

MARCO FORLIVESI

*La natura dell'ente trascendentale
e la sua contrazione agli inferiori
nell'opera di Mastri e Belluto*

Se tutti gli storici della filosofia fossero perspicaci e chiari come Lukas Novak, il nostro mestiere sarebbe più felice. Proprio per questo, desidero discutere l'interpretazione che Novak dà del pensiero di Mastri e Belluto circa la natura dell'ente trascendentale e sottoporre a lui e al lettore una diversa ipotesi di lettura, certo che dalle risposte che riceverò trarrò istruzione.

1. *La dottrina di Mastri circa la natura dell'ente reale*

Mi sembra che la dottrina di Mastri circa la natura dell'ente reale sia così riassumibile. L'ente reale trascendentale,¹ ossia co-

1. Nel lessico di Mastri e Belluto, e degli scolastici barocchi in genere, l'aggettivo che ordinariamente qualifica i trascendentali rispetto ai predicamentali è “*transcendens*”. Tuttavia, si danno anche occorrenze dell'avverbio “*transcendentaliter*” e dell'aggettivo “*transcendentalis*”, nel senso di “relativo ai *gradus transcendentes*”. Si veda ad esempio: MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 10 *De enunciatione*, q. 2 *De veritate et falsitate*, [prologus], n. 5, Venetiis 1646, p. 764b; MASTRIUS, *In Met.*, disp. <1> *proemialis in metaphysicam*, q. 2 *De adæquato metaphysicæ obiecto*, n. 41, 2 vol., Venetiis 1646-1647, I, p. 30b; *Id.*, disp. 2 *De natura entis*, q. 2 *An conceptus entis sit unus, nedum respectu substantiæ, et accidentis, sed etiam Dei, et creaturæ*, n. 45, I, p. 102a; *Id.*, q. 4 *An conceptus entis sit ex natura rei ante intellectum præcisus, et distinctus ab inferioribus*, a. 1 *Respectu substantiæ, et accidentis conceptu entis est ex natura rei actualiter præcisus, non tamen respectu Dei, et creaturæ*, n. 76, I, p. 125a; *Id.*, disp. 6 *De passionibus entis complexis actu, et potentia, necessario, et contingenti, eodem, et diverso*, q. 7 *De eodem et diverso. Quid, et quotuplex sit identitas et distinctio*, a. 2 *De numero identitatum, et distinctionum*, n. 163, I, p. 776a; *Id.*, disp. 8 *De entis finiti essentia, ac existentia*, q. 6 *Qualis, ac quanta distinctio versetur inter gradus*

M. FORLIVESI, *La natura dell'ente trascendentale e la sua contrazione agli inferiori nell'opera di Mastri e Belluto*, [http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2005n1.pdf], 2005. Versione italiana di Id., *The Nature of Transcendental Being and Its Contraction to Its Inferiors in the Thought of Mastri and Belluto*, [http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2005n1e.pdf], 2005 (Edizione su supporto cartaceo: Id., *The Nature of Transcendental Being and Its Contraction to Its Inferiors in the Thought of Mastri and Belluto*, in “*Rem in seipso cerere*”. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673), a cura di M. Forlivesi, (Subsidia mediævalia Patavina, 8), Il Poligrafo, Padova 2006, pp. 259-335.

mune a Dio e creatura e sostanza e accidente,² è un concetto unitario preso sia come concetto formale che come concetto oggettivo.³ Come concetto oggettivo, nel senso di oggetto conosciuto, da un lato esso è perfettamente distinto dai suoi inferiori, dall'altro è in se stesso tale da poter essere contratto ad essi; al contrario, i suoi inferiori non sono perfettamente distinti da esso. Inoltre, esso non è incluso nel formale e quidditativo concetto né dei suoi modi, né delle sue differenze, né delle sue caratteristiche (*passiones*), e si predica di questi solo realmente e identicamente; ciò perché essi non contengono quidditativamente l'ente e, d'altro lato, quest'ultimo si comunica ad essi in modo meno perfetto

metaphysicos eiusdem essentiae, a. 2 *Gradus metaphysici prædicamentales non sola ratione distinguuntur, sed media inter realem, et rationis*, n. 196, II, p. 164a.

2. Che questo sia l'ente reale trascendentale è detto in MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, [prologus], p. 65 e in alcuni altri luoghi, tuttavia tale definizione dev'essere intesa come presentazione generica dell'oggetto della *disputatio de natura entis*. Mastri e Belluto dividono l'ente dapprima in infinito e finito, e solo quest'ultimo in sostanza e accidente; inoltre, definiscono "*transcendens*" ciò che va al di là delle categorie ed è indifferente al finito e all'infinito (prendendo tale definizione in senso composito). Ne viene che si può parlare di ente trascendentale, e di trascendentali in genere, propriamente solo a proposito dell'ente e delle sue caratteristiche (*passiones*) comuni a Dio e creatura. Cf. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 2 *De vocibus, et communibus earum affectionibus*, q. 5 *De analogis, ac nominum analogia*, a. 1 *Quid sit analogum, et analogia, et quotuplex*, n. 64, p. 269b; MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 1 *An ens habeat conceptum unum tam formalem, quam obiectivum*, n. 23, I, p. 86b; *Id.*, n. 26, I, p. 87b; *Id.*, q. 5 *An conceptus entis sit æquivocus, vel univocus, aut analogus Deo, et creaturæ, substantiæ, et accidenti*, a. 1 *Ens reale esse analogum univocum ad Deum et creaturam, substantiam, et accidens*, n. 109, I, p. 149a; *Id.*, n. 122, I, p. 160b; *Id.*, a. 2 *Argumenta contra analogam entis univocationem dissoluuntur*, n. 130, I, p. 167b.

