetta in primo luogo agli enti singolari, e solo in ragione di questi ultimi agli universali. All'interno di ogni singola sostanza, poi, l'esistenza precede tutte le altre proprietà o accidenti dell'essenza e funge così da presupposto per tutti i suoi predicati²⁸. E la stessa cosa può dirsi anche degli accidenti, tenendo ovviamente conto del fatto che la loro esistenza particolare è sempre mediata da quella dei soggetti a

²⁷ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 50bB: «producitur enim essentia a causa efficiente, sed sub illo modo, ita quod implicat produci, et non sub illo modo: at quod proprie producitur est ipsa rei essentia, modus vero, sub quo producitur, comproducitur cum essentia tamquam ab ea pendens et cum illa idem re, sed ab ea formaliter distinctus».

²⁸ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 50bC-D: «Quia ergo existentia rerum non sequitur essentiam, quasi ab ea emanet, quia id implicat contradictionem [...] sed illam concomitatur, ut effectus est causae efficientis (dum enim quaevis essentia potestate est in sua causa aut obiective solum in mente, caret modo illo, dum vero producitur, habet illum, quia produci nihil est aliud, quam fieri, ponique sub illo modo a causa efficiente), fit, ut, cum actio atque influxus causae efficientis terminetur primo ad singularia, existentia actualis primo conveniat singularibus et ratione eorum universalibus; fit etiam, ut existentia essentiae sit prior natura quam passiones, caeteraque accidentia in suo subiecto vere existant. Siquidem actualis passionum emanatio ab essentia, caeterorumque accidentium receptio in subiecto, existentiam actualem illius rei, in qua existere debent, praesupponit. Quo fit, ut primum, quod comitatur essentiam substantiae, dum producitur, sit ipsa actualis existentia sub qua necessario, atque immediate debet produci...».

cui ineriscono. Per questo — osserva Molina — l'esistenza è giustamente chiamata l'attualità di ogni forma e natura, poiché dà l'essere in atto a tutte le nature singolari e alle parti (come appunto gli accidenti) di ogni singola natura²⁹. Ma anche i gradi o nature comuni (il termine *gradus* è impiegato qui da Molina sempre come sinonimo di essenza universale o comune) possiedono le loro esistenze peculiari e parziali, con cui sussistono formalmente nelle diverse realtà singolari. L'esistenza è cioè un modo che s'accompagna anche alle nature comuni, ma solo in quanto esse — come detto — si danno concretamente nei rispettivi enti singolari. Di fatto, in tutta la realtà la produzione delle essenze e quella delle esistenze procede secondo Molina sempre in modo parallelo: e così come un'essenza singolare completa si costituisce dall'unione dei gradi universali e delle differenze individuanti, l'esistenza di tale essenza risulta a sua volta dal concorso delle esistenze peculiari delle nature corrispondenti.

1.5. Una volta stabilito dunque che l'esistenza è un *modo* dell'essenza, il passo successivo non può che essere quello di determinare con maggiore precisione la natura di tale modo. Ed è qui che compare — senza nessun'altra previa giustificazione — il rimando all'idea della durata. Molina ricorda infatti di aver

²⁹ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 50bE-F: «...ideoque scite existentia tum a D. Thoma [...] tum etiam ab aliis Doctoribus communiter appellatur actualitas omnis formae atque naturae, immediate actuans atque praestans cuicumque naturae singularem et parti singularem naturae actu existere, etiam materiae primae, quam credimus immediate habere a suo effectore Deo suam peculiarem existentiam qua formaliter existit: tametsi naturaliter per eam existat, dependenter a forma substantiali, non secus ac accidentia accipiunt a suis causis efficientibus peculiare existentias, quibus formaliter existunt, dependenter tamen naturaliter a subiectis, quibus inhaerent». La materia prima, in altri termini, riceve da Dio la sua esistenza particolare, anche se in modo condizionato dalla sua forma sostanziale, così come anche gli accidenti ricevono dalle loro cause efficienti le loro esistenze particolari, ma sempre — come detto — in modo condizionato dall'esistenza dei soggetti a cui ineriscono.

già distinto in alcuni corsi precedenti (e precisamente nella *Dialectica* e nel commento al IV libro della *Fisica*) due diverse forme di durata: una propria degli enti successivi (come il movimento) e l'altra propria invece delle realtà permanenti (o successive solo in modo accidentale). La prima di esse coincide evidentemente con il tempo che, in quanto continuo, costituisce per Aristotele una specie della categoria della quantità. La durata delle realtà permanenti, in quanto indivisibile, non può invece rientrare nel novero delle quantità: non resta quindi che assegnarla alla categoria «quando»³⁰. Ora, tutte le forme di durata o conseguono dall'esistenza delle cose a cui si riferiscono o si identificano con la loro stessa esistenza, così come Molina afferma richiamandosi a Scoto: «res enim quamdiu durant, tamdiu existunt». Ma se esistenza e durata sono identiche, si può allora concludere che l'esistenza delle realtà finite è un accidente che rientra nelle due categorie a cui fanno riferimento i due generi di durata prima distinti. Molina ricorda di aver già in parte avanzato questa tesi nel *Commento alla Fisica* — per noi perduto — sia pur con qualche cautela («licet non sine formidine propter contrariam eamque communioem Doctorum opinionem»), mostrandosi così perfettamente consapevole del suo carattere inusuale³¹. E ad essa Molina si mantiene fedele anche in questa oc-

³⁰ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 51aA-B: «In *Dialectica*, dum sermo esset de praedicamento quando, et 4. *Physicorum*, in quaestionibus de tempore, duplicem durationem distinguebamus. Alteram rei per se successivae, nempe motus, quam tempus esse dicebamus; alteram rei permanentis, aut etiam successivae per accidens (actio namque et passio ratione motus, cui coniunguntur, sunt per accidens res successivae) per quam eiusmodi omnes res dicuntur durare formaliter, et tanto vel tanto tempore coexistere. Priorem, utpote per se continuam, dicebamus pertinere ad praedicamentum quantitatis, posteriorem, ut partim indivisibilem, partim successivam et continuam per accidens, ad praedicamentum quando attingere credebamus. Qua ratione aevum, quod duratio est substantiae angelorum, in eo quoque praedicamento collocavimus».

³¹ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 51aC-D: «Tandem 4. *Physicorum* (licet non sine formidine, propter contrariam, eamque communio-

casione, sia pur accostandovi — in parallelo — anche una spiegazione più tradizionale: «Quam sententiam neque modo improbabilem iudicamus, licet communiorem Doctorum sententiam, si paulo, quam consuevit, accuratius explicetur, satis etiam probabilem censeamus»³².

1.6. La sentenza «più comune» è evidentemente quella dei commentatori classici di Tommaso, da Capreolo a Gaetano: l'esistenza è l'attualità e in qualche modo la forma in virtù di cui esiste qualunque ente creato, e di per sé non è né sostanza né accidente, ma segue la collocazione categoriale di ciò a cui si riferisce: l'esistenza delle sostanze, in altri termini, dev'essere ricondotta alla categoria della sostanza, e quella degli accidenti ai predicamenti accidentali³³. A questa conclusione mal si accordano, almeno in apparenza, alcuni luoghi in cui Tommaso stesso sembra affermare che l'esistenza è un accidente: ma in questi casi «accidente» è preso per Molina in senso ampio, per indicare cioè non un determinato ente predicamentale, ma tutto ciò che non appartiene al contenuto di un'essenza³⁴. In generale, dal

rem Doctorum opinionem) idem prorsus esse existentiam et durationem rerum credidimus, existentiamque omnem rerum creaturarum esse verum accidens, pertinens ad duo illa praedicamenta, ad quae dicebamus duo genera durationis explanata pertinere».

³² MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 51aD.

³³ Cfr. ad es. THOMAS DE VIO [CAIETANUS], *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, c. 5, q. 12, ad 8, ed. M.-H. LAURENT, Marietti, Torino-Roma 1934, p. 159: «Existentia enim substantiae est substantia, et existentia accidentis est accidens, et, ut supra patet, existentia substantiae non est materia, nec forma, nec compositum, sed actualitas omnium eorum et sic est reductive in genere substantiae».

³⁴ Cfr. ad es. THOMAS DE AQUINO, *De potentia*, q. 5, art. 4, ad 3, in *Quaestiones disputatae*, II, ed. P. BAZZI, M. CALCATERRA, T.S. CENTI, E. ODETTO, P.M. PESSI, Marietti, Torino-Roma 1965, p. 139: «...dicendum, quod esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim actus essentiae), sed per quandam similitudinem: quia non est pars essentiae, sicut nec accidens»; *Quodlibet* II, q. 2, art. 1, ed. R. SPIAZZI, Marietti, Tori-

momento che ogni realtà finita o inerisce ad altro o sussiste per sé, e non si può dare qualcosa di intermedio tra questi due casi, anche l'esistenza può essere riportata, indirettamente, tanto alla sostanza quanto agli accidenti.

L'esistenza è dunque intesa qui come un modo reale e un atto dello stesso genere dell'essenza o natura che fa esistere, tale da costituire con essa un solo ente per sé. Per spiegare come ciò avvenga, Molina si serve come esempio del rapporto che intercorre tra la bianchezza — come forma separata in sé completa — e l'esser-bianco, e cioè la bianchezza considerata in quanto inerente a un soggetto determinato. Nel momento in cui la bianchezza informa e attualizza una cosa, infatti, non solo le conferisce il proprio effetto formale (l'esser-bianco), ma acquisisce essa stessa un modo di essere diverso, che consiste appunto nel fatto di inerire ad altro. L'esser-bianco differisce così *ex natura rei* dalla bianchezza, che ne rappresenta la causa formale, poiché quest'ultima nomina la forma considerata in se stessa, mentre l'esser-bianco significa la forma stessa in quanto comunicata al soggetto: l'esser-bianco aggiunge in altri termini quel rapporto di inerenza che non è invece incluso nella bianchezza in sé (e in questo senso lo si può definire «accidentale»)³⁵. Tale rapporto è

no-Roma 1956, p. 24: «Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens».

³⁵ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 52aE-F: «Negari non potest formam, si secundum se sit ens completum, ut est albedo, quando subiectum actuatur, informat atque illi inhaeret, non solummodo suum effectum formalem eidem subiecto communicare, verbi gratia, esse album, sed etiam habere aliquid reale amplius in se, quam antea habebat, nempe actuationem ac inhaesionem ipsam, qua seipsam subiecto communicat, resultatque in eo talis effectus formalis. Differt ergo ex natura rei effectus formalis albedinis, nempe esse album, ab albedine, quae illius est causa formalis, ex eo videlicet, quia albedo dicit ipsam praecise formam secundum se spectatam; esse vero album [*ed.*: alibi] seu album

per Molina un modo reale che non s'identifica completamente con la bianchezza e ne rimane anzi separabile, dal momento che Dio potrebbe conservare quest'ultima anche senza l'esser-bianco di una determinata cosa. Ma poiché i due termini non si contrappongono come cose diverse (dal momento che l'uno sta all'altro come il concreto all'astratto), tra di essi sussiste soltanto una distinzione formale: l'esser-bianco è cioè un modo incompleto che forma una cosa sola con la bianchezza e che perciò può essere ricondotto — attraverso quest'ultima — alla medesima categoria della qualità.

Un esempio analogo può essere ricavato secondo Molina anche dal rapporto che lega l'anima al corpo: finché l'anima è congiunta al corpo possiede un modo specifico (e precisamente il rapporto di inerenza al corpo, il fatto cioè di informare e attualizzare un determinato corpo), che invece non ha quando è separata. Questo modo non indica nulla di realmente diverso dall'anima stessa — da cui anche in questo caso si distingue solo formalmente — e può pertanto essere ricondotto al genere a cui essa appartiene, e cioè alla sostanza. Analogamente, se le essenze delle cose, considerate indipendentemente dalle loro esistenze e dunque dal punto di vista del loro contenuto oggettivo, sono già in sé complete, le esistenze dovranno essere considerate come modi reali incompleti che attualizzano e informano le essenze nelle singole cose esistenti e possono perciò essere ricondotte al loro stesso genere. Più precisamente, così come l'esser-bianco è un modo incompleto appartenente allo stesso genere della bianchezza considerata in senso assoluto, anche l'esistenza è un modo incompleto che rientra nello stesso genere a cui appartiene l'essenza considerata in se stessa: se dunque l'essenza in questione è una sostanza, anche la relativa esistenza — come detto —

formaliter dicit eandem formam ut communicatam subiecto, quod fit per actionem ac inhaesionem in subiecto».

potrà essere ricondotta alla sostanza; se invece è un accidente, l'esistenza rientrerà nello stesso genere accidentale³⁶.

1.7. Se la tesi fin qui seguita costituisce come detto una rielaborazione della posizione «comune» dei commentatori tomisti, più complessa appare invece la giustificazione dell'altra possibilità prima citata — quella secondo cui l'esistenza rappresenta un accidente collocabile nella categoria della quantità o nel «quando». Molina osserva preliminarmente che l'influsso con cui Dio crea e conserva le cose e la relazione che da tale influsso deriva (e cioè quella che connette le cose create alla loro causa efficiente) vengono di norma considerati allo stesso tempo sia come accidenti completi appartenenti alle categorie della relazione e dell'azione e passione, sia come modi reali delle sostanze distinti da esse soltanto in senso formale³⁷. Allo stesso modo, si potrebbe allora dire — osserva Molina — che il modo reale costituito dal-

³⁶ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, pp. 52bE-53aA: «Ad eundem ergo modum dico posse optime defendi essentias quidem rerum, praecise consideratas ab existentia, esse in se entia completa, existentias vero esse modos quosdam reales eiusdem generis cum ipsis, a quibus essentiae determinantur ad esse rerum existentium, efficiantque cum eisdem unum per se, quod sit totum hoc, ens actu existens, sitque eiusdem generis et speciei secum si praecise ac denudatum ab existentia consideretur, quemadmodum album est ens quoddam per se eiusdem generis et speciei cum albedine, si ea praecise consideretur absque inhaesione et actuazione, quam album albedini superaddit. Iuxta hoc ergo dicendum esset, existentias rerum esse modos quosdam incompletos eiusdem generis cum essentis, quarum sunt existentiae: substantiarum quidem substantiales, accidentium vero accidentarios, eaque de causa reduci ad praedicamenta earum rerum, quarum modi esse dicuntur».