3. A proposito del significato di "concetto formale" e "concetto oggettivo" e del senso della loro distinzione mi permetto di rinviare a M. FORLIVESI, *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri* [<http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>], 2002. Precedente edizione, in lingua francese, su supporto cartaceo: ID., *La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Mastri*, trad. di O. Boulnois, in «Les Études Philosophiques», 2002, n. 1, pp. 3-30, in particolare pp. 17-29. Aggiungo solamente che Mastri e Belluto intendono "*ratio*" come sinonimo di "concetto oggettivo", con tutta l'ambiguità di significato ("veduto dall'intelletto" e "cosa che l'intelletto coglie") propria di questo sintagma: cf. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 2, q. 4 *De nominibus æquivocis, et univocis, ac eorum significatis*, [prologus], n. 31, p. 253a e MASTRIUS, *In Met.*, disp. 6, q. 11 *De natura identitatis, et distinctionis formalis eiusque utilitate*, [prologus], n. 207, I, p. 822b.

rispetto a ciò di cui si predica quidditativamente. Questo implica che l'ente sia insieme univoco e analogo: è univoco, poiché l'ineguaglianza degli inferiori proviene dall'esterno di esso; ed è analogo, e più precisamente analogo di attribuzione, perché tale ineguaglianza ridonda in esso nella misura in cui quest'ultima esprime la sua capacità di essere contratto agli inferiori.

Detto ciò, occorre distinguere tra la natura dell'ente comune a Dio e creatura e quella dell'ente comune a sostanza e accidente. Quest'ultimo, che è l'ente finito, è un vero genere e (come ogni grado predicamentale) ha come corrispettivo nella realtà una vera *formalitas*,⁴ distinta dai suoi inferiori e dai suoi contraenti *ante opus intellectus*. Al contrario, il primo non è un vero genere; è, invece, solamente un concetto inadeguato e ha come fondamento nella realtà una semplice similitudine embrionale, la quale solo in forza dell'opera dell'intelletto viene concepita come qualcosa di comune. Ciò significa che l'ente finito è distinto dai suoi inferiori per una distinzione formale *ex natura rei*; al contrario l'ente comune a Dio e creatura è distinto dai suoi inferiori per una distinzione virtuale, ossia di ragione *cum fundamento in re*.⁵ Ciò significa ancora che l'ente finito si contrae agli inferiori per vere differenze, ovvero che tale contrazione consiste in una composizione

4. Mastri usa "*formalitas*" e "*realitas*" come sinonimi: cf. *Id.*, q. 7, a. 2, I, p. 752a e *Id.*, q. 11, a. 1 *Resolutio quæstionis*, n. 212, I, p. 828a.

5. La distinzione virtuale quanto al fondamento e al suo esordio (*inchoative*) è una distinzione *ex natura rei formalis*, quanto al suo compimento (*complementum*) e attuazione (*actualitas*) è una distinzione di ragione ragionata: cf. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 1 *De modis, seu instrumentis sciendi*, q. 5 *De divisione*, a. 2 *Quid et quotuplex sit distinctio*, nn. 72-95, pp. 218b-231b, *passim*; MASTRIUS, *In Met.*, disp. 6, q. 12 *De natura identitatis, et distinctionis virtualis, eiusque utilitate*, I, pp. 854b-866a. Sulla dottrina di Mastri circa le distinzioni si vedano: A. GHISALBERTI, *La dottrina delle distinzioni nei "Principia": tradizione e innovazione*, in ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI, *Descartes: "Principia Philosophiæ" (1644-1994). Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione dell'opera. Parigi, 5-6 maggio 1994. Lecce, 10-12 novembre 1994*, a cura di J.-R. Armogathe – G. Belgioioso, Vivarium, Napoli 1996, pp. 179-201, in particolare pp. 199-200; A. POMPEI, *De formalitatibus, modis et rebus Scottistarum doctrina. Accedit "Quaestio de formalitate"*, Nicolai Lakmann, O.F.M. Conv. (†1479), in «Miscellanea francescana», 61 (1961), pp. 198-275, *passim*; A. POPPI, *Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni, in Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, (Pubblicazioni della Provincia patavina dei Frati minori conventuali, 5), Edizioni Messaggero – Basilica del Santo, Padova 1966, pp. 601-790, in particolare pp. 723-773.

sul piano della realtà; al contrario, l'ente detto di Dio e della creatura si contrae per mezzo di modi intrinseci, cioè, in questo particolare caso, per una composizione operata dall'intelletto *cum fundamento in re*.⁶

2. *Le critiche di Novak alla dottrina di Mastri*

A questa dottrina, Novak muove due critiche.⁷ La prima, avanzata già da Arriaga, Oviedo e Punch, concerne la tesi del nostro autore circa il differente fondamento nella realtà dei gradi predicamentali e dei gradi trascendentali. Per usare le parole di Mastri: «si salvatur universalitas in gradibus transcendentibus