³⁷ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 51aD-E: «...praemitto influxum quo Deus creat et conservat substantias quae creatione producuntur et relationem effectus ad suam causam (hoc est, Deum) quae relatio influxum illum et substantias ita productas consequitur, accidentia esse realia completa ad praedicamenta relationis atque actionis et passionis pertinentia: et nihilominus esse modos quosdam reales earumdem substantiarum, ab eis non re, sed formaliter tantum distinctos, qui ita necessario substantiarum creationem consequuntur, ut absque eiusmodi influxu ac relatione eas habere esse a Deo omnino repugnet».

l'esistenza attuale delle sostanze, che accompagna necessariamente la loro produzione e coincide con la loro durata intrinseca, è un accidente reale completo appartenente alla categoria «quando», e distinto solo formalmente dalla sostanza³⁸. Lo stesso discorso potrebbe essere fatto anche per gli accidenti, tenendo conto però del fatto che non tutti gli accidenti — a differenza delle sostanze — possiedono una durata permanente: in tal senso l'esistenza del movimento dovrebbe essere ricondotta al predicamento della quantità (si è già ricordato che il tempo, che è la misura del movimento, è aristotelicamente una specie della quantità), mentre quella degli altri accidenti non successivi (o successivi solo accidentalmente) alla stessa categoria «quando»³⁹.

Gli argomenti addotti da Molina a supporto della sua conclusione si limitano in linea di massima a ribadire l'identità di esistenza e durata. Quando si dice che una cosa *dura* per un'ora, non s'intende nient'altro se non che essa *esiste* durante quell'ora: ma se la durata è un accidente completo che rientra nel novero

³⁸ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 51aE-F: «His ita constitutis, non video quid incommodi sequatur si dicamus modum realem actualis existentiae substantiarum, sub quo necessario producuntur et recipiunt esse a suis causis efficientibus, quique tamquam quid una cum illis comproductum immediate ante reliqua omnia accidentia consequitur essentiam per comparisonem ad causam efficientem, modo supra explicato, esse simili modo accidens reale completum ad praedicamentum quando spectans, atque idem re, formaliter tamen distinctum a substantia et essentia substantiarum, nihilque omnino differre a duratione, qua substantiae in rerum natura permanere solent, quamdiu non desinunt».

³⁹ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, pp. 51aF-bA: «Eadem ratione nihil absurdi penitus conspicio, si quis asserat, modum realem actualis existentiae accidentium esse etiam accidens reale completum, ab ipsorum duratione minime distinctum, existentiamque motus (quae eo brevior est, quo motus maiori vi a causa efficiente producitur) nullo modo distingui a duratione ipsius, quae per se continua est, pertinereque ad praedicamentum quantitatis tamquam veram eius speciem, quam tempus appellamus. Existentiam vero reliquorum accidentium, tamquam indivisibilem durationem et totam simul, aut successivam per accidens, pertinere ad praedicamentum quando».

dei predicamenti, anche l'esistenza potrà essere assunta come un accidente completo di natura predicamentale, e non potrà che rientrare anch'essa nelle due categorie della durata prima distinte — la quantità per gli enti successivi e il «quando» per gli enti permanenti o dalla durata indivisibile⁴⁰. D'altra parte, se l'esistenza delle sostanze è qualcosa di formalmente distinto dalle essenze e non incluso in esse, non si comprende in virtù di cosa potrebbe essere esclusa dall'ambito predicamentale a cui appartengono gli enti reali, e se appartiene alle categorie, è difficile indicare due categorie diverse da quelle della durata⁴¹.

Non si può fare a meno di notare che se da una parte la distanza di Molina dall'interpretazione «tomista» (nel senso dei commentatori) della distinzione reale sembra farsi qui assai labile, dal momento che all'esistenza viene attribuita una realtà almeno formalmente indipendente da quella dell'essenza⁴², dall'al-

⁴⁰ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 51bB: «Quoniam rem aliquam durare per horam non videtur esse aliud quam existere dum hora durat seu existit, sed duratio est accidens completum per se pertinens ad praedicamenta, ut de tempore, quod duratio est motus, constat, autoreque Aristotele pertinet ad praedicamentum quantitatis tamquam species a motu distincta: ergo existentia rerum accidens est completum pertinens ad praedicamenta, neque poterunt demonstrari alia, ad quae pertineat, quam duo illa commemorata».

⁴¹ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 51bC-D: «quoniam cum existentia substantiarum sit ens reale ab essentiis earum formaliter distinctum, neque in eis inclusum, sed contingenter illis conveniens, neque facile sit ostendere particulam, per quam reiciatur a ratione entis per se ad praedicamenta pertinentis: plane difficile erit afferre rationem, quare ad praedicamenta per se non pertineat (saltem quo ad sua significata analogice, si quis forte dicat eam analogum quoddam esse, perinde atque ens) vel si admittendum sit ad praedicamenta pertinere, ad quod, aut ad quae pertineat, nisi dicamus idem prorsus esse cum duratione earum».

⁴² Tanto più che, se nell'esposizione dell'opinione «più comune» Molina pone l'esistenza come un modo incompleto, che ha pertanto necessariamente bisogno dell'essenza per formare un ente completo, l'assimilazione dell'esistenza alla durata fa della prima un accidente completo, e dunque — così come sembrano confermare indirettamente i maestri gesuiti che prendono su questo terreno le distanze da Molina — un ente reale a sé.

tra essa torna invece a farsi avvertire se si considera l'esito ultimo di tale opzione: l'identificazione dell'esistenza con un determinato accidente reale. L'unica obiezione che Molina prende in considerazione contro la sua tesi è comunque di natura teologica: in Dio, l'esistenza sembra precedere (nell'ordine degli attributi) la stessa durata divina. L'essere divino viene infatti considerato come il fondamento di tutti gli altri attributi, inclusa l'eternità: a maggior ragione dunque anche nelle creature l'esistenza dovrebbe precedere e fondare la durata, distinguendosi in qualche modo da essa⁴³. Ma secondo Molina l'eternità che si predica di Dio non significa in modo puro la durata divina, perché il termine indica propriamente la durata senza inizio e senza fine (tanto in sé quanto in rapporto ad un tempo reale o immaginario concomitante): per questo, l'eternità aggiunge alla durata una duplice negazione — il fatto di non avere principio e il fatto di non avere fine. Di conseguenza, l'esistenza di Dio non è in alcun modo, anche secondo l'ordine della nostra considerazione, distinta dalla sua durata, ma è distinta invece dall'eternità, che oltre alla durata indica l'assenza di termini, e dunque una caratterizzazione negativa che si *fonda* sull'esistenza e sull'effettiva durata in Dio⁴⁴. In ultima analisi, esistenza e durata non differi-

⁴³ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 51bD-E: «Adversus sententiam hactenus explicatam et confirmatam obiicit aliquis: esse existentiae in Deo antecedit secundum nostrum modum concipiendi in natura rei fundamentum durationem divinam: ergo maiori cum ratione in creaturis existentia antecedit durationem earum, atque adeo non sunt idem. Consequentia patet. Antecedens probatur, quia cum Deus existat per suam essentiam formaliter, esseque sit nomen proprium Dei, existentia divina est velut fundamentum caeterorum attributorum, ac proinde ut quid primum; aeternitas autem quae est duratio divina, est posterior secundum nostrum modum intelligendi immutabilitate, quia ex eo, quod sit immutabilis, demonstramus a priori Deum esse aeternum, eo quod immutabilitas in Deo ex natura rei sit ratio aeternitatis, qua ratione dictum est in antecedente, esse fundamentum in re, quare concipiamus existentiam Dei ut priorem duratione divina».

⁴⁴ MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, pp. 51bF-52aA: «Ad

scono né in Dio né nelle creature: ma se l'essere divino trascende ogni genere, l'essere sostanziale delle creature può invece — come visto — essere considerato alla stregua di un accidente reale appartenente alla categoria «quando».

2. Il «quando» come durata intrinseca: le fonti antiche e medievali

2.1. Per meglio comprendere lo sfondo in cui si colloca la conclusione di Molina è forse necessario ripercorrere velocemente alcune delle tappe essenziali della storia delle interpretazioni della categoria «quando»⁴⁵. Aristotele costituisce a questo proposito — com'è noto — la fonte primaria e al tempo stesso più reticente: il «quando» compare naturalmente nel classico elenco del capitolo IV delle *Categorie*⁴⁶, ma lo stesso testo non offre nel seguito nessuna ulteriore indicazione. Nel capitolo IX — della cui autenticità si è per altro spesso dubitato — Aristotele rinuncia anzi esplicitamente ad una spiegazione delle ultime catego-

hoc tamen argumentum dicendum est, aeternitatem non pure significare durationem divinam: aeternitas enim significat durationem sine principio et fine, tam in se, quam correspondenter temporis vero aut imaginario: unde supra durationem addit negationem principii et finis, quae negatio vere convenit, tum durationi, tum etiam existentiae divinae. Ad argumentum ergo dicendum est, existentiam Dei secundum nostrum modum intelligendi priorem esse duratione atque aeternitate divina, non quo ad rationem durationis quam includit aeternitas, sed quo ad negationem principii et finis quam superaddit et quae fundatur in duratione et in existentia divina. Unde immutabilitas, quae est etiam quaedam negatio in Deo, non est ratio ex natura rei alicuius positivi quod sit in Deo — id enim valde absurdum esset — sed alterius negationis, quae fundatur etiam in esse et duratione divina».

⁴⁵ Ci permettiamo di rinviare in proposito a P. PORRO, «Ex adiacentia temporis»: *Egidio Romano e la categoria «quando»*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 2 (1991), pp. 147-81, di cui riassumiamo qui i punti principali.

⁴⁶ Cfr. ARISTOTELES, *Categoriae*, 4, 1b26.

rie, in ragione della loro (presunta) evidenza⁴⁷: a proposito del «quando» è omessa qui perfino la stessa ripetizione degli esempi utilizzati nel capitolo IV (χθές — «ieri»; πέρυσιν — «l'anno scorso»). Anche negli altri elenchi dei «generi sommi» che ricorrono nel complesso del corpus aristotelico, per il «quando» ci si limita a una semplice menzione⁴⁸. In tutti questi casi, comunque, Aristotele designa sempre la categoria per mezzo dell'avverbio ποτέ,⁴⁹ con una sola significativa eccezione, in cui invece compare χρόνος⁵⁰. D'altra parte, che tempo e «quando» non possano es-

⁴⁷ «Propterea quod manifesta sunt», nella traduzione boeziana; «quia manifesta valde sunt» in quella di Guglielmo di Moerbeke: cfr. ARISTOTELES LATINUS I, 1-5. *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii — Editio composita. Translatio Guillelmi de Moerbeka. Lemmata a Simplicii Commentario decerpta. Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistianiana*, ed. L. MINIO-PALUELLO, Desclée de Brouwer, Bruges - Paris 1961, p. 30 e p. 107. Per la tradizione del testo aristotelico cfr. L. MINIO-PALUELLO, *The Text of the Categoriae: the Latin Tradition*, «The Classical Quarterly», 39 (1945), pp. 63-74, poi in *Opuscula. The Latin Aristotle*, Hakker, Amsterdam 1972, pp. 28-39; A. MANSION, *Les éditions des «Catégories» et de la «Politica imperfecta» dans l'Aristoteles Latinus. «Codices. Supplementa altera»*, «Revue Philosophique de Louvain», 60 (1962), pp. 513-41 (in part. pp. 523-26).

⁴⁸ Cfr. ad es. *An. Post.*, 22, 83a22 e 83b17; *Top.*, I, 9, 103b23; *Phys.*, V, 1, 225b6; *Metaph.*, V, 7, 1017a27 e VII, 4, 1029b24-25.

⁴⁹ La forma attestata dalla tradizione manoscritta è generalmente quella enclitica, che rinvia in tal modo a un avverbio indefinito. Ma, com'è noto, lo stesso non accade invece per il «dove», dal momento che in questo caso la forma prevalente è quella dell'interrogativo accentato: ποῦ. Sulle implicazioni — anche filosofiche — del problema cfr. PH. HOFFMANN, *Les catégories ΠΟΥ et ΠΟΤΕ chez Aristote et Simplicius*, in *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Études publiées sous la direction de P. AUBENQUE, Vrin, Paris 1980, pp. 217-45.

⁵⁰ Il passo in questione (*Eth. Nic.* I, 4, 1096a23-29) riguarda la distinzione dei modi di predicazione del bene secondo l'estensione categoriale: il bene si predica nella sostanza come Dio o νοῦς, nella qualità come virtù, nella quantità come misura, nella relazione come utile, nel tempo come «occasione» (ἐν χρόνῳ καιρῶς). Al caso dell'impiego di χρόνος — nell'*Etica Nicomachea* — in luogo di ποτέ, può comunque essere contrapposto l'uso ambiguo dello stesso avverbio nella celebre trattazione del tempo del IV libro della *Fisica*. Qui, tra l'altro, Aristotele distingue tra l'istante — il tempo attualmente esistente nella sua dimensione puntuale (il νῦν) — e il ποτέ χρόνος, il tempo «determinato» o «datato» o, per seguire la stessa termi-

essere considerati identici è dimostrato dal fatto che Aristotele afferma in più occasioni che il tempo dev'essere collocato, come specie a sé, nella categoria della quantità, mentre il «quando» costituisce appunto una categoria a parte. Ma cosa definisce allora con esattezza il contenuto di tale categoria? Intorno a questo interrogativo — che ripropone in realtà un problema più complesso relativo allo statuto categoriale dei predicamenti minori — si sono affannati quasi tutti i principali commentatori di Aristotele. I due contributi forse più rilevanti a riguardo (o almeno quelli destinati ad esercitare una maggiore influenza in età scolastica) possono essere individuati uno nel commento neoplatonico alle *Categorie* storicamente più fortunato — quello di Simplicio — e l'altro in un apocrifo medievale molto diffuso a partire dalla seconda metà del XII secolo — il cosiddetto *Liber sex principiorum*, lo scritto pseudoaristotelico e pseudoporretano concepito espressamente proprio con l'intenzione di colmare il silenzio aristotelico a proposito degli ultimi sei predicamenti.

2.2. Nel proprio commento, introdotto in Occidente da Guglielmo di Moerbeke presumibilmente nel 1266⁵¹, Simplicio ri-

nologia aristotelica, il tempo «non vicino» (οὐκ ἐγγύς). Ποτέ serve qui ad indicare quella quantità determinata di tempo (πόσος τις χρόνος) che separa l'istante presente dall'evento — passato o futuro — preso in considerazione. Da questo punto di vista, la differenza tra tempo e «quando» sembra ridursi a un puro fatto di estensione. Non si comprende però, in questo caso, perché il «quando» possa costituire una categoria a sé e il tempo debba invece rientrare — come Aristotele sottolinea — più riprese — nella categoria della quantità. Se il ποτέ non è, in altri termini, che una modalità del tempo, perché Aristotele ha eletto a categoria il primo e non il secondo? Se invece si tratta di qualcosa di diverso, in cosa consiste esattamente la distinzione?

⁵¹ Cfr. W. VANHAMEL, *Biobibliographie de Guillaume de Moerbeke*, in *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286)*. Édité par J. BRAMS et W. VANHAMEL, Leuven University Press, Leuven 1989, pp. 353-54. Cfr. anche M. GRABMANN, *Wilhelms von Moerbeke Übersetzung des Kommentars des Simplicios zu den «Kategorien»*, in *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Biblio-*

chiama tre opinioni principali sulla natura del «quando». La prima è quella (per Simplicio) genuinamente «aristotelica», filtrata attraverso l'interpretazione di Giamblico: «quando» e «dove» nominano qualcosa di diverso da tempo e luogo, e mentre questi ultimi rientrano inequivocabilmente nella quantità, i primi costituiscono categorie distinte. La seconda è invece attribuita allo Pseudo-Archita⁵² e ad Andronico⁵³: poiché il «quando» non è altra cosa dal tempo e il «dove» non è altra cosa dal luogo, è giusto che nell'elenco delle categorie figurino direttamente tempo e luogo, e non i relativi avverbi. La terza posizione ricordata è infine quella plotiniana, con l'assunzione di cinque sole categorie per il mondo sensibile: sostanza, qualità, quantità, relazione e movimento⁵⁴. In questo elenco non figurano né il tempo (che de-

theke, Bayerische Akademie der Wissenschaften («Sitzungsberichte — Philos.-hist. Abt.», 5, 1928), München 1928, pp. 45-46 (poi in *Gesammelte Akademieabhandlungen*, Schönigh, Paderborn 1979, pp. 427-28); A. PATTIN, *Pour l'histoire du «Commentaire sur les Catégories d'Aristote» de Simplicius au moyen âge*, in *Actes du quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Institut d'Études Médiévales, Montréal — Vrin, Paris 1969, pp. 1073-78. Poiché qui interessa la recezione di Simplicio in ambito scolastico, ci atterremo all'edizione critica della traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke: cfr. SIMPLICIUS, *In Praedicamenta Aristotelis — Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique par A. PATTIN* («Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum», 5), t. I, Publications Universitaires, Louvain — B. Nauwelaerts, Paris 1971; t. II, E.J. Brill, Leiden 1975; in part. sul «quando», t. II, pp. 465-88 (= ed. KALBFLEISCH, CGA VIII, Berlin 1907, pp. 340-57).

⁵² In realtà, come rilevato da Moraux, lo Pseudo-Archita si avvale comunque del termine *πότε* e, almeno in un'occasione (29, 11), di *πότε* e *χρόνος* insieme. Cfr. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. II: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, De Gruyter («Peripatoi», 6), Berlin — New York 1984, p. 612, n. 39.

⁵³ Cfr. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. I: Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, De Gruyter («Peripatoi», Bd. 5), Berlin — New York 1973, pp. 111-12.

⁵⁴ Il riferimento è soprattutto al terzo trattato della sesta *Enneade*: cfr. in proposito CH. RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*,

ve quindi essere ricondotto ad un altro dei generi appena citati) né tanto meno il «quando», la cui distinzione dal tempo appare a Plotino del tutto incomprensibile.

Ammessa dunque — con Aristotele — la prima ipotesi, e cioè la differenza tra tempo e «quando», resta da stabilire ciò che rende il «quando», a differenza del primo, una categoria a sé. Simplicio segue qui ancora l'interpretazione di Giamblico: «quando autem aliqua res altera existens a tempore et non ut pars temporis accepta *habitudinem* habeat ad tempus et propter hoc in tempore est, sicut quod in Salamina navale bellum in hoc tempore, tunc aliud praedicamentum fit scilicet ipsius quando, aliud existens a quanto». Et haec est Aristotelis opinio⁵⁵. Il «quando» rappresenta dunque per Simplicio una forma peculiare di relazione (*σχέσις* — *habitus*) tra la cosa nel tempo e il tempo stesso. Le probabili origini grammaticali (oltre che filosofiche) di questa soluzione sono state già opportunamente evidenziate⁵⁶: la nozione di *σχέσις* è infatti esplicitamente utilizzata dai grammatici nell'analisi degli avverbi di luogo. Il passo ulteriore di Simplicio è quello di estendere il modello della relazione locale (adoperato nella trattazione della categoria *πoù*) anche al caso specifico — ignorato invece dai grammatici — del tempo. Gli avverbi di tempo (anche se non tutti, come lo stesso Simplicio precisa) hanno un doppio valore semantico; la loro caratteristica è infatti quella di significare contemporaneamente tanto il tempo quanto la cosa — o la situazione — che si trova in quel tempo: «quoniam autem quidam ex obscuritate rei differentia haec in idem confundunt, dicatur et ad istos quoddam remedium, quia quando duplex est, hoc quidem tempus, hoc autem proprie

Les Belles Lettres («Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», 160), Paris 1961.

⁵⁵ SIMPLICIUS, *In Praedicamenta Aristotelis...*, p. 474,16-20.

⁵⁶ Cfr. HOFFMANN, *Les catégories ΠΟΥ et ΠΟΤΕ...*, in part. pp. 231-35.

in tempore»⁵⁷. È esattamente questo bipolarismo semantico degli avverbi di tempo (e di alcune espressioni equivalenti) a delimitare l'ambito categoriale del *πότε*, senza comunque comprometterne la semplicità. Il «quando» indica che qualcosa è *nel* tempo, e tuttavia, come Simplicio ribadisce più volte rispondendo alle obiezioni plotiniane del primo trattato della sesta *Enneade*, alla categoria non appartengono né la cosa né il tempo né il composto di entrambi, ma *solo* — per l'appunto — il loro rapporto, l'«essere-nel» tempo⁵⁸. Naturalmente, Simplicio si trova così a dover affrontare il problema della distinzione tra la *skhesis-habitus* dei *praedicamenta respectiva* o *habitudinalia* e la relazione in senso stretto: se due termini relativi si dicono sempre *per convertentiam*, ciò non accade, per Simplicio, negli altri casi⁵⁹. Il «quando» e l'«ubi» indicano dunque *habitudines* non reversibili e non convertibili: e come l'«ubi» indica il rapporto dell'oggetto

⁵⁷ SIMPLICIUS, *In Praedicamenta Aristotelis*, p. 476,65-76.

⁵⁸ Cfr. SIMPLICIUS, *In Praedicamenta Aristotelis...*, p. 475,54-58: «neque res quae in tempore neque ipsum tempus neque compositum ex ambobus specificum praedicamentum ipsius quando, sed *nuda habitudo* rei ad tempus; propter quod neque partes temporis assumemus in quando neque res, sed erit et hoc simplex sicut et alia genera». La distinzione tra il tempo e ciò che è secondo il tempo o partecipa di esso è per Simplicio già in Boeto di Sidone: cfr. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, pp. 161-62. Il limite di Plotino e dello Pseudo-Archita è invece per Simplicio proprio quello di assimilare il «quando» al tempo fermandosi al livello della semplice considerazione fisica. Ma le categorie, secondo Simplicio, non si occupano né degli enti né delle parole, ma dei significati: e proprio guardando alla differenza dei significati Aristotele può distinguere il «quando» dal tempo e farne una categoria autonoma (cfr. SIMPLICIUS, *In Praedicamenta Aristotelis...*, pp. 474, 28-475, 33). Cfr. in proposito PH. HOFFMANN, *Catégories et langage selon Simplicius — La question du «skopos» du traité aristotélicien des «Catégories»*, in *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie*. Actes du Colloque International de Paris (28 sept. — 1^{er} oct. 1985). Édité par I. HADOT, De Gruyter («Peripatetoi», 15), Berlin — New York 1987, pp. 61-90.

⁵⁹ Sulla natura della relazione in Simplicio cfr. soprattutto C. LUNA, *La relation chez Simplicius*, in *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie...*, pp. 113-47 e A.D. CONTI, *La teoria della relazione nei commenti neoplatonici alle Categorie di Aristotele*, «Rivista critica di storia della filosofia», 3 (1983), pp. 259-83.

al luogo, e non il contrario, anche il «quando» nomina solo il rapporto della cosa temporale al tempo, ma mai il contrario.

2.3. Dal *De sex principiis* deriva invece la definizione più diffusa e citata in tutta la scolastica: «Quando vero est quod ex temporis adiacentia relinquitur» — il «quando» è ciò che rimane, per così dire, dalla «contiguità» del tempo⁶⁰. La non coincidenza di tempo e «quando» sembra essere qui risolta in una specie di rapporto di causa ed effetto; il «quando» è l'«effectus» o «infectio» che il passato si lascia dietro di sé e l'«affectio» che deriva dalla contiguità con l'istante presente: «tempus autem quando non est; utriusque autem ratio coniuncta est: ut tempus quidem preteritum quando non est, effectus autem eius et infectio que est secundum quam aliquid dicitur fuisse quando qui-

⁶⁰ Sulla classica questione dell'ascrizione rinviamo a L. MINIO-PALUELLO, *Magister Sex Principiorum*, «Studi Medievali», 3^a ser., 6 (1965), pp. 123-51, poi anche in *Opuscula: The Latin Aristotle ...*, pp. 536-64; alla prefazione dello stesso Minio-Paluello all'edizione dei *Categoriarum supplementa. Porphyrii Isagoge (Translatio Boethii). Anonymi fragmentum vulgo vocatum "Liber sex principiorum"* (*Aristoteles Latinus*, I, 6-7), Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1966, pp. xliii-lv («De "Libri" sive fragmenti autore ignoto») e, soprattutto, a P.O. LEWRY, *The Liber sex principiorum, a Supposedly Porretanean Work. A Study in Ascription*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica modernorum. Actes du septième Symposium d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales, Poitiers 17-22 Juin 1985*. Édité par J. JOLIVET et A. DE LIBERA, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 251-78. Utilizziamo qui l'edizione citata inclusa nell'*Aristoteles Latinus* a cura di Minio-Paluello e B.G. Dod, avvalendoci della suddivisione in paragrafi. Può essere comunque interessante ricordare, a questo proposito, come nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio, Gilberto Porretano — a cui il *Liber* è stato, com'è noto, a lungo attribuito — non distingua affatto con precisione tra *tempus* e «quando» e si serva invece che di *adiacentia* del più tradizionale termine boeziano *circumstantia* (cfr. GILBERTI PICTAVIENSIS EPISCOPI *Expositio in Boecii librum primum de Trinitate*, §§ 110-11; ed. N.M. HÄRING, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1966, pp. 137-38). La scelta di «contiguità» per rendere *adiacentia* è suggerita da G. STABILI nella sua voce «Quando — categoria temporale» per l'*Enciclopedia Dantesca* (vol. IV, 779-81).

dem est. Instans quoque quando non est (sed secundum quod equale vel inequale est), eius autem affectio qua aliquid dicitur nunc et in instanti esse quando est»⁶¹. Per il futuro naturalmente le cose si complicano perché il rapporto causa-effetto si trova ad essere qui in qualche modo rovesciato: mentre il «quando» che deriva dal passato è cioè posteriore al passato stesso, il «quando» relativo al futuro si trova invece paradossalmente a precedere l'avvenire⁶². Ciò non toglie, per l'Autore, che anche il futuro possa realmente determinare il suo «quando» «ex eo quod contingere necesse est»⁶³. In questo modo, il «quando» viene difatto a configurarsi come una sorta di «doppione» ontologico del tempo nella *res* temporale: una specie di «marchio» o *vestigium* che lo scorrere del tempo imprime in ogni realtà ad esso soggetta. Ciò che distingue in ultima analisi il «quando» dal tempo è per l'Autore la mancanza, nel primo caso, di quella *ratio mensurae* che appartiene invece al tempo e definisce in generale la quantità. Il «quando» non è allora propriamente la misu-

⁶¹ *Liber sex principiorum*, § 33-34.

⁶² *Liber sex principiorum*, § 39: «Distat autem quando quod ex preterito est ab eo quod ex futuro procedit, quoniam quando quod ex preterito est preterito posterius est, quod vero ex futuro est prius futuro est».

⁶³ *Liber sex principiorum*, § 37. Negli esempi aristotelici, in effetti, il futuro non è citato (se non nel caso del *πὸτὲ χρόνος*). L'inclusione del futuro tra le *species* del «quando» si ritrova invece in Boezio (*In Categorias*, III, PL 64, 263-64) e Giovanni Damasceno (*Dialectica*, c. 39). La possibilità che il futuro possa comunque determinare una sua «infectio» sulla cosa presente è difesa, in base alla tesi aristotelica dell'omogeneità sostanziale delle parti del tempo, da Alberto Magno nel suo commento al *Liber sex principiorum* (ed. A. BORGNET, Vivès, Paris 1890, p. 337). Si affaccia qui un potenziale conflitto — che meriterebbe un'analisi a sé — tra l'analisi categoriale del «quando» e la questione dei futuri contingenti. Non a caso, l'argomento dei futuri contingenti è esplicitamente adoperato da Ockham nella sua confutazione di ogni tipo di interpretazione ontologica del «quando»: cfr. *Summa Logicae*, ed. PH. BOENHER, G. GÁL, ST. BROWN, The Franciscan Institute, St. Bonaventure — New York 1974, I, c. 59, p. 189, 26-32.

ra della durata delle cose, ma piuttosto un indice del loro carattere mutevole e temporale⁶⁴.