6. Cf. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 2, q. 4, a. 2 *Examinatur peculiariter natura univocorum*, nn. 39-44, pp. 256b-260a; *Id.*, q. 5, nn. 45-85, pp. 260a-281b; MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, qq. 1-8, I, pp. 66a-234a. Sulla composizione *cum fundamento in re* si veda in particolare *Id.*, disp. 8, q. 6, a. 2, n. 197, II, p. 165a: «compositio etiam rationis cum fundamento in re talis est, ut compositio proprie sit tantum in conceptibus obiectivis, in re vero solum per extrinsecam denominationem a conceptibus mentis, ergo a parte rei, et in re remanet simplicitas». Sulla dottrina del Meldolese circa la natura dell'ente si vedano, oltre ai saggi in questo volume di Di Vona e, ovviamente, di Novak: L. CONTI, *L'“univocatio” della concezione aristotelica dell'essere in Bartolomeo Mastri*, in *Regnum hominis et regnum Dei. Acta quarti congressus scotistici internationalis. Patavii, 24-29 septembris 1976*, a cura di C. Bérubé, II *Sectio specialis. La tradizione scotista veneto-padovana*, (Studia scholastico-scotistica, 7), Societas internationalis scotistica, Romae 1978, pp. 331-335; P. DI VONA, *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*, (Libertà della mente, 3), Loffredo editore, Napoli 1994, pp. 105-133; *Id.*, *Univocazione dell'ente in Louis Lavelle e nella controversia secentesca su François de Meyronnes*, in «Annuario filosofico», 7 (1991), pp. 121-153, in particolare pp. 136-138; *Id.*, *Studi sull'ontologia di Spinoza, II “Res” ed “ens” – La necessità – Le divisioni dell'essere*, La nuova Italia editrice, Firenze 1969, pp. 39-40; *Id.*, *Studi sulla scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, (Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano, 48; Sezione a cura dell'Istituto di storia della filosofia, 14), La nuova Italia editrice, Firenze 1968, pp. 232-262 e *passim*; Th. KOBUSCH, *Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univocität des Begriff bei Scotus und den Scotisten*, in *John Duns Scotus. Metaphysics and ethics*, a cura di L. Honnefelder – R. Wood – M. Dreyer, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 53), E. J. Brill, Leiden – New York – Köln 1996, pp. 345-366, in particolare pp. 359-360; P. SCAPIN, *La metafisica scotista a Padova dal XV al XVII secolo*, in *Storia e cultura al Santo di Padova fra il XIII e il XX secolo*, a cura di A. Poppi, (Fonti e studi per la storia del Santo di Padova, III, 1), Neri Pozza editore, Vicenza 1976, pp. 485-538, in particolare pp. 523-537.

7. Si veda il contributo di Novak nel presente volume.

per solos conceptus inadæquatos, cur non etiam salvabitur æque bene in gradibus prædicamentalibus?»⁸ A questa domanda il Meldolese risponde: perché nel caso dei predicamentali si dà composizione metafisica, mentre nel caso dei trascendentali non si dà. Ed ecco l'obiezione di Novak: Mastri non spiega perché nel caso dei predicamentali occorra ammettere la composizione metafisica mentre in quello dei trascendentali non si debba ammetterla; dunque egli cade in una petizione di principio.

La seconda critica concerne la tesi circa la contrazione dell'ente per mezzo dei modi. Contro essa Novak sviluppa tre argomenti; mi sembra però che in tutti egli presupponga la seguente considerazione. Come si è visto, Mastri sostiene che la contrazione dell'ente a Dio e creatura è opera dell'intelletto *cum fundamento in re*, ovvero che si dà nella realtà non come tale, bensì solo come fondamento di ciò che l'intelletto ha presente. Ora, Mastri sostiene anche che l'ente comune a ente infinito ed ente finito è contratto all'uno e all'altro per mezzo dei modi di infinitudine e finitudine. Da ciò il lettore deve concludere che la composizione di modo e modificabile non è una composizione rinvenibile nella realtà. Nondimeno, Mastri afferma che la distinzione tra modo e modificabile appartiene alla famiglia delle distinzioni *ex natura rei*, ossia delle distinzioni che si danno nella realtà anteriormente all'opera dell'intelletto. Da ciò il lettore deve concludere che Mastri si contraddice.

Detto questo, Novak riconosce che il nostro autore tenta di sfuggire a questa alternativa. Vi sono luoghi, egli osserva, in cui Mastri sostiene che i modi non costituiscono l'essenza né di Dio, né della creatura; ci si deve dunque chiedere cosa contragga agli inferiori l'ente comune a Dio e creatura. Ebbene, egli dice, in un'altra occasione il Meldolese sostiene che i modi sono segni accidentali di una distinzione essenziale i cui membri ci sono ignoti; inoltre, proprio nel luogo ove dovrebbe dichiarare quali siano i contraenti a Dio e creatura dell'ente comune ai due, il Meldolese tace. Da ciò, due conclusioni. In primo luogo, nessuno di questi tentativi risolve la contraddizione in cui Mastri cade

8. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 4, a. 2 *Quæ fuerit Scoti sententia circa præcisionem, et realitatem conceptus entis*, n. 102, I, p. 143a-b.

a proposito della distinzione tra modo e modificabile. In secondo luogo, se anche essa fosse tolta, il Meldolese lascia senza spiegazione la contrazione agli inferiori dell'ente comune a Dio e creatura: infatti, allorché egli sostiene che tale contrazione ha luogo per mezzo di qualcosa di diverso dai modi, non dice nulla di positivo sulla natura di tale "qualcosa".

3. Risposte alle critiche di Novak

3.1 Circa la prima critica: trascendentali e predicamentali

Circa la prima critica, intesa come critica sul piano storico,⁹ mi sembra che essa nasca dal fatto che Mastri tratta la questione del fondamento dei gradi trascendentali e quella del fondamento dei gradi predicamentali per lo più in luoghi distinti. Nella quarta *quæstio* della seconda *disputatio* del *Disputationes in XII libros Metaphysicorum*, il Meldolese non intende dimostrare che nel caso dei gradi predicamentali occorre ammettere che ad essi corrisponde nella realtà una composizione di potenza e atto. Intende invece (una volta ribadito che non si deve ammettere che ai gradi trascendentali corrisponda nella realtà una tale composizione) dimostrare che i gradi trascendentali hanno comunque un fondamento nella realtà e mostrare come si generi la nozione degli stessi.¹⁰ Concedo dunque che in tale *quæstio* Mastri non dia chia-