2.4. Queste due diverse tradizioni sembrano confluire nello scritto che contiene forse la più significativa trattazione scolastica sul «quando», il *De mensura angelorum* di Egidio Romano, una raccolta di dieci questioni databili intorno al 1288-89 e relative appunto alle misure delle sostanze separate (l'*aevum* e il tempo discreto dei movimenti e delle operazioni angeliche)⁶⁵. Più precisamente, Egidio introduce la sua trattazione del «quando» nella q. 2 dedicata al problema specifico — estremamente controverso — dell'unicità dell'*aevum* («Utrum unum sit aevum omnium aeviternorum»), e in cui compare un lungo confronto tra le diverse forme di durata⁶⁶. Per ciò che qui più interessa, Egidio individua tre differenze principali tra tempo e «quando»:

⁶⁴ *Liber sex principiorum*, § 42: «Distat enim tempus ab eo quod quando est quoniam secundum tempus aliquid mensurabile est, ut annus quidem dicitur tempore diuturnus, et motus multus dicitur eo quod multo tempore permaneat; at secundum quando nihil mensuratur sed aliquando dicitur esse, et secundum idem temporale et variabile pronuntiabitur».

⁶⁵ Utilizziamo il testo contenuto in: AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones De esse et essentia, De mensura angelorum et De cognitione angelorum*, Simon de Luere, Venetiis 1503, rist. anast. Minerva, Frankfurt am Main 1968, ff. 35vb-76rb. Il testo è stato corretto, quando necessario, con i manoscritti: CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Vaticana, mss. Vat. Lat. 834 e 847 e Ottob. Lat. 613.

⁶⁶ Cfr. B. FAES DE MOTTONI, *Un aspetto dell'universo angelologico di Egidio Romano: «Utrum unum sit aevum omnium aeviternorum»*, in *L'homme et son univers au moyen âge*. Actes du septième Congrès International de Philosophie Médiévale (30 août — 4 septembre 1982), éd. par CHR. WENIN, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 911-20; C. TRIFOGLI, *La dottrina del tempo in Egidio Romano*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 1 (1990), pp. 247-76. Cenni sulla concezione dell'eviternità in Egidio si trovano anche in C.J. PETER, *Participated Eternity in the Vision of God. A Study of the Opinion of Thomas Aquinas and His Commentators on the Duration of the Acts of Glory*, Università Gregoriana («Analecta Gregoriana», 142), Roma 1964, in part. pp. 110-20.

1) mentre il tempo (che, secondo i canoni della cosmologia aristotelica e araba, rappresenta la misura del movimento primo), è esso stesso atemporale e «sempiterno», il «quando» rappresenta invece qualcosa di corruttibile e finito⁶⁷. Il «quando» indica cioè tutto ciò che inizia nel tempo e perciò stesso è destinato ad estinguersi nel tempo. Dove c'è tempo c'è infatti movimento, ma dove c'è movimento c'è corruzione (almeno nella forma minimale della successione delle parti) e dove c'è corruzione c'è infine sempre «quando». È in questo senso che Egidio sembra di fatto interpretare la sfumatura causale implicita nella definizione del *Liber* «id quod relinquitur ex adiacentia temporis»: ciò che risulta dalla «contiguità» del tempo non è altro, infatti, se non la corruzione del movimento⁶⁸. Coerentemente con la sua interpretazione complessiva del tempo come successione inerente al movimento⁶⁹, Egidio sembra così intendere il «quando» — in prima istanza — come la successione finita dei movimenti su-

⁶⁷ La sempiternità del tempo non va evidentemente confusa con l'eternità divina: eterno è solo ciò che, indivisibilmente, precede ed eccede ogni tempo; «sempiterno» (la terminologia risente qui dell'influsso di Agostino e Boezio) è invece ciò che esiste lungo l'intera estensione del tempo. La distinzione tra *sempiternitas* e *perpetuitas* da una parte e *aeternitas* dall'altra è accennata da Boezio nel secondo commento al *De interpretatione* ed è sviluppata compiutamente nel *De Trinitate*. Ma già Agostino aveva distinto i *tempora aeterna* degli angeli e del cielo dall'immutabilità divina: cfr. soprattutto *De civitate Dei*, XII, 16 e XII, 17.

⁶⁸ AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, f. 39va: «bene dictum est quod in *Sex principiis* dicitur [...] Potest ergo sic argui: ubicumque est tempus ibi est motus, loquendo de tempore proprie dicto. Ubicumque autem est motus ibi est successio et corruptio in partibus. Ubi autem est talis corruptio ibi est quando. Ergo ubicumque est tempus ibi est quando. Nihil aliud est ergo esse quando nisi esse in tempore [ed.: esse tempus] et esse temporale et esse corruttibile [...]. Propter quod apparet quomodo se habet quando ad tempus: quia quando est id quod relinquitur ex adiacentia temporis. Ex adiacentia temporis est tabefactio id est corruptio. Ideo dicitur .4. *Physicorum* quod tempus tabefacit vel ut iacet aliter littera: tempus est quod corrumpit. Unde et in eodem .4. dicitur quod tempus est per se causa corruptionis».

⁶⁹ Cfr. TRIFOGLI, *La dottrina del tempo ...*, in part. pp. 251-55 e 275-76.

blunari non uniformi: «dicemus ergo quod quando fundantur in motu corruptibili, sicut tempus in motu sempiterno»⁷⁰.

2) Mentre il tempo è unico perché unico è nella realtà il soggetto a cui inerisce e non si moltiplica secondo il numero delle realtà misurate, esistono tanti «quando» quanti sono i movimenti che hanno luogo nel nostro mondo sublunare⁷¹. Il tempo in senso stretto è uno solo, e denota la successione perpetua e perfettamente uniforme che caratterizza il movimento primo. Il «quando» è invece il numero «del prima e del poi» (e cioè della successione) di tutti i movimenti corruttibili. E come i movimenti inferiori dipendono causalmente — com'è consuetudine nella cosmologia duecentesca — da quello celeste, così anche i «quando» dipendono causalmente dal tempo. L'*adiacentia* del tempo non è allora, nel senso in cui Egidio completa qui l'interpretazione della formula del *De sex principiis*, che il rapporto tra i moti inferiori e il movimento primo. Poiché le parti del tempo sono inevitabilmente finite, ad esse corrispondono altrettanti «quando». Ma Egidio non dice nulla dell'eventuale reversibilità della formula, e cioè se ai molti «quando» del mondo sublunare possano inversamente corrispondere altrettanti *tempora*. Al contrario, Egidio ribadisce che esiste un solo tempo — divisibile in parti come ogni natura successiva richiede — ma molti «quando»⁷².

3) Se il tempo, in virtù della sua assoluta regolarità e uniformità, può essere considerato misura della successione di tutti

⁷⁰ AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, f. 39va.

⁷¹ AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, f. 39va: «tempus non multiplicatur secundum multitudinem temporalium, sed quando multiplicatur secundum multiplicationem quandalium: est enim unum tempus sed sunt multa quando. Nam tempus de quo loquimur non est nisi in motu sempiterno et non in quolibet motu sempiterno, sed solum [ed.: aliquando] in primo motu, et quia non est nisi unus talis motus, non est nisi unum tempus. Sed quando est in omni motu corruptibili. Multi autem sunt tales motus, ergo sunt multa quando».

⁷² AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, f. 39va.

gli altri movimenti, il «quando», in quanto variabile, non possiede la *ratio mensurae*, come per altro già affermato dall'autore del *Liber* («difformitas autem tollit rationem mensurae»). Ciò significa che per Egidio non esiste di fatto nessuna misura intrinseca per le realtà temporali: esistono invece tanti «quando» intrinseci, che corrispondono ai movimenti sublunari finiti e che vengono ordinati ad un'unica misura estrinseca (il tempo cosmico).

2.5. Nella *quaestio* successiva del *De mensura*, dedicata al problema dell'identità dell'evo con lo stesso essere angelico (q. 3: «Utrum aevum sit idem quod esse aeviternorum»), è l'*aevum* ad essere messo a confronto prima con il caso del tempo e poi con quello del «quando». La prima parte della questione è così dedicata al rapporto tra tempo e movimento. La soluzione egidiana è nota: il tempo è materialmente identico al movimento, ma riceve il suo *complementum formale* dall'anima numerante. In altri termini, l'anima non concorre alla realtà del movimento, ma vi aggiunge unicamente una *habitus* (il numero secondo il prima e il poi): il tempo non è che lo stesso movimento in quanto numerato secondo il prima e il dopo⁷³. Analogamente, l'*aevum* non aggiunge niente di reale all'essere degli eviterni di cui è misura, ma anche qui soltanto una *habitus*⁷⁴, che esprime tuttavia, in questo caso, non la natura successiva e quantitativa (il numero) del misurato, quanto piuttosto, al contrario, l'unità e la simultaneità del suo essere: «Dicemus ergo, sicut tempus

⁷³ Attraverso la distinzione tra considerazione materiale e considerazione formale Egidio giustifica così l'affermazione aristotelica secondo cui il tempo è parte nell'anima e parte nel movimento. La stessa distinzione trova anche altre applicazioni nella fisica egidiana: cfr. in proposito C. TRIFOGLI, *La dottrina del luogo in Egidio Romano*, «Medioevo», 14 (1988), pp. 235-90, in part. pp. 260-68.

⁷⁴ Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, f. 42vb: «...et quia... ita se habet aevum ad esse secundum quod tempus ad motum, dicemus quod, sicut idem est materialiter tempus quod motus, ita materialiter est idem aevum quod aeviternorum esse. Addit enim ipsum aevum quandam habitudinem supra esse aeviternorum, sicut tempus addit quandam habitudinem supra motum».

addit supra motum numerum, sic aevum supra esse addit unitatem vel simultatem»⁷⁵. L'*habitus* espressa dall'*aevum* possiede in tal senso un carattere maggiormente intrinseco: l'*aevum* — come Egidio afferma espressamente — non è in realtà che un *modus essendi* dello stesso eviterno⁷⁶. Al di là delle differenze, ci si può tuttavia chiedere se l'adozione di un vocabolo tecnico come *habitus* per indicare, in entrambi i casi, l'identità reale di misura e misurato, sia da considerarsi del tutto casuale. *Habitus* è — come già sappiamo — una delle forme scelte da Guglielmo di Moerbeke per rendere il greco *σχέσις* nella traduzione del *Commento alle Categorie* di Simplicio. E proprio a Simplicio e alla sua interpretazione del «quando» come relazione si richiama esplicitamente Egidio per spiegare il significato della categoria⁷⁷: «Praedicamentum ergo ipsius quando sumptum est solum secundum habitudinem quandam, nullam tamen rem addit supra suum fundamentum».

2.6. Rimane a questo punto da determinare con maggior esattezza la natura di questa *habitus*. Nella q. 4 («Utrum aevum in aeviternis faciat per se praedicamentum sicut quando et utrum unum reducat in aliud»), Egidio procede in effetti a

⁷⁵ AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, f. 43ra.

⁷⁶ AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, f. 43va: «Cum enim dicimus quod aeviternum habet esse et postea dicimus quod habet esse simul, in hac secunda locutione non dicimus aliquam rem supra esse, sed exprimimus quandam modum essendi. Exprimimus enim cuiusmodi sit illud esse, quia est totum simul».

⁷⁷ AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, f. 42va: «sicut quando est effectus alicuius mensurae et est id quod relinquitur ex adiacentia temporis et alicuius mensurae, sic aevum est effectus alicuius mensurae quia est effectus aeternitatis et causatur ex assistentia aeternitatis. Sed quando in istis inferioribus nullam rem addit supra id in quo fundatur, sed solum addit habitudinem quandam ut potest patere tam ex Simplicio super *Praedicamenta* quam per Boethium in libro *de aeternitate*. Ait enim Simplicius: Plotinus abstulit praedicamentum ipsius quando quia ut dicitur colligebat prima genera sub minori numero et non multum aliquid attribuit varietatibus intellectuum et significationum».

una risistemazione complessiva della tavola delle categorie, a partire dalla loro stessa definizione: le categorie esprimono altrettanti modi di essere dell'ente che non possono (almeno formalmente) essere ridotti l'uno all'altro. Il principale tra essi è quello per cui qualcosa esiste «secundum se»: e da questo modo trae origine la categoria della sostanza. Tutti gli altri modi indicano invece qualcosa che non può sussistere autonomamente: si tratta quindi di "dipendenze" (*dependentiae*). Alcuni di questi modi provengono dalla cosa stessa e ineriscono ad essa: è il caso della quantità e della qualità. Le altre "dipendenze" derivano invece dalla relazione (*ordo, habitudo*) della cosa a qualcosa di esterno, ma in modo diverso: mentre una categoria proviene infatti dalla semplice considerazione dell'*ordo* in sé (e si tratta, appunto, della relazione), le altre si originano dalla considerazione simultanea della cosa e del suo rapporto ad altro, ed esprimono non la sola relazione (*ipse ordo*), ma la cosa nella relazione (*res sub ordine* — e in questo modo si è forse già oltre la *nuda habitudo* di Simplicio).

Il «quando», in tal senso, non esprime altro se non la "dipendenza" della cosa dal tempo o — detto altrimenti — l'*ordo* della cosa al tempo. E tuttavia la spiegazione di questa *dependentia* viene condotta da Egidio ancora una volta a livello prevalentemente fisico. Il «quando» dipende causalmente dal tempo — come visto — allo stesso modo in cui tutti i movimenti sublunari difformi dipendono causalmente dal movimento primo⁷⁸. Ciò che appare caratteristico nella trattazione egidiana del «quando» è dunque una duplice sovrapposizione: quella tra l'*adiacentia* del *Liber sex principiorum* e l'*habitudo* di Simplicio (interpretata in senso antisostanzialistico) e quella, sottesa alla precedente, tra una considerazione di tipo fisico e una di carattere più strettamente logico-predicamentale. Da una parte, per escludere ogni

⁷⁸ AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, ff. 47vb-48ra.

forma di reificazione ontologica della categoria, Egidio tende infatti a reinterpretare il rapporto causale tra tempo e «quando» suggerito dal *De sex principiis* in termini strettamente fisico-cosmologici: il «quando» non è una *res* che deriva al soggetto dalla "contiguità" del tempo, ma coincide con i movimenti variabili determinati e misurati dal movimento primo. Dalla parte opposta, Egidio cerca di evitare il rischio di una possibile assoluta omogeneità sostanziale tra tempo e «quando» attraverso il recupero della nozione di *habitudo*.