9. Preciso questo perché mi sembra che, sulla penna di Novak, essa abbia anche un valore teoretico, di cui non discuto.

10. Mastri sviluppa la propria argomentazione in due momenti. Dapprima, in negativo, esclude che i gradi trascendentali abbiano la medesima natura dei gradi predicamentali. In sintesi: nel caso dei gradi predicamentali si osserva una comunanza tra realtà che non sono radicalmente diverse e che possono essere costituite da una composizione di potenza e atto; Dio non può essere effetto di una composizione ed è radicalmente diverso dalla creatura; dunque la comunanza tra Dio e creatura non è quella di un grado predicamentale (MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 4, a. 1, nn. 69-80, I, pp. 118b-128a). Dopodiché, in positivo, mostra quale tipo di conoscenza sia quella che coglie i gradi trascendentali. In sintesi: si osserva che altro è la conoscenza confusa degli inferiori entro la conoscenza adeguata e distinta di ciò che li accomuna, altro è la conoscenza confusa di più cose prodotta sulla base di una loro similitudine embrionale (*inchoata*); i due tipi di conoscenza confusa si danno rispettivamente nella conoscenza degli inferiori nei gradi predicamentali e nella conoscenza degli inferiori nei gradi trascendentali (*Id.*, nn. 81-82, I, pp. 128a-129a). Cf. anche le risposte alle obiezioni, in *Id.*, nn. 83-95, I, pp. 129a-137a e l'interessante articolo successivo, de-

ra ragione della tesi per cui ai gradi predicamentali corrisponde nella realtà una composizione metafisica; tuttavia, avanzo l'ipotesi che ciò dipenda dal tema ivi discusso e nego che tale ragione non si trovi nell'opera del Meldolese.

Secondo Mastri, il fatto che si diano predicati comuni immediatamente astratti dalla realtà è sufficiente a dimostrare la tesi per cui i gradi trascendentali hanno un fondamento nella realtà, tuttavia non è sufficiente a dimostrare la tesi per cui si danno nature comuni e *formalitates* anteriormente all'operazione della mente (*ante opus intellectus*).¹¹ Egli sviluppa i suoi argomenti in proposito sulla base di almeno altre due considerazioni. Nella prima *disputatio* del *Disputationes in Organum* pone al centro dell'attenzione il fatto che i gradi predicamentali sono colti con concetti adeguati, mentre i gradi trascendentali sono colti con concetti inadeguati:

sic autem universaliter contingit, quotiescumque definitio rem exprimit per conceptum adæquatum, cui scilicet correspondet totum id, quod est in re exprimendum, possunt autem sic exprimi omnes formalitates, quæ actu plurificatæ reperiuntur in una, et eadem re physica, ut intellectus, et voluntas in anima, animalitas, et rationalitas in homine, bonitas, et sapientia in Deo; formalitates vero, quæ solum virtute in aliqua re continentur ob eius eminentiam, non possunt exprimi, nisi inadæquate, quia a parte rei nulla in suo ordine correspondet realitas adæquate explicabilis, unde hoc genere defi-

dicato al tema «Quæ fuerit Scoti sententia circa præcisionem, et realitatem conceptus entis» (*Id.*, a. 2, I, pp. 137a-145b). Si noti, tuttavia, che queste pagine non esauriscono l'argomento della differenza tra gradi predicamentali e gradi trascendentali. Per Mastri, sostenere tale differenza equivale a sostenere che si danno sia distinzioni e composizioni formali *ex natura rei*, sia distinzioni e composizioni di ragione *cum fundamento in re*. Egli dovrà dunque difendere contro i tomisti il darsi delle prime, contro gli scotisti il darsi delle seconde e contro i nominalisti gesuiti il darsi di entrambe. Cf. a tale proposito *Id.*, disp. 6, qq. 7 e 11-17, I, pp. 734b-786b e 820b-952b, ciò che scrivo alla nota 50 e, in questo volume, il saggio di Renemann dedicato alla tesi del Meldolese circa le *præcisiones obiectivæ*.

11. Circa la dottrina di Mastri sui gradi predicamentali, si vedano: E. CARUSO, *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento*, (Pubblicazioni del "Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza" del Consiglio nazionale delle ricerche, Serie I, 15), La nuova Italia editrice, Firenze 1979, pp. 104-106; POPPI, *Il contributo... cit.*, pp. 731-739.

nitionum, quæ solum per conceptus inadæquatos traduntur, verum est non exprimi rem, nisi ut apprehenditur cum fundamento in re, qua de causa non fallitur.¹²

Più avanti nell'opera e nello *In Met.* questa considerazione, costantemente conservata,¹³ appare supportata da una seconda più radicale osservazione: il fatto che nel caso dei gradi predicamentali ciò che è accomunato non sia radicalmente diverso (giacché nessuno dei due accomunati è perfettamente semplice e per se stesso singolare) e sia concepibile come composto di genere e differenza, ossia di potenza e atto. Per convincersene, si considerino le pagine in cui Mastri sostiene che «Gradus metaphysici prædicamentales non sola ratione distinguuntur, sed media inter realem, et rationis»,¹⁴ che si aprono con queste parole:

periculum est in probanda hac conclusione, ne rationes asserrantur [sic], quæ distinctionem formalem ex natura rei mediam inter realem, et rationis astruant, nedum inter gradus metaphysicos prædicamentales, ut hic probare intendimus, sed etiam inter transcendentales; licet igitur a Scotistis soleat diversis vijs hæc conclusio demonstrari; non tamen omnibus utar, sed illis tantum quæ id præcise valeant demonstrare de gradibus prædicamentalibus; alias vero quæ promiscue de omnibus probare videntur, tam prædicamentalibus, quam transcendentibus rejciam, ut ineptas, et inutiles, quia transcendentales non tanta distinctione distinguuntur, nec sunt abinvicem præcisi ex natura rei actualiter in ratione actualis, et potentialis ob eorum maximam transcendentiam ex dictis disp. 2. q. 4. et 5.¹⁵

La medesima prospettiva si trova espressa, in modo più sommario, anche là ove Mastri intende provare che si dà una distinzione

12. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 1, q. 5, a. 2, n. 77, p. 221a.

13. Cf. ad esempio MASTRIUS, *In Met.*, disp. 6, q. 11, a. 2 *Argumenta ad oppositum soluta*, nn. 230-231, I, pp. 846b-847b: «si (...) conceptus singuli sunt adæquati, et diversitas eorum procedit ex natura rei petentis sic concipi, tunc ex tali conceptuum diversitate optime infertur distinctio ex natura rei formalis; si vero conceptus sunt inadæquati, et eorum diversitas non provenit ex natura rei petentis sic concipi, sed potius ex defectu intellectus non potentis unico actu totam perfectionem obiecti percipere, vel ex parte medij ordinati ad cognitionem, vel puta quia species rem repræsentat inadæquate, tum utique ex tali conceptuum diversitate non licet inferre, nisi solam rationis distinctionem» (citazione da *Id.*, n. 231, I, p. 847b).

14. *Id.*, disp. 8, q. 6, a. 2, II, pp. 164a-175b.

15. *Id.*, n. 196, II, p. 164a-b.

formale distinta da quella virtuale,¹⁶ che generi e differenze si compongono per una composizione che si dà come tale *ex parte rei*,¹⁷ o che la natura comune si distingue formalmente dai singolari e dalle differenze contraenti almeno per una distinzione *ex natura rei*.¹⁸ Ed è ripresa, a ben vedere, nella stessa *quæstio* quarta della *disputatio de natura entis*, ad esempio laddove il nostro autore cita un passo dal commento di Francesco Lichetto alla *Ordinatio*:

totam hanc doctrinam de abstractione, et contractione entis clarissime docuit Lichetus I. d. 3. q. 1. in fine his verbis; quando abstraho hominem a Francisco, et Ioanne, abstraho ipsum hominem, ut prius omni singularitate, et ut indifferens ad omnem singularitatem hominis, et ut contrahibilem ad singularitatem per aliquid posterius ipso, puta per hæcceitatem, ad quam est in potentia; sed

16. «(...) <animalitas vel risibilitas non> plurificantur, vel distinguuntur in homine per solas præcisiones obiectivas id est per conceptus obiectivos inadæquatos, quibus partiri potest mentaliter intellectus rem a parte rei penitus indistinctam, ut solent dicere Thomistæ, quasi gradus illi dicant plures rationes inadæquatas tantum apud intellectum hominem imperfecte, et inadæquate concipientem, qui <gradus> si actu adæquato intelligeretur, unica tantum ratio conceptibilis in ipso apprehenderetur ei adæquate correspondens. Hoc enim falsum est, quia nec homo, nec angelus, nec alia quælibet creatura est simplex aliqua entitas a parte rei, nedum enim physice, ex varijs partibus essentialibus, aut accidentibus, sed etiam metaphysice ex varijs gradibus essendi est composita, et ideo quantumcumque adæquate concipiatur, concipi nequit nisi sub varijs, et distinctis rationibus, quæ licet sine [sic] adæquate in ordine suo, quatenus singularæ proprias præferunt realitates, in ordine tamen ad integram, et totam essentiam quam constituunt, sunt inadæquate. (...) ratio obiectiva inadæquate conceptibilis proprie nequit dici formalitas, ut ratio entis, boni, et cuiuscumque gradus transcendentis, istæ enim rationes non sunt conceptibiles in re conceptu perfecto, et adæquato, sed tantum inadæquato, neque obversantur, nisi intellectui rem inadæquate, et confuse concipienti» (*Id.*, disp. 6, q. 11, a. 1, nn. 212-213, I, p. 828a-b).

17. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 5 *De universalibus in particulari*, q. 3 *De differentia*, a. 2 *Quomodo differentia simul cum genere speciem constituat, ubi de compositione metaphysica*, nn. 128 e 130, pp. 477b-478b.

18. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 9 *De natura communi, seu universali*, q. 3 *An natura communis saltim ex natura rei formaliter distinguatur a singularibus, seu differentijs contrahentibus*, a. 1 *Asseritur pars affirmativa*, n. 48, II, p. 242a e *Id.*, a. 2 *Argumenta Thomistarum, ac Nominalium soluta*, n. 66, II, p. 256a-b. Cf. anche MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 5, q. 3, a. 3 *Quomodo differentia distinguat essentialiter speciem, quam constituit, ab alijs, ubi de mutua præcisione generis, et differentiarum; ac etiam differentialem superioris, et inferioris*, n. 146, p. 486b.

quando abstraho a Deo, non potest abstrahi aliquid prius, quod sit in potentia ad illud, quia natura divina est de se hæc; et quicquid est in Deo est de se hoc; non abstrahitur ergo aliquid in re, quod sit in potentia ad determinari, sicut in creaturis; sed sic abstrahitur, quod possum considerare singulare in communi, et ut hoc tantum; in primo casu est abstractio alicuius prioris a posteriori, ad quod est in potentia, in secundo casu est tantum abstractio posterioris a priori (...).¹⁹

Se, infine, ciò che si chiede a Mastri è di dar ragione del fatto che nel caso delle cose create si può dare composizione di potenza e atto mentre nel caso di Dio tale composizione non si può dare, egli fornisce questa risposta, che trae dalla *Theologia naturalis* di Nicola Bonet:²⁰

Denique Bonet. lib. 1. Theol. naturalis cap. 1. bene ostendit a priori, cur in Deo nequeat esse compositio, quia (inquit) prima radix componibilitatis est ratio partis, quoniam nihil potest componi cum aliquo, nisi habeat rationem partis, dependet ex hoc, quod sit finitum, quia nullum infinitum potest habere rationem partis, cum omne totum sit maius sua parte, nihil autem est maius infinito; quia ergo quidquid positivum est in Deo, est infinitum, vel saltem non est finitum, ideo nihil est ibi habens rationem partis, nec consequenter ullam compositionem facere potest.²¹

Per le medesime ragioni, Mastri sostiene che l'ente finito si contrae alle categorie per differenze, e non per modi:

si enim apices prædicamentales ideo per differentias contrahuntur, et non per modos, quia talem dicunt habitudinem ad sua contrahentia, ut cum eis compositionem efficiant metaphysicam, idem quoque de conceptu, seu realitate entis finiti dici poterit, et debe-

19. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 4, a. 1, n. 75, I, p. 124a. Cf. anche *Id.*, a. 2, n. 102, I, pp. 142b-143a: «loquendo de conceptu adæquato (...) non potest aliquod, quod est ex se singulare, concipi sub conceptu universalis, sed loquendo de conceptu inadæquato (...) id quod est singulare de se, bene potest concipi sub ratione universalis»; ed è questo il caso della concezione dell'ente come predicabile di Dio e creatura.