Il risultato di questa doppia operazione è qualcosa che è al tempo stesso, paradossalmente, un *effetto del tempo* e una *relazione* della cosa *al tempo*: un modo di essere intrinseco che ha (quasi) la stessa natura del tempo e che, pur non essendo esso stesso misura, rende la cosa misurabile dal tempo. Se, come già visto, non è lecito servirsi qui dell'espressione *tempus intrinsecum* (perché il tempo è per Egidio sempre ciò che misura e non ciò che è misurato), nulla vieta invece di parlare, come lo stesso Egidio fa in altre occasioni, di *duratio intrinseca*⁷⁹. Nello stesso *De mensura* (q. 1, f. 36rb-va) Egidio precisa d'altronde esplicitamente che il *modus quantitativus* che inerisce ad ogni movimento, permettendone la misurazione da parte del tempo, è la sua *duratio*⁸⁰. Poiché il «quando», secondo la definizione già considerata, è precisamente «illud secundum quod temporalia sunt subdita temporibus et mensurae», le due nozioni vengono così sostanzialmente a coincidere: il «quando» sembra allora configurarsi, in ultima analisi, come la stessa durata che inerisce a ogni movimento sublunare e rende le cose misurabili dal tempo cosmico.

⁷⁹ Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones super primo libro De generatione et corruptione*, ed. Venetiis 1505, rist. anast. Minerva, Frankfurt a. M. 1970, q. 20, f. 41vb; *Quodlibet* VI, q. 7, ed. Lovanii 1646, rist. anast. Minerva, Frankfurt a. M. 1966, pp. 378a-381a; *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, ed. Venetiis 1502, rist. anast. Minerva, Frankfurt a. M. 1968, IV, lect. 27, f. 112va.

⁸⁰ Sulla nozione di *modus quantitativus* (ciò che rende comparabili più enti nello stesso genere) cfr. TRIFOGLI, *La dottrina del tempo ...*, in part. pp. 258-59.

All'unicità del tempo Egidio contrappone in tal modo la pluralità delle durate: ed è attraverso questa distinzione che Egidio, come visto, tenta di risolvere il classico problema della collocazione categoriale, assegnando il tempo, come successione misurante, alla quantità, e la durata, come successione misurata in rapporto al tempo («sub ordine temporis»), al «quando»⁸¹.

Ma la durata intrinseca coincide a sua volta con l'esistenza stessa della cosa nel tempo. Durare infatti non significa altro se non esistere per una determinata estensione di tempo, come Egidio rileva esattamente negli stessi termini poi utilizzati da Molina: «tamdiu res durat quamdiu res est. Et quia nihil aliud est rem durare quam rem esse et rem ulterius non durare quam ulterius non esse, duratio non dicit aliud quam ipsum esse...»⁸².

Egidio non sembra comunque aver mai effettivamente ipotizzato l'inclusione dell'esistenza nella categoria «quando»: per il maestro agostiniano, al contrario, l'essere non costituisce per sé un predicamento e si riduce, formalmente, alla sostanza. E tuttavia il tentativo di ricorrere alla categoria «quando» per una

⁸¹ E in questo stesso senso può forse essere intesa, almeno parzialmente, la duplicità semantica che Egidio attribuisce al «quando»: in quanto successione finita di un movimento sublunare, la durata è un "effetto" del tempo; in quanto modo intrinseco che rende il movimento misurabile, essa indica invece la relazione (l'ordine, l'habitus) della cosa in movimento al tempo.

⁸² AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, f. 43vb. Nel caso specifico, Egidio si riferisce soprattutto all'identità tra l'«evolvere» e l'«essere» degli eviterni. Ma anche il «quando», come già visto, esprime solo un modo di essere che non aggiunge niente di reale alla res temporale: in generale, come lo stesso Egidio sembra qui chiaramente presupporre, ogni forma di durata non si distingue realmente dall'essere a cui si riferisce. Egidio tuttavia precisa che esistenza e durata nominano una stessa cosa considerata da punti di vista differenti: «...sed duratio rei et esse rei dicunt unam et eandem rem secundum aliam et aliam rationem. Eadem enim res secundum quod est actus entis in actu ut est in actu vel secundum quod est actus existentis ut est existens dicitur esse rei, secundum enim quod res illa continuatur in tali esse vel in tali essentia dicitur duratio eius».

possibile collocazione predicamentale dell'essere sembra ricavare proprio da qui uno dei suoi presupposti fondamentali.

3. Esistenza e durata nella scolastica gesuitica: la recezione della tesi di Molina

3.1. Per trovare una conferma indiretta di questa possibile traiettoria storica è sufficiente rivolgere l'attenzione al Commento Conimbricense *In universam dialecticam Aristotelis*, e cioè alla parte logica del celebre corso filosofico curato dai gesuiti di Coimbra. La trattazione del «quando» o *praedicamentum durationis* è qui introdotta in questi termini: «De hac materia aut plurima, aut nihil dicendum esset; est enim inter quaestiones philosophicas, una e gravissimis»⁸³. Lo stesso estensore del corso non si attiene in realtà fino in fondo a questa alternativa così netta, rinunciando di fatto sia al silenzio che a un'ampia esposizione, e limitandosi invece a segnalare le due principali opinioni sull'argomento. La prima, desunta dal *Liber sex principiorum* («ex illa descriptione Gilberti»), non individua nel «quando» qualcosa di sostanzialmente diverso dal tempo del movimento primo come misura *estrinseca* di tutti i movimenti inferiori (anche se l'Autore del *Liber* sembra in realtà alludere più a un "effetto" del tempo che al tempo stesso). Per la seconda, al contrario, la forma specifica della categoria consiste nella durata *intrinseca* di qualunque ente creato: si tratta per l'appunto della posizione di Egidio Romano, che viene per altro citato in modo esplicito («hoc tradidit Aegidius in tractatu *de mensura angelorum*»)⁸⁴. Il compilatore del commento, non senza qualche esitazione, prende partito per quest'ultima ipotesi, presentata come quella or-

⁸³ Cfr. *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu In universam dialecticam Aristotelis*, Coloniae 1607, rist. anast. Olms, Hildesheim — New York 1976, t. IX, q. 3, art. 1, 527-30 (la numerazione si riferisce alle colonne).

⁸⁴ *Commentarii Conimbricensis In universam dialecticam Aristotelis*, 528.

mai più comune: «Etsi prior sententia antiquitate atque adeo probabilitate non exigua se tutatur, posterior a nobis amplectenda est, ut in Philosophorum ac Theologorum scholis hodie frequentior, et rationibus longe firmior»⁸⁵.

Può senz'altro stupire — come abbiamo rilevato in altre occasioni — che una delle sei cosiddette categorie minori figurì qui come una delle «più gravi» questioni filosofiche. Dietro la cautela che traspare dal *Commento* si nasconde con ogni probabilità proprio il problema della possibile collocazione categoriale dell'esistenza. Una conclusione di questo tipo è in realtà il risultato di due distinti passaggi: l'identificazione del «quando» con la durata intrinseca e l'assimilazione a quest'ultima dell'esistenza. Se il primo di essi non sembra porre particolari problemi (tanto da figurare ormai come la posizione dominante), è invece il secondo — quello operato esplicitamente da Molina — a non essere invece condiviso dal collega incaricato di redigere il *Cursus*.

3.2. Il quinto volume del *Curso Conimbricense*, quello che contiene appunto il commento *In universam dialecticam Aristotelis*, è in realtà il più tardo, dal momento che fu pubblicato da Sebastião do Couto soltanto nel 1606. Le vicende della composizione del *Cursus*, che doveva raccogliere l'insegnamento ufficiale dei maestri gesuiti dopo che, a partire dal 1555, avevano assunto la direzione del Colegio das Artes di Coimbra, si erano in realtà intrecciate nella prima fase con quelle della carriera di Molina. Nonostante fosse uno dei maestri più promettenti dell'Ordine (o forse proprio a causa delle sue posizioni spesso isolate), Molina fu fin dall'inizio in qualche modo escluso dalla steura del corso, che fu invece affidata a Fonseca. Ma nonostante gli sforzi compiuti, Fonseca fu costretto a lasciare di fatto l'intero compito a Manuel de Góis, il quale a sua volta morì quando

⁸⁵ *Commentarii Conimbricenses In universam dialecticam Aristotelis*, 528.

erano stati pubblicati solo i primi quattro volumi, e mancavano ancora la *Metafisica* e la *Logica*⁸⁶. L'edizione di quest'ultima — come detto — fu portata a termine dal do Couto, anche perché nel frattempo (nel 1604) era apparsa a Francoforte un'edizione spuria, intitolata *Collegii Conimbricensis Commentarii in universam logicam*, che rischiava di compromettere il prestigio complessivo dell'opera. Il commento alla *Metafisica* non fu invece mai completato, anche perché era ormai invalso l'uso di far riferimento ai *Commentarii* di Fonseca.

Se si prende in esame quest'ultima opera, vi si ritrova già una chiara presa di distanza dalla posizione sostenuta da Molina a proposito della possibile collocazione dell'esistenza nel «quando». Anche in questo caso l'ambito problematico è dato dalla distinzione tra essenza ed esistenza (IV, cap. 2, q. 3: «Utrum existentia rerum distinguatur ab essentia»)⁸⁷. Esattamente come Molina, Fonseca individua qui tre posizioni principali. La prima è quella di coloro che sostengono una distinzione di sola ragione, o, per restare al lessico dello stesso Fonseca, una distinzione puramente grammaticale («in modo significandi», cioè, e non «in rebus significatis»): l'essenza si distingue dall'esistenza e dagli enti come l'astratto dal concreto o i nomi dai verbi e parti-

⁸⁶ Ricordiamo che il primo volume, apparso nel 1592, comprendeva il commento alla *Fisica*; il secondo (1592-94) i commenti al *De caelo*, ai *Meteora*, ai *Parva naturalia* e all'*Ethica Nicomachea*; il terzo (1597) il commento al *De generatione et corruptione*; il quarto (1598) quello al *De anima*, insieme al *Tractatus de anima separata* di B. Alvares e alla *Tractatio aliquot problematum ad quinque sensus speculativum* di Cosme de Magalhães.

⁸⁷ Utilizziamo l'edizione: P. FONSECA, *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros tomi quattuor*, sumptibus Lazari Zetzneri Bibliopolae, Coloniae 1615, rist. anast. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1964, t. I, in part. 746-61 (la numerazione si riferisce alle colonne). Per un'analisi complessiva dell'opera rinviamo a A.M. MARTINS, *Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca*, Faculdade de Letras, Coimbra 1990 (in part., sulla distinzione di essenza ed esistenza, pp. 193-240).

cipi⁸⁸. La seconda opinione è quella di coloro che sostengono che essenza e esistenza si distinguono tra loro come due cose distinte («tamquam res a re»): si tratta della tesi egidiana, attribuita come sappiamo anche a Tommaso d'Aquino dalla gran parte dei suoi più tardi commentatori (anche se non sempre, secondo lo stesso Fonseca, in modo appropriato)⁸⁹. La terza posizione è quella di coloro che ammettono una distinzione *ex natura rei* tra essenza e esistenza, ma non come due cose distinte⁹⁰: è la tesi di ispirazione scotista fatta propria — come Fonseca riferisce — anche da alcuni tomisti più recenti. A questo proposito si danno tuttavia interpretazioni diverse, non tutte corrette. Fonseca ricorda in primo luogo la soluzione di Enrico di Gand, secondo cui l'esistenza aggiunge all'essenza solo una nuova relazione con Dio, considerato non più unicamente come causa formale, ma anche come causa efficiente: per Fonseca, invece, l'esistenza indica sempre qualcosa di assoluto, non di relativo, tanto più che ogni relazione di dipendenza sembra sempre presupporre l'esistenza di ciò che dipende⁹¹. Analogamente, Fonseca respinge l'ipotesi secondo cui l'esistenza non significa altro se non che l'essenza è «extra suas causas»: in questo modo infatti o si cade nella stessa tesi di Enrico oppure ci si riferisce ad alcune condizioni dell'esistenza (il fatto che l'essenza non sia ancora corrotta, o non sia più soltanto nella potenza del creatore, o non possieda un essere puramente oggettivo, cioè gnoseologico) più che all'esistenza stessa, senza comunque spiegare in quale maniera quest'ultima differisca poi dall'essenza⁹².

⁸⁸ FONSECA, *Comm. in Metaph. Aristotelis*, t. I, 747C-751A.

⁸⁹ FONSECA, *Comm. in Metaph. Aristotelis*, t. I, 751B-753E.

⁹⁰ FONSECA, *Comm. in Metaph. Aristotelis*, t. I, 747A: «Alii dicunt, existentiam creatam distingui quidem aliquo modo ab essentia, atque adeo distinctione inventa in ipsis rebus: sed tamen non rem unam a re alia».

⁹¹ FONSECA, *Comm. in Metaph. Aristotelis*, t. I, 754A-B.

⁹² FONSECA, *Comm. in Metaph. Aristotelis*, t. I, 754B-D.