20. Avanzo l'ipotesi che Mastri faccia uso di un'edizione di un gruppo di opere di Bonet stampata a Venezia nel 1505 con il titolo di: *Habes Nicholai Bonetti viri perspicacissimi quattuor volumina: metaphysicam videlicet naturalem phylosophiam predicamenta necnon theologiam naturalem in quibus facili calle et perbreui labore omnia fere scibilia comprehenduntur.*

21. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 6, q. 11, a. 2, n. 237, I, p. 854a.

bit, quia cum suis contrahentibus constituere debet naturas metaphysice compositas, et abinvicem essentialiter diversas.²²

3.2 Circa la seconda critica: trascendentali e modi intrinseci

Nella seconda critica di Novak si possono distinguere due parti. Nella prima accusa il Meldolese di essere incoerente; nella seconda lo accusa, in definitiva, di non dare spiegazione della contrazione agli inferiori dell'ente comune a Dio e creatura.

3.2.1 Circa l'accusa di incoerenza:

modo intrinseco e composizione di ragione

Circa la prima parte, concedo che secondo Mastri la distinzione tra qualcosa che sia tale *ex natura rei* e un modo intrinseco di quest'ultimo, e dunque la distinzione modale così intesa, appartenga alla famiglia delle distinzioni *ex natura rei*: infatti sia nello *In Org.*, sia nello *In Met.*, egli scrive chiaramente che tale distinzione non si distingue specificamente da quella formale *ex natura rei*, di cui costituisce una forma imperfetta.²³ Ciononostante, nego che questa tesi sia in contrasto con quanto Mastri sostiene circa la contrazione dei gradi trascendentali.

22. *Id.*, disp. 2, q. 6 *Quomodo, et per quid ens ad inferiora contrahatur, ac determinetur, num per differentias, vel modos intrinsecos*, a. 2 *Ens ad Deum, et creaturam per modos intrinsecos determinatur; ad substantiam vero, et accidens per differentias*, n. 166, I, p. 194a. Cf. anche *Id.*, q. 2, n. 24, I, p. 86b; *Id.*, q. 4, a. 1, nn. 67-68, I, pp. 117b-118b; *Id.*, q. 5, a. 1, n. 117, I, p. 155b; *Id.*, n. 122, I, p. 160b; MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 6 *De prædicamentis in communi, seu antepædicamentis*, q. 1 *Quot sint prædicamenta*, nn. 3-4, pp. 520a-521a.

23. *Id.*, disp. 1, q. 5, a. 2, n. 80, p. 222b; MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 6, a. 1 *De modis intrinsecis, ac extrinsecis*, nn. 146-150, I, pp. 182b-185a e *Id.*, disp. 6, q. 10 *De natura identitatis, et distinctionis modalis*, nn. 204-205, I, pp. 818b-820b. Cf. specialmente *Id.*, disp. 2, q. 6, a. 1, n. 150, I, pp. 184b-185a e *Id.*, disp. 6, q. 10, n. 205, I, p. 820a-b, ove il Meldolese critica, nel primo caso più delicatamente, nel secondo più duramente, la definizione di tale distinzione come “distinzione formale negativa”, preferendole quella di “distinzione formale imperfetta”; a quanto vedo, non sempre queste affermazioni di Mastri hanno trovato ascolto presso gli studiosi. Sulla dottrina mastriana circa i modi si vedano, oltre al saggio in questo volume di Leinsle: POMPEI, *De formalitatibus... cit.*, *passim*; POPPI, *Il contributo... cit.*, pp. 739-745; SCAPIN, *La metafisica... cit.*, p. 532; *Id.*, *Necessità e contingenza in Mastri-Belluti*, in *Problemi... cit.*, pp. 791-822, in particolare pp. 797-798, nota 17.

In entrambe le opere ora ricordate, egli parla di due tipi di distinzione modale: quella che intercorre tra *res* e modo estrinseco e quella che intercorre tra *formalitas* e modo intrinseco. La prima è una distinzione reale imperfetta; la seconda, lo ripeto, è una distinzione formale imperfetta. Viceversa, allorché parla della distinzione formale imperfetta, egli fa riferimento solamente alla distinzione tra qualcosa che si dà come tale *ex natura rei* e un suo modo intrinseco. Nulla dice invece, almeno a un primo esame, circa la natura della distinzione tra un modo e un modificabile che sia non una *formalitas* o una *natura communis*, bensì null'altro che una *ratio* concepita inadeguatamente. In particolare, in nessun luogo di *In Met.*, disp. 2, q. 6, a. 1 egli ammette che l'ente sia una *formalitas*, mentre in *In Org.*, disp. 1, q. 5, a. 2 e in *In Met.*, disp. 6, q. 10 neppure accenna alla distinzione tra *ens* e *infinitas*, o tra *ens* e *finitas*. In questi due ultimi luoghi, è vero, egli parla della *infinitas* come modo di Dio e come modo della *deitas*;²⁴ questi casi però, nella prospettiva di Matri, non sono assimilabili a quello del rapporto tra *ens* e *infinitas*: infatti, egli ammette che in Dio si diano distinzioni formali *ex natura rei*, in particolare tra Dio e i suoi attributi, ma esclude che *ens* e *infinitas* si distinguano per distinzione formale.²⁵ Ne concludo che non vi è alcuna contraddizione nel sostenere al contempo che la distinzione tra ente e *infinitas* non sia una distinzione *ex natura rei* e che la distinzione tra una *formalitas* e il suo modo intrinseco sia una distinzione formale (e dunque *ex natura rei*) imperfetta. Resta che sostenere da un lato che in Dio si danno distinzioni formali, dall'altro che in Dio non si può dare distinzione formale tra ente e *infinitas*, è un punto delicato del pensiero del Meldolese, su cui tornerò.

Con ciò risulta provato che in nessun contesto Matri afferma che la distinzione tra *ens* e *infinitas*, o tra *ens* e *finitas*, è una di-

24. Cf. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 1, q. 5, a. 2, n. 80, p. 222b; MASTRIUS, *In Met.*, disp. 6, q. 10, n. 199, I, p. 812b; *Id.*, n. 204, I, p. 818b. Assimilabile a questa prospettiva è ciò che il nostro autore scrive in *Id.*, disp. 2, q. 6, a. 1, I, p. 182b, ove si limita ad annoverare la *finitas* e la *infinitas* tra i modi che riguardano la cosa nel suo essere specifico.

25. Cf. *Id.*, q. 4, a. 2, nn. 103-104, I, pp. 144a-145a e *Id.*, disp. 6, q. 11, a. 2, nn. 231-237, I, pp. 848b-854a.

stinzione formale imperfetta. Nondimeno, ci si può chiedere se la sua dottrina sui modi intrinseci sia compatibile con la tesi per cui la distinzione tra l'ente trascendentale e i suoi modi è una distinzione virtuale. Là ove discute della distinzione modale, non contempla il caso di una distinzione tra una *ratio* esistente nella realtà solo *fundamentaliter* e un suo modo intrinseco, né sembra sviluppare altrove una teoria generale sulle distinzioni di tale tipo. Inoltre, egli introduce la discussione circa la contrazione dell'ente per mezzo di modi con una discussione in cui fa riferimento alla distinzione tra *formalitas* e modo intrinseco. Tutto questo induce a ritenere che la sua teoria sul modo intrinseco preveda che esso possa essere modo solo di una *ratio* che sia tale anteriormente all'opera dell'intelletto.

Per valutare questa ipotesi, occorre esaminare con cura le dottrine sviluppate in *In Met.*, disp. 2, q. 6. Nel primo articolo di tale *quæstio* Mastri illustra la natura dei modi. A questo scopo distingue modi estrinseci ed intrinseci e tratta sia dei primi che dei secondi. La discussione sui modi estrinseci ha due finalità: distinguerli da quelli intrinseci, così da evitare confusioni, e chiarire la natura dei modi in genere. Il nostro autore conclude con Suárez che il modo estrinseco è «forma necessario subiectum afficiens dando illi aliquid, quod est extra essentiam totam, ut individuum, et existentem in rerum natura».²⁶ Circa il modo intrinseco, Mastri innanzi tutto stabilisce con precisione la loro collocazione rispetto a ciò di cui sono modo. In primo luogo non sono da annoverare tra i predicati quidditativi di ciò di cui sono modi o tra le differenze costitutive dello stesso: infatti «posse naturam saltim imperfecte; et inadæquate concipi quidditative, et quoad sua essentialia prædicata sine modo». In secondo luogo riguardano la quiddità di ciò di cui sono modi più strettamente delle caratteristiche (*passiones*) di tale realtà e, ovviamente, delle differenze divisive della stessa: infatti la quiddità «nequit perfecte, et adæquate concipi in primo modo sine suo modo intrinseco, et gradu perfectionali sibi debito». In terzo luogo, diversamente dalle *formalitates* non hanno autonomia rispetto alla quiddità di

26. *Id.*, disp. 2, q. 6, a. 1, nn. 140-146, I, pp. 178b-182b. Citazione da *Id.*, n. 146, I, p. 182b.

ciò di cui sono modi: infatti «formalitas apud formalistas sonat rationem obiectivam ex se adæquate conceptibilem sine alia»; al contrario il modo «nullatenus potest quidditative concipi sine re, cuius est modus».²⁷ A questo punto, il nostro autore affronta il tema della natura della contrazione operata dal modo sul modificabile. Di fronte alla questione se ciò che il modo non fa mutare sia la *ratio* formale del modificabile (*modificatus*), del modificato (*contractus*) o di ciò che è costituito da modo e modificato (*constitutus*), Mastri conclude che il modo non altera la *ratio* formale di nessuno di questi tre: infatti il modo «novum gradum quidditativum non affert, sed priorem modificat, ac determinat».²⁸

Dopo aver risposto ad alcune obiezioni, su una delle quali tornerò più avanti, il nostro autore passa a stabilire, nel secondo articolo della *quæstio*, che l'ente comune a Dio e creatura si contrae per composizione con modi intrinseci, mentre l'ente comune a sostanza e accidente si contrae per composizione con differenze. Tralascio la trattazione del secondo caso;²⁹ circa il primo, il suo argomento mi sembra così sintetizzabile. L'ente trascendentale si contrae per mezzo di finitudine e infinità; occorre pertanto dimostrare che finito e infinito sono modi.³⁰ A ciò egli provvede in due momenti. Nel primo mostra che l'ente non può essere concepito adeguatamente senza di essi e che, viceversa, essi non possono essere concepiti senza ente. Ogni composizione per potenza e atto è composizione di due realtà concepibili autonomamente, ossia di due *formalitates*, delle quali la perfettibile (*perfectibilis*) è genere e la perfezionante (*perfectiva*) è differenza; viceversa, ogni composizione di *formalitates* (sottinteso: finite) è una composizione di potenza e atto, così che una delle due è genere e

27. *Id.*, nn. 147-150, I, pp. 183a-185a.

28. *Id.*, nn. 151-153, I, pp. 185a-187a.