Altri infine, osserva Fonseca — ed è questo il punto che più interessa — ipotizzano una distinzione formale tra essenza e esistenza, richiamandosi anch'essi all'autorità di Scoto. Si tratta per Fonseca di un fraintendimento della dottrina scotista, che risulta in sé fondamentalmente ingiustificato: si può infatti dare una distinzione formale solo tra ciò che costituisce entità diverse (come tra la sostanza e la quantità o tra animale e razionale); ma se l'esistenza fosse davvero un'entità a sé, si ricadrebbe nella tesi ultra-realista della distinzione «tamquam res a re». D'altra parte — continua Fonseca — se l'esistenza fosse un'entità, dovrebbe essere considerata alla stregua di un ente completo, e perciò stesso dovrebbe essere collocata nella tavola predicamentale: di conseguenza, chi sostiene questa tesi o è costretto a ridurre l'esistenza alle categorie della quantità e del «quando», o è costretto a negare che l'esistenza sia un vero ente completo, facendone piuttosto l'atto ultimo con cui ogni specie viene contratta ai suoi individui⁹³. Queste due alternative sono a ben ve-

⁹³ FONSECA, *Comm. in Metaph. Aristotelis*, t. I, 754D-755B: «Alii denique dicunt existentiam creaturae distingui formaliter ab essentia, quo pacto similitudo distinguitur ab albedine posita identitate reali relationum cum suis fundamentis. Verum haec explicatio, quae Scoto a quibusdam tribuitur, nec Scoto tribuenda est, ut eius quoque sectatores asserunt, nec videtur vera. Ea enim sola proprie distinguuntur formaliter, quae sunt diversae entitates, ut substantia et quantitas, animal et rationale, aut unum addit aliquid entitatis entitati alterius, ut homo et animal; existentia autem non distinguitur ab essentia ut entitas ab entitate, cum non sit quidditative ens, ut patet ex dictis: unde fit ut nec entitatem enti possit adiungere. Praeterea, si distingueretur formaliter ab essentia ac proinde esset ens, cum nulla ratio appareat cur non esset completum [...] [755] poneretur utique per se in aliquo aut pluribus praedicamentis, at non ponitur per se, ut omnes fatentur, ergo etc. Quod si quis illam aut contra omnium communem sententiam dicat, esse ens completum et poni per se partim in praedicamento quantitatis, partim in praedicamento Quando (in his enim praedicamentis videbuntur per se poni durationes successivae creaturarum, a quibus nihil credentur differre ipsae earum existentiae) aut certe asserat esse ens incompletum, utpote actum quandam ultimum, quo quaelibet species contrahatur ad sua individua (haec enim sententia alicui formaliter arrideat) utrumque nos fieri non posse, late ostendemus...».

dere esattamente quelle proposte da Molina nella q. 3 del *Comento* alla *prima pars*, e d'altra parte alcune espressioni riportate da Fonseca sembrano rinviare in modo quasi esplicito al testo di Molina. Il primo tomo dei *Commentarii* di Fonseca, di cui fa parte il quarto libro con la questione appena ricordata, fu in realtà pubblicato a Roma nel 1577⁹⁴, dunque circa quindici anni prima dell'apparizione dello scritto di Molina. Ma, come già ricordato, Molina tenne i suoi corsi sulla *prima pars* tra il 1570 e il 1573, e non è pertanto improbabile che Fonseca abbia potuto aver accesso — almeno indirettamente — alle tesi del suo confratello. Certo è che per Fonseca l'opzione per la distinzione formale si pone contro l'opinione corrente («contra omnium sententiam») proprio perché fa dell'esistenza una categoria. Per evitare questo inconveniente, si tratta allora di interpretare la distinzione *ex natura rei* non in senso formale, ma in senso modale⁹⁵: l'esistenza è infatti per Fonseca l'ultimo modo intrinseco dell'essenza. Nei *Commentarii* si trova in realtà solo una spiegazione negativa di ciò che Fonseca intende per modo intrinseco: ciò che conviene ad un'altra cosa senza aggiungervi nessuna entità formalmente distinta⁹⁶. Ma se l'esistenza non è un'entità a

⁹⁴ Soltanto i primi due tomi del *Comento* furono pubblicati da Fonseca in vita, ed entrambi a Roma: il primo, come detto, nel 1577 e il secondo nel 1589. Il terzo tomo apparve a Evora nel 1604, cinque anni dopo la morte di Fonseca, e il quarto — più breve — a Lione nel 1612 (nelle edizioni successive sarà normalmente accorpato al terzo).

⁹⁵ FONSECA, *Comm. in Metaph. Aristotelis*, t. I, 755E: «Existencia creaturarum distinguitur ab illarum essentia ex natura rei, non tamen formaliter, sed tamquam ultimus eius modus intrinsecus». Per la definizione di distinzione modale cfr. anche *Comm. in Metaph. Aristotelis*, t. II, l. V, c. 6, q. 6, 400: «Modalis distinctio est qua entia per modos qui non sunt formaliter entia aut ipsi modi tum inter se tum ab entibus distinguuntur».

⁹⁶ FONSECA, *Comm. in Metaph. Aristotelis*, t. I, 755E: «Voco autem modus intrinsecum eum qui convenit rei non per aliam realitatem sive entitatem, quales sunt modi quibus distinguuntur genera summa inter se, et modus quo intensivum graduum distinguitur ab albedine cuius est intensio». In effetti, la giustifi-

cazione, né coincide propriamente con l'essenza, essa non può che rappresentare — agli occhi di Fonseca — l'ultimo momento di attualità che determina la componente formale (essenza) di ogni singolo ente⁹⁷.

3.3. La cinquantesima delle *Disputationes Metaphysicae* (1597) di Suárez, dedicata al predicamento «quando», si apre con l'analisi del rapporto che intercorre tra l'esistenza e la durata. La durata si predica normalmente solo delle cose esistenti in atto, tanto da poter essere definita come la permanenza nell'essere: ma si tratta veramente della stessa cosa o di cose diverse, per quanto inevitabilmente congiunte? Coloro che sostengono una distinzione reale tra essenza ed esistenza potrebbero secondo Suárez ammettere una distinzione dello stesso tipo tra esistenza e durata: ma non è questa ovviamente l'opinione di Suárez, che ha già respinto, nella celebre *Disputatio XXXI*, la tesi della composizione reale di essere ed essenza. Altri ritengono che la durata si distingua dall'esistenza in senso modale: la du-

cazione della distinzione modale è condotta soltanto per esclusione, dopo aver scartato le tesi della distinzione reale e di quella formale: «Quia quidquid distinguitur ab aliquo ex natura rei, et non realiter, aut distinguitur ab eo ratione [ed.: ratio] alicuius realitatis, ut homo ab animali additione differentiae, aut ratione modi intrinseci, ut albedo certae intensionis ab albedine absolute additione determinationis, aut ratione utriusque, quo pacto similitudo distinguitur ab albedine, in qua fundatur: habet enim non solum diversam realitatem, sive entitatem, sed etiam diversum modum essendi, cum pertineat ad aliud praedicamentum. At existentia creaturarum distinguitur ab essentia earum ex natura rei, nec realiter, ut ostensum est, et insuper non est formaliter realitas ulla, sive entitas, ut [ed.: et] formaliter ab essentia distingui possit: restat igitur, ut distinguitur ab essentia tamquam modus intrinsecus illius» (*Comm. in Metaph. Aristotelis*, t. I, 756B-D).

⁹⁷ Cfr. FONSECA, *Comm. in Metaph. Aristotelis*, t. I, 756D-E: «Quod autem distinguitur ut ultimus, ex eo patet, quia quidquid in creaturis concipitur sub qualitate entitatis, aut modo entitatis, qui non sit actualis existentia, adhuc alterius naturae ordine concipi potest sub actuali existentia [...] Atque haec est causa ob quam Theologi [...] ac Philosophi dicunt existentiam esse ultimam actualitatem omnium formarum».

rata, in altri termini, dovrebbe essere considerata un modo reale dell'esistenza, senza tuttavia risultare identica con essa, dal momento che mentre in ogni durata creata sembra essere implicita una forma di successione (ciò che per Suárez non è affatto scontato), l'esistenza di per sé non ha natura successiva. Per Suárez, invece, tra esistenza e durata si dà soltanto una distinzione di ragione. La dimostrazione di questa conclusione poggia prevalentemente su Ockham: se la durata fosse qualcosa di realmente distinto dall'esistenza, dovrebbe essere o sostanza o accidente. Se fosse sostanza, non potrebbe essere che la stessa sostanza della cosa esistente, dal momento che nessuno potrebbe affermare che la durata di una sostanza sia un'altra sostanza distinta; se fosse accidente, si cadrebbe comunque in un inconveniente, perché la quantità, la relazione e gli altri predicamenti accidentali (con l'eccezione — come sappiamo — del «quando») non esprimono l'idea di durata. D'altra parte, ogni cosa dura in virtù della sua sola esistenza, senza l'aggiunta di un'entità o di un modo esterno: di conseguenza, la durata non sembra potersi distinguere in senso reale dall'esistenza della cosa a cui si riferisce⁹⁸. Che si debba dare invece almeno una differenza di ragione risulta chiaro non solo dal fatto che i termini esistenza e durata non so-

⁹⁸ Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, t. VII (disp. XLVIII-LIV), ed. S. RÁBADE ROMEO, S. CABALLERO SÁNCHEZ, A. PUIGSERVER ZANÓN, Editoria Gredos, Madrid 1966, pp. 134-35: «Iam ergo prior pars, nimirum durationem non esse aliquid ex natura rei distinctum a re quae durat, seu ab existentia eius quod perinde est, probatur ex Ockham [...] quia si duratio est aliquid distinctum vel est substantia, vel accidens. Primum dici non potest universe de omnibus rebus quae durant, cum etiam accidentia durent; quod si specialiter id dicatur de substantiis, iam in eis conceditur quod argumentum intendit; nemo enim dicit substantiam aliquam esse durationem alterius substantiae distinctae; ergo, si duratio est substantia, non erit alia praeter ipsammet substantiam quae durat. Secundo etiam dici non potest, quia duratio neque est quantitas, neque qualitas, neque relatio, et sic de caeteris praedicamentis accidentium [...] Probatur ergo aliter quia ex vi solius existentiae absque ulla alia re vel modo distincto superaddito, re durat; ergo duratio non distinguitur ab existentia ex natura rei».

no comunque sinonimi, ma anche dalla considerazione di facili esempi: tra il movimento e il tempo passa una distinzione di ragione (secondo la tesi nominalista a cui Suárez qui si attiene), ma il tempo non è altro se non la durata del movimento⁹⁹. Analogamente, tra l'eternità divina e l'esistenza divina corre una distinzione di ragione, e di conseguenza almeno lo stesso tipo di distinzione dovrà darsi anche tra la durata e l'esistenza degli enti finiti, perché è impossibile che le perfezioni degli enti partecipati possano essere ancora più unite tra loro di quelle dell'ente primo¹⁰⁰: si tratta, a ben vedere, della stessa obiezione «teologica» che Molina è costretto ad affrontare quando postula l'identità tra durata e esistenza, e la possibilità di includere quest'ultima nella categoria «quando».

Sulla natura di tale distinzione di ragione, e cioè più precisamente sulla *ratio formalis* che definisce la durata rispetto all'esistenza, Suárez si sofferma in particolare nella seconda sezione della *Disputatio*. Anche in questo caso vengono esposte tre opinioni principali. Secondo la prima — ancora di ascendenza nominalista — la distinzione sta nel fatto che mentre l'esistenza indica semplicemente e in senso assoluto l'essere della cosa fuori dalle sue cause, la durata nomina la stessa esistenza connotando al contempo la successione o l'estensione temporale con cui coe-

⁹⁹ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 137: «Altera vero pars, scilicet, durationem et rem quae durat, seu existentiam eius, distingui saltem ratione, communis est; et patet ex significatione ipsarum vocum, nam existere et durare non sunt voces synonymae; ergo significata earum saltem ratione distinguuntur [...] Item, quod motus et tempus ex sententia omnium ad minimum distinguuntur ratione, ut tamen tempus nihil aliud est quam duratio motus».

¹⁰⁰ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 137: «Magisque urget quod etiam in Deo ipso distinguitur ratione aeternitas ab existentia; multo ergo maiori ratione distinguuntur in creaturis; nullae enim perfectiones possunt esse magis unitae in aliquo ente participato quam in primo. Antecedens vero patet, quia aeternitas est attributum quod de divina existentia demonstratur per immutabilitatem; ergo oportet haec saltem ratione distingui».

siste o può coesistere la cosa che dura¹⁰¹. La seconda posizione è quella di coloro che ritengono che la durata aggiunga all'essenza una forma di negazione, e cioè il fatto di non essere corrotta o distrutta (anche se la durata sembra esprimere in primo luogo per Suárez un contenuto positivo, e dunque sembra superfluo ricorrere a una negazione per indicarne il carattere formale)¹⁰². Infine, secondo la terza ipotesi, la durata esprime il carattere di misura che invece manca all'esistenza considerata in senso assoluto¹⁰³. Suárez, comunque, accorda la sua preferenza alle prime due opinioni, osservando che se l'esistenza nomina semplicemente l'attualità della cosa fuori dalle sue cause, la *durata* indica la perseveranza in tale esistenza — perseveranza che non differisce realmente dall'esistenza, ma vi aggiunge l'idea del permanere della cosa in tale condizione¹⁰⁴. In altri termini, la *durata* è l'esistenza considerata dal punto di vista della sua continuazione, e di fuori di ogni considerazione meramente puntuale, e ciò tanto nelle realtà successive (in cui l'esistenza ha luogo nell'avvicinarsi delle parti) quanto in quelle permanenti (in cui la cosa sussiste nel suo essere stabile).

¹⁰¹ Cfr. SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 138.

¹⁰² Cfr. SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 140.

¹⁰³ Cfr. SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, pp. 142-44. Per Suárez, in effetti, il carattere di misura è una relazione o proprietà che viene attribuita alla durata, ma non ne costituisce il tratto essenziale.

¹⁰⁴ Cfr. SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 144: «Inter has ergo opiniones duae priores videntur probabiliores et in re parum differre. Possumus vero addere durationem proprie sumptam dicere de formali positivam permanentiam existendo, quae ratione tantum vel connotatione aliqua intrinseca ab existentia differunt»; p. 145: «...existentia dicit actualitatem rei extra causas suas absolute, et non connotando praexistentiam aliquam; duratio vero dicit perseverantiam aliquam eadem existentia, quae perseverantia non est aliquid distinctum ab ipsa existentia sed connotat secundum nostrum concipiendi modum praexistentiam eiusdem existentiae, seu quod talis existentia concipi possit ut existens ante quodlibet instanti pro quo durare dicitur».

3.4. Dall'affermazione dell'identità reale di esistenza e durata Suárez non trae tuttavia la stessa conclusione di Molina, e cioè che l'esistenza sia un accidente reale collocabile nel *praedicamentum durationis*, e cioè nella categoria «quando». A quest'ultima, Suárez dedica la dodicesima e ultima delle sezioni che compongono la cinquantesima *Disputatio*, mentre le sezioni centrali sono rivolte all'analisi delle varie forme di durata (eternità divina, *aevum*, tempo discreto e tempo continuo). Dopo aver sottolineato l'oscurità della questione¹⁰⁵ e aver richiamato la classica definizione del *Liber* (attribuito ancora a Gilberto Porreta), Suárez espone quattro principali opinioni sulla natura del «quando»:

1) Il «quando» è una relazione del tempo alla *res* temporale, e viceversa, della cosa al tempo, concepibile allo stesso modo dal rapporto tra contenente e contenuto. Suárez rifiuta in realtà questo tipo di interpretazione «relativa» per tutti gli ultimi sei predicamenti. Nel caso specifico, il tempo non «contiene» in senso reale la *res* temporale, ma solo in senso puramente metaforico: tra il tempo e la *res* c'è un mero rapporto di «coesistenza» per quanto sia vero che il tempo eccede sempre la durata delle *res* generabili e corruttibili) e cioè una semplice *relatio rationis*, insufficiente a determinare da sola (cioè: senza neppure un fondamento «in re») una forma predicamentale¹⁰⁶.