29. Cf. quanto ho scritto al termine della risposta alla prima critica di Novak. Mi limito ad aggiungere che Mastri, anche per non entrare radicalmente in conflitto con la lettera dei testi di Scotto su questo tema, ritiene che tali differenze ci siano in qualche modo ignote e che per questo contraiamo anche l'ente finito per mezzo di modi, i quali tuttavia in tale caso esprimono inadeguatamente non l'intera essenza di ciò che è pensato come costituito da modificabile e modo (è questo il caso dell'ente comune a Dio e creatura, su cui cf. *infra*), bensì la natura delle sole differenze contraenti. Su questo si veda *Id.*, a. 2, n. 174, I, p. 198a).

30. *Id.*, n. 157, I, p. 188a-b.

l'altra è differenza. Questo è precisamente ciò che accade nel caso dei predicamentali. Al contrario, nel caso dei trascendentali contraibile e contraente non si rapportano tra loro (sottinteso: al di fuori della considerazione della mente) come potenza e atto; ne viene che né l'uno né l'altro sono adeguatamente concepibili autonomamente e che la loro composizione è opera della mente. Risulta anche chiaro, insiste Mastri, che se l'ente fosse una realtà comune a Dio e creatura *ante opus intellectus*, esso si contrarrebbe per differenze, non per modi. Dunque, coloro che sostengono sia che l'ente è una realtà di tale natura, sia che esso si contrae per modi, si contraddicono.³¹

Nel secondo momento, il nostro autore mostra che l'ente può essere concepito in qualche misura prescindendo da infinità e finitudine, e pertanto non è effetto di una semplice operazione di esplicitazione. Esso, argomenta, si rapporta ai suoi contraenti come determinabile a determinante (*determinativus*). Inoltre è distinguibile dai secondi, i quali lo contraggono come qualcosa di più universale rispetto ad essi. L'ente è anche più universale degli inferiori; ma tale passaggio dal più universale al meno universale è possibile solo se alla *ratio* più universale si unisce qualcosa di distinto in qualche modo da essa. Viceversa, l'ente non

31. *Id.*, nn. 157-159, I, pp. 188b-189b. Traggo gli elementi e le connessioni della sintesi che ho proposto dal testo in esame; nondimeno, devo avvertire il lettore che questa parte dell'articolo affronta ed espone in modo obliquo la questione che ho posto in evidenza. In effetti, dapprima Mastri argomenta direttamente a favore della tesi per cui infinità e finitudine sono modi; dopodiché sviluppa un chiarimento dedicato a stabilire la ragione per cui i concetti trascendentali sono contratti da modi mentre i concetti predicamentali sono contratti da differenze. Tale chiarimento coincide in parte con l'esposizione ragionata di un passo di Scoto e ha come principale obiettivo polemico quegli scotisti che sostenevano al contempo che l'ente è una *realitas* e che esso si contrae per modi. Il passo di Scoto invocato da Mastri è riportato con varianti di poco conto sia nell'edizione della *Ordinatio* curata da Antonio De Fantis (che il nostro autore usualmente utilizzava), sia in quella curata da Luke Wadding (che egli certamente consultava), sia in quella curata dalla Commissione scotistica: cf. JOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 8, pars 1, q. 3, Ad primum argumentum principale, nn. 143-144; in IDEM, *Opera omnia*, ed. Commissio scotistica, Typis polyglottis vaticanis, Civitas Vaticana 1950-, IV, pp. 224-225. Circa le edizioni dei testi di Scoto utilizzate dal nostro autore, mi permetto di rinviare a M. FORLIVESI, "Scotistarum princeps". *Bartolomeo Mastri e il suo tempo*, (Fonti e studi francescani, 11), Centro studi antoniani, Padova 2002, p. 306.

significa e non è (*non dicit*) tutto ciò che significano e sono (*dicunt*) Dio e creatura; dunque il passaggio dall'uno agli altri, così come ogni passaggio da un superiore agli inferiori, richiede che al primo si aggiunga qualcosa che lo limita e lo determina. L'ostacolo principale a questi argomenti sta nella tesi per cui l'ente include quidditativamente (ossia non semplicemente potenzialmente) tutti i suoi inferiori e contraenti giacché, viceversa, è incluso quidditativamente in essi.³² Per questo il nostro autore si affretta a scrivere: «ratio entis saltim secundum rationem distinguatur a suis inferioribus, et praesertim a contrahentibus, quia nec illa quidditative includit, ut superius visum est, nec in illis quidditative includitur, ut sequenti quaestione dicitur».³³ L'articolo termina accusando Suárez e Meurisse di incoerenza. Essi, osserva Mastri, hanno sostenuto al contempo che l'ente è perfettamente indipendente (*praecisus*) dagli inferiori (il primo intendendo tale indipendenza come semplicemente fondata nella realtà, il secondo intendendola addirittura come qualcosa che si dà *ex natura rei*) e che si contrae per esplicitazione; ma se l'ente è

32. Secondo Mastri, chi afferma che tutti gli enti sono inclusi nel concetto di ente deve sostenere la contrazione dell'ente per maggiore esplicitazione: «iste modus contrahendi ens ad illos pertinet, qui negant praecisionem conceptus entis; cum enim secundum ipsos inveniantur omnia entia in conceptu entis involuta, vel simul confuse concepta, vel sub distinctione, aiunt consequenter sufficere ad determinationem entis, quod concipiuntur distincte, ac determinate illa, quae prius concipiebantur in confuso» (MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 6, a. 2, n. 163, I, p. 191b). Parimenti, deve sostenere tale tipo di contrazione chi afferma che l'ente è incluso quidditativamente in tutti gli inferiori e contraenti: «ad rationem compositionis necessario exigitur, ut pars sit extra aliam partem; et ideo qui asserunt rationem entis in suis quoque contrahentibus essentialiter imbibere; consequenter eius contractionem ponunt per modum simplicis explicationis, et maioris expressionis, non autem compositionis, vel additionis» (*Id.*, q. 7 *An ens sit de essentia omnium, ita ut in cuiuscunque formali, et quidditativo conceptu includatur*, a. 1 *Resolutio quaesiti*, n. 