2) Il «quando» è una *ratio formalis* assoluta e intrinseca che si riferisce alla cosa temporale per il fatto stesso di essere nel tempo. «Sed haec sententia» per Suárez «nec explicari potest nec intelligi; unde omnino est falsa et gratis conficta»¹⁰⁷. Si tratta della

¹⁰⁵ Cfr. SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 257: «Est enim valde incertum auctores in quo formalis ratio huius praedicamenti consistat. Nam, licet ex nomine satis constet quando esse aliquid ad tempus et consequenter ad durationem pertinens, quid vero illud sit, obscurum est».

¹⁰⁶ Cfr. SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, pp. 258-59.

¹⁰⁷ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 259.

tesi ultrarealista che fa del «quando» una *res* (per giunta, nella fattispecie, assoluta) lasciata nel soggetto dal tempo, secondo lo schema incontrato nel *Liber sex principiorum* e ripreso a volte dai maestri del XIII secolo. Ma l'*adiacentia temporis* non indica per Suárez una forma di causalità efficiente (il tempo non produce le *res* temporali né agisce causalmente su di esse) quanto piuttosto, come già detto, un semplice rapporto di *coexistentia*, da cui non può derivare nulla di reale.

3) Per la terza e «*communior sententia*», il «quando» è una denominazione estrinseca che deriva dalla misurazione del tempo (si tratta ad esempio dell'interpretazione tomista della tesi del *De sex principiis*). Anche a prescindere dal fatto che coloro che sostengono questa posizione escludono poi il tempo stesso dal predicamento così ottenuto e lo riportano alla quantità, a Suárez appare improbabile che la sola denominazione estrinseca sia sufficiente a costituire un predicamento reale, tanto più se si considera, una volta di più, che il rapporto misura-misurato è «*secundum rationem tantum*»¹⁰⁸. Se poi si riduce la misurazione al suo fondamento — e cioè alle stesse *res* temporali — non si può fare a meno di notare come l'essere misurabile della *res* coincida con la stessa durata intrinseca di ciascuna di esse, e non con qualcosa di estrinseco: «*Si vero esse mensurabile sumatur fundamentaliter, sic esse mensurabile tempore nihil aliud est quam habere durationem talis naturae ut sit apta mensurari tempore; haec vero non est denominatio extrinseca, sed intrinseca rei proprietatis*»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 262: «nam rem esse in tempore nihil aliud est quam mensurari tempore; mensurari autem tempore non est aliud quam cognosci per tempus ut per mensuram, id est, per quoddam extrinsecum medium cognitionis; ergo esse in tempore ad denominationem rationis tandem revocatur, sicut esse cognitum».

¹⁰⁹ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 262.

4) In questo modo è già prefigurata l'«ultima et verisimilior sententia»: il predicamento «quando» nomina la durata intrinseca di ciascuna *res* — dunque qualcosa di effettivo, su cui si fonda la possibilità stessa della misurazione, e non soltanto un rapporto «*secundum rationem*»¹¹⁰. Suárez è perfettamente consapevole del fatto che questa conclusione non coincide affatto con l'originaria descrizione aristotelica e si discosta dall'idea altrettanto tradizionale del «quando» come semplice rapporto della cosa al tempo cosmico¹¹¹. Più precisamente, il «quando» eccede l'ambito del tempo: al «quando» appartiene infatti non solo la durata successiva del movimento (e tanto del movimento primo quanto di tutti i moti inferiori)¹¹², ma in generale quella di tutti gli enti creati, angeli compresi: «*inter vero durationes creatas nulla est quae excipi possit*»¹¹³.

¹¹⁰ Cfr. SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, pp. 262-63.

¹¹¹ E questo spiega anche, secondo Suárez, perché Aristotele abbia ritenuto fin troppo evidente e non bisognosa di spiegazioni la natura del «quando»: «*Et fortasse ob hanc causam dixit Aristoteles, in c. 9 Praedic., quando esse unum ex manifestis praedicamentis, quae interpretatione non indigent, quia nimirum denominationes extrinsecae quae ex tempore sumuntur clarae sunt; nam intrinseca duratio, quid sit, qualis sit, non est manifestum, nec facile ad interpretandum*» (*Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 267).

¹¹² Per Suárez, in effetti, anche il tempo non è nella quantità (*se non per accidens*) ma nel «quando».

¹¹³ Il fatto che il «quando» sia sempre stato considerato in rapporto al tempo dipende per Suárez esclusivamente dai limiti delle nostre capacità conoscitive e linguistiche; il tempo è infatti la forma di durata a noi più nota e più facile da esprimere: «*Quod vero nomen ipsum quando a tempore sumptum sit, non est argumentum solam durationem temporis ad hoc praedicamentum spectare: nam sumptum fuit nomen ab eo quod nobis est notius, non vero adaequate ex tota re. Atque ex eadem occasione et ex modo nostro concipiendi provenire potuit ut fere semper declaratur hoc praedicamentum a Doctoribus per ordinem ad tempus; nam de aliis durationibus loqui non possumus nisi per verba nostri temporis*» (SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 271). Così, analogamente, il *Commentario Conimbricense*: «*Quare ad fundamenta prioris sententiae [scil. il quando come denominazione estrinseca] dicimus, hoc praedicamentum accepisse nomen a manifestiori specie, quam fatemur esse tempus primi mobilis, per ordinem ad quam in-*

Ma poiché — come visto — Suárez non ammette alcuna distinzione reale tra la durata e l'esistenza di una *res*, il problema della possibile collocazione dell'esistenza in un predicamento accidentale si affaccia qui in modo esplicito: «Non desunt tamen difficiles obiectiones contra hanc sententiam. Prima est quia diximus durationem non distingui a parte rei ab existentia rei durante; ergo non potest speciale praedicamentum accidentis constituere. Patet consequentia, tum quia existentiae rerum non collocantur in praedicamento; tum etiam quia, licet collocarentur, non pertinerent ad speciale praedicamentum, sed uniuscuiusque rei existentia ad eius praedicamentum reduceretur»¹¹⁴.

Suárez si affretta qui a rispondere che per la costituzione dei predicamenti accidentali non è necessaria una *distinctio realis* o *metaphysica*, ma è sufficiente una *distinctio rationis ratiocinatae*: in altri termini, per quanto esistenza e durata siano realmente identici, differiscono tuttavia secondo la considerazione logica (sia pur sempre con un fondamento reale), e tanto basta perché la seconda si trovi in un predicamento accidentale e la prima no¹¹⁵. Il vero problema — per Suárez — si pone allora so-

telligimus, et explicamus omnes inferiores durationes, et hac de causa Aristotelis per huius temporis differentias praedicamentum explicuit» (ed. Coloniae 1607, 529).

¹¹⁴ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 263.

¹¹⁵ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, L, t. VII, p. 265: «Quapropter dicendum est aliud esse loqui de reali et metaphysica distinctione rerum, aliud vero de distinctione logica et praedicamentali; et concedendum est durationem metaphysice et realiter non esse verum accidens rei durante, ut probat argumentum factum, quia in re non distinguitur ab illa; nihilominus tamen habere talem distinctionem rationis cum fundamento in re, ut sufficiat ad modum praedicationis accidentalis, ratione cuius possit in praedicamento accidentis collocari. Iam enim supra diximus ad distinctionem praedicamentorum non semper esse necessariam distinctionem actualem in re, sed sufficere interdum distinctionem rationis ratiocinatae». Come visto, un mero rapporto di coesistenza (e cioè una distinzione puramente logica) è di per sé insufficiente — secondo Suárez — a costituire un predicamento; ma ciò è invece possibile se la predicazione o denominazione logica ha un suo fondamento reale, come nel caso della durata intrinseca («haec denominatio qua dicitur res durans, realis est et extrinseca...», p. 263).

prattutto per coloro che ammettono una distinzione reale (o anche una distinzione formale *ex natura rei*) tra essenza ed esistenza: di conseguenza, la questione può in qualche modo dirsi risolta già a monte, con la negazione di ogni forma di distinzione *ex natura rei*.

3.5. Se si compie a questo punto un piccolo passo indietro fino alla settima sezione della *Disp. XXXI*, dedicata espressamente alla definizione dell'esistenza, s'incontra in effetti un'analisi più dettagliata della tesi di Molina e delle sue conseguenze. Suárez muove qui dal fatto che alcuni, sulla scia di Avicenna e di alcune ambigue espressioni (per altro già ricordate) dello stesso Tommaso, considerano l'esistenza come un accidente, sia pur nel senso più ampio del termine: tra questi, poi, alcuni altri prendono talmente sul serio questa impostazione da ritenere l'esistenza un accidente di tipo predicamentale, riconducibile alla quantità nel caso delle entità successive e al «quando» nel caso di quelle permanenti, in virtù del fatto che esistenza e durata nominano in realtà una stessa cosa¹¹⁶. Una conclusione di questo tipo — rileva Suárez — è concordemente rifiutata, per una consistente serie di motivi. In primo luogo, tutti considerano l'ente un trascendentale (anzi: il trascendentale per eccellenza): ma l'essere (e cioè l'esistenza) ha la stessa estensione del termine ente, dunque anch'esso dovrà essere ritenuto un trascendentale, al

¹¹⁶ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, XXXI, t. V (Madrid 1963), p. 73: «Quidam ergo ita loquantur ut dicant existentiam creaturae esse accidens eius [...] Quod aliqui ex his qui opinantur existentiam esse rem vel modum ex natura rei ab essentia actuali distinctum, putant in omni proprietate verum esse, asserentes existentiam esse quoddam accidens pertinens ad certum praedicamentum, nimirum ad praedicamentum quando vel quantitatis. Quorum fundamentum est quia duratio et existentia idem sunt; nam durare nihil aliud esse videtur quam existere; sed duratio est accidens rei quae durat, et proprie collocatur in praedicamento quantitatis sub specie temporis, si duratio successiva sit, vel in praedicamento quando, si sit alterius rationis».

di là quindi di ogni genere o predicamento determinato¹¹⁷. In secondo luogo, è di per sé assurdo che l'esistenza di una sostanza sia costituita da un accidente: in questo caso infatti l'esistenza non sarebbe qualcosa di assoluto, ma di relativo («secundum quid»), e lo stesso processo di generazione della sostanza, che termina con l'esistenza, avrebbe carattere relativo e non assoluto. Inoltre, l'esistenza non può essere né un accidente comune né un accidente proprio: non un accidente comune, perché ogni accidente di questo tipo può venir meno senza comportare la corruzione della sostanza, mentre il venir meno dell'esistenza comporta di per sé l'annichilazione della sostanza; non un accidente proprio, perché ogni accidente di questo genere presuppone già l'esistenza della cosa e consegue da essa. In effetti, se davvero l'esistenza fosse un accidente, dovrebbe inerire all'esistenza come al proprio soggetto: ma tale soggetto, per essere reale, dovrebbe già essere presupposto come esistente. E ancora: se l'essenza è in potenza rispetto all'esistenza, quest'ultima non può che rappresentare l'atto dell'essenza, e non un suo accidente. Infine, stando all'ipotesi citata, l'unione tra essenza ed esistenza avrebbe natura puramente accidentale: ma in questo modo tutto si troverebbe allora a godere di un'unità altrettanto accidentale, e nulla costituirebbe qualcosa di unitario per sé¹¹⁸. Di

¹¹⁷ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, XXXI, t. V, p. 73: «Haec vero sententia ab omnibus fere doctoribus reicitur; nam esse aequae patet ac ipsum ens, cum ens ab esse dictum sit; unde, sicut ens non pertinet ad certum genus, sed transcendit omnia praedicamenta, ita et esse».

¹¹⁸ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, XXXI, t. V, pp. 73-74: «Item quia per se est incredibile existentiam substantiae esse proprium accidens. Primo, quia alias non esset esse simpliciter, sed secundum quid, unde et generatio substantiae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid, quia terminaretur ad quoddam accidens; nam terminatur ad esse [...] Secundo, quia si existentia esset accidens, ergo vel commune vel proprium. Non primum, quia accidens commune potest abesse sine subiecti corruptione et provenit ab extrinseco subiecto praesistenti. Neque etiam potest esse accidens proprium, quia proprium consequitur et resultat ex re iam existente; et ideo non per se primo fit per generationem vel creationem, sed resul-

conseguenza, ci si deve per Suárez attenere alla tesi più comune: l'esistenza è l'atto o il termine dell'essenza e si colloca nel medesimo predicamento di quest'ultima, sia pur solo indirettamente («reductive»)¹¹⁹. E ciò significa anche che l'esistenza di un accidente non può essere un altro accidente appartenente a una diversa categoria: al contrario, l'esistenza della quantità partecipa della stessa natura della quantità, e così per la qualità e tutti gli altri predicamenti accidentali¹²⁰. Rimane il caso della durata: e se non si vuole negare l'identità di esistenza e durata (a cui Suárez per l'appunto si attiene) si deve negare che la durata sia un accidente in senso reale, ma solo secondo un nostro modo di predicazione — un modo tuttavia sufficiente, come già visto, per istituire una categoria a sé stante¹²¹.

tat ex re producta per generationem vel creationem. Tertio, quia alias deberet existentia esse inhaerens subiecto et ab illo pendens; unde oporteret illud supponere existens. Quarto, quia actus esse debet proportionatus potentiae; essentia autem substantialis, praesertim iuxta hanc sententiam, est in potentia substantiali ut per existentiam actuetur; non potest ergo existentia esse accidens, sed actus substantialis eius. Tandem quia alias omnis essentia substantialis existens esset unum per accidens et non per se, quod est valde absurdum». Quest'ultimo argomento — significativamente — è identico a uno di quelli riportati da Molina contro la distinzione reale.

¹¹⁹ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, XXXI, t. V, p. 74: «...qui melius sentiunt [...] dicunt existentiam esse quemdam actum seu terminum essentiae eiusdem praedicamenti cum illa, quamvis in eo non directe, sed reductive collocetur».

¹²⁰ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, XXXI, t. V, p. 74: «Et haec rationes probant etiam existentiam uniuscuiusque accidentis non posse esse rem alterius praedicamenti, sed existentiam quantitatis participare eandem rationem quantitatis, cum habeat per se extensionem proportionatam quantitati, et per se pertineat ad complendum effectum formalem quantitatis, qui est esse quantum, et idem est, servata proportione, in qualitate et aliis».

¹²¹ SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, XXXI, t. V, p. 74: «De duratione autem, vel negandum est esse in re idem omnino cum existentia, vel, si sunt omnino idem, negandum est durationem secundum rem esse accidens, sed solum secundum quemdam modum praedicationis aut denominationis nostrae, qui ad distinguenda praedicamenta sufficiat...».

3.6. Analoga e forse ancor più radicale presa di distanza dalla tesi sostenuta da Molina si trova anche in Vázquez, successore di Suárez prima a Roma e poi ad Alcalá, che affronta la questione della distinzione tra essenza ed esistenza (ormai a suo giudizio datata e inutilmente complessa)¹²², nella *Disp. LXXII* del proprio commento *In tertiam partem sancti Thomae*. Dopo aver riportato la tesi della distinzione reale, quella della distinzione modale (considerata sostanzialmente un fraintendimento della prima), e aver manifestato la sua approvazione per la distinzione di sola ragione¹²³, Vázquez confessa di non comprendere in alcun modo il tentativo di fare dell'esistenza un accidente completo appartenente alla categoria «quando»: «Quod vero Recentiores nonnulli, qui primam sententiam sequuntur, affirmant existentiam substantiae, non solum ex natura rei ab essentia distingui, hoc est, formaliter, non tamquam rem a re, sed etiam esse quoddam accidens completum in praedicamento Quando, eo quod

¹²² Cfr. G. VÁZQUEZ, *In tertiam partem sancti Thomae*, sumptibus Iacobi Cardon, Lugduni 1631, t. I, disp. 72, p. 481b: «...Recentiores aliqui nostri temporis de essentia et existentia tot, tamque varia absque ulla necessitate excogitata disputarunt, ut molestum atque parum utile videatur ea omnia sigillatim referre et examinare». L'edizione di Lione da noi utilizzata vide la luce quasi 30 anni dopo la morte di Vázquez (1604), preceduta nel 1621 da quella di Anversa. Nel 1617 a Madrid e successivamente nel 1618 sempre ad Anversa, era invece apparsa una silloge curata da Murcia de la Llana e intitolata (con evidente riferimento all'opera di Suárez) *Disputationes Metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum* (sulla distinzione di essenza e esistenza cfr. qui le pp. 113-34). Cfr. in proposito E.M. PAREJA FERNÁNDEZ, *Sobre las "Disputationes Metaphysicae" del P. Gabriel Vázquez y el licenciado Murcia de la Llana*, «Revista de filosofía», 8 (1949), pp. 99-108.

¹²³ Cfr. VÁZQUEZ, *In tertiam partem sancti Thomae*, p. 482b-483A: «Mihī vero semper placuit, et tamquam veram sententiam probavi, essentiam et existentiam nullo modo ex natura rei, sed sola ratione et intellectu nostro distingui...». L'autorità a cui Vázquez principalmente si richiama è proprio quella di Enrico di Gand, difeso dall'accusa scotista (ma anche suareziana) di aver attribuito alle essenze un essere eterno indipendente da quello attuale e dalla pura possibilità.

nihil aliud fit, quam duratio, mihi numquam probari potuit»¹²⁴. Le ragioni di questo rifiuto così netto sono anche in questo caso molteplici: in primo luogo, Vázquez non ammette nessuna distinzione intermedia tra quella reale e quella di ragione, e pertanto l'ipotesi di una distinzione formale appare superflua quanto quella della distinzione modale («distinctionem illam mediam inter realem, et rationis, omnino confictam iudicavi...»). In secondo luogo, la tesi secondo cui ogni sostanza esiste in virtù di un accidente è ancora più assurda — per Vázquez — di quella, già di per sé insostenibile, secondo cui ogni essenza esiste in virtù di un'esistenza separata¹²⁵. Per altro, fare dell'essere un accidente completo distinto *ex natura rei* dall'essenza significa fare di ogni esistenza un ente completo, dotato a sua volta di una sua propria essenza e di una sua propria esistenza: ma allo stesso modo anche questa ulteriore esistenza dovrebbe a sua volta esser composta, in quanto ente completo, di un'essenza e di un'esistenza, e così via — per assurdo — all'infinito¹²⁶. Né si può dire che l'esistenza possiede un'essenza propria, con la quale talvolta esiste e talvolta no, e non una sua propria ulteriore esistenza: se si afferma infatti che l'esistenza è una *res completa*,

¹²⁴ Cfr. VÁZQUEZ, *In tertiam partem sancti Thomae*, p. 484a.

¹²⁵ Cfr. VÁZQUEZ, *In tertiam partem sancti Thomae*, p. 484a: «Secundo, quia tam impossibile, immo multo magis existimo, substantiam aliquam existere per aliquod accidens, tanquam per formam, quam existere per aliquam existentiam, quae ab ea re ipsa distinguatur. Nam licet existentia accidentarie praedicetur de substantia, nempe praedicatione quinti praedicabilis, sicut vivere de viventibus, quibus est esse, tamen sicut vivere seu vita non potest esse accidens praedicamenti completum viventis, ita neque existentia cuiuscumque substantiae potest esse accidens completum viventis, quia anima est forma substantialis, qua vivens vivit».

¹²⁶ Cfr. VÁZQUEZ, *In tertiam partem sancti Thomae*, p. 484a: «Tertio, quia si in substantiis esse distingueretur ab essentia, similiter in accidentibus completis distingueretur, ac proinde, cum existentia substantiae, et accidentium essent accidentia completa, constare deberent essentia sua, et peculiari existentia distinctis ex natura rei, et ita in infinitum procedere deberemus».

non si comprende per qual motivo essa non dovrebbe avere una sua propria esistenza¹²⁷. Ma anche l'identificazione tra esistenza e

¹²⁷ A ciò i sostenitori della tesi avversa — rileva Vázquez — obiettano che l'esistenza di qualcosa non necessita per esistere di un'ulteriore esistenza così come la durata di una sostanza non richiede un'altra durata separata per durare. Ma ciò ha senso — per il teologo gesuita — solo se si nega ogni distinzione reale (*ex natura rei*) tra durata e esistenza o si nega che la durata sia un ente separato completo: «respondent adversarii, existentiam habere quidem essentiam, qua interdum existit et interdum non existit, non tamen indigere alia existentia, sicut duratio substantiae aut alterius rei non indiget alia duratione qua duret. Hoc sane responsum admittendum esset, si ipsi existimarent, existentiam rei non distingui ex natura rei ab essentia eius: posita tamen eorum opinione facile refellitur, nam cum dicant ipsam existentiam esse rem quandam et essentiam completam, nulla est ratio ob quam non debeat habere suam existentiam distinctam, siquidem non est ipsi essenziale, semper existere, sed interdum est extra causam, sicut substantia ipsa, interdum vero non est. Quod si haec essentia existentiae, quae interdum est, interdum non est, existit per existentiam a se non distinctam, cur, obsecro, quaecumque alia non poterit eodem modo existere? Neque obstat, quod duratio rei non duret per aliam durationem, hoc enim verum est in sententia eorum qui aut dicunt ipsam non distingui ex natura rei a re durante, quod verum existimo [...] aut non esse per se essentiam quandam completam, et sane multo magis convenit cuiusque essentiae completae sua existentia, quam durationi duratio. Ad motum autem ideo non est alius motus, quia motus non dicitur esse res, quae fit, essentia autem est res, quae recte dicitur esse et existere» (VÁZQUEZ, *In tertiam partem sancti Thomae*, p. 484a). Che il riferimento sia anche in questo caso a Molina si può provare mettendo a confronto il testo appena riportato con quanto Molina stesso scrive, nella questione già presa in esame, nella risposta al terzo argomento in favore della distinzione di ragione: «...dicendum est existentiam habere quidem essentiam, qua interdum existit et interdum non existit: non indigere tamen alia existentia, qua existat, sed se ipsa coexistere ad existentiam subiecti: sicut enim duratio motus, nimirum tempus, durat non per aliam durationem superadditam, sed per se ipsam, dum enim motum formaliter durare facit, ipsa simul etiam durat cum motu, sicut etiam motus est quid productum, non tamen per distinctum motum, sed hoc ipso, quod per eundem motum producit terminus, ipse simul comproducit ad productionem termini, eo modo quo creatio concreatur etiam ad creationem rei, quae per ipsam creatur: ita existentia sive sit aliquid distinctum a duratione, sive non, dum aliud formaliter existere facit, ipsa etiam per illud coexistit. Unde sicut ipsa accidentaliter facit essentiam cui coniungitur existere, ita accidentaliter per se ipsam existit, quia non facit se ipsam formaliter existere, nisi faciendo existere essentiam cui coexistit» (MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, p. 53aD-E).

durata suscita la perplessità di Vázquez, che fa qui ancora riferimento all'esempio degli attributi divini, in cui l'essere precede la durata. Lo stesso Vázquez mostra per altro di aver ben presente la risposta di Molina, secondo cui l'eternità divina implica qualcosa in più della semplice durata, e cioè la negazione del principio e della fine. E tuttavia, se si può dire che ogni cosa dura (cioè permane) nella propria esistenza, non ha senso dire che una cosa esiste in virtù della sua durata: la mancata reversibilità della formula è già per Vázquez un segno del fatto che le due nozioni non coincidono, tanto più che l'esistenza è priva di quella dimensione quantitativa che inerisce invece alla durata¹²⁸. Infine, se l'esistenza fosse davvero un accidente in senso predicamentale, nessuna sostanza potrebbe in ultima analisi costituirsi come qualcosa di unitario per sé, risultando invece dalla composizione di una duplice essenza: una sostanziale (propria della cosa) e l'altra accidentale (propria della sua esistenza). E analoga conclusione si potrebbe applicare anche agli accidenti, dal momento che lo stesso rapporto di inerenza al proprio soggetto verrebbe in tal modo a configurarsi come un ente completo, dotato di una sua propria essenza¹²⁹.

¹²⁸ Cfr. VÁZQUEZ, *In tertiam partem sancti Thomae*, p. 484a-b: «Quarto, quia esse existentiae non est duratio ipsa formaliter, qua res dicitur durare, immo vero res existens seu existentia, dicitur duratione ipsa durare. Hanc distinctionem inter esse et durare explicuimus [...] quocirca in Deo prius intelligitur essentia et esse, quam duratio, quae est aeternitas [...] Respondent adversarii ad aeternitatis rationem duo pertinere, nempe durationem et negationem principii et finis: existentiam autem non intelligi prius duratione, sed negatione illa, quae est essentialis aeternitati. Verum hoc responsum refellitur facile, quoniam — ut supra diximus — res dicitur durare in sua existentia, immo et ipsa existentia rei dicitur multum aut parum durare». L'identificazione tra esistenza e durata è respinta — per restare nell'ambito gesuitico — anche da Francesco Albertini, sia pur in modo differente: cfr. in proposito DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma...*, pp. 94-109.

¹²⁹ Cfr. VÁZQUEZ, *In tertiam partem sancti Thomae*, p. 484b: «Denique ex op-

3.7. Il nocciolo della critica di Vázquez alla posizione di Molina sta così essenzialmente nell'accusa di aver sostenuto una forma di realismo esagerato, di aver cioè sostanzializzato l'esistenza facendone un'entità in qualche modo a sé stante. In effetto, come visto, se da una parte Molina rifiuta l'interpretazione della "distinzione reale" «tamquam res a re» e non respinge la dottrina comune secondo cui l'esistenza è un modo incompleto che si riduce alla stessa categoria dell'essenza a cui si riferisce, dall'altra non rinuncia neppure all'ipotesi di fare dell'esistenza un accidente reale completo, e poiché ogni accidente reale è un ente predicamentale (quidditativo), il pericolo di una reificazione dell'esistenza appare tutt'altro che scongiurato. Non a caso, la linea tenuta da Molina risulta minoritaria, se non marginale, all'interno del suo stesso ordine, ben diversamente da quanto invece accaduto — sia pur tra tante polemiche — a proposito della dottrina sulla predestinazione e il libero arbitrio.

Ma ciò che sembra emergere nella posizione di Molina è soprattutto una difficoltà intrinseca a tutta la riflessione scolastica sull'idea di durata: poiché per Aristotele il tempo è in senso stretto numero del movimento continuo, esso non comprende — se non in modo indiretto e accidentale (e cioè in quanto concomitante ad un movimento contemporaneo) — la durata delle realtà permanenti, come ad esempio le sostanze. Da questo punto di vista, l'esaltazione della temporalità delle realtà finite che spesso si attribuisce al pensiero scolastico nel suo complesso rappresenta poco più di un luogo comune: già a partire dal XIII secolo, uno dei problemi più avvertiti è stato semmai quello esattamente opposto di rinvenire altre nozioni (come testimonia

posita sententia sequitur, substantiam existentem non esse unum per se, sed unum per accidens, constans nimirum ex duplici essentia, altera substantiali, altera accidentaria. Tum etiam quodcumque accidens inhaerens subiecto non esse tantum unam essentiam, sed duplicem, eo quod ipsam in-existentiam existimant esse ens quoddam et accidens quoddam completum in quovis accidente».

ad esempio l'impiego extrateologico dell'*aevum*) capaci in qualche modo di esprimere in generale la durata dell'essere sostanziale indipendentemente da ogni riferimento al movimento o a parametri spaziali. Il ricorso alla categoria «quando» — che trova probabilmente in Molina la sua applicazione più estrema, con la completa identificazione tra esistenza e durata intrinseca e il conseguente assorbimento della prima nella categoria della seconda — non è che in qualche modo anch'esso un tentativo di supplire a questo «vuoto» della tradizione di derivazione aristotelica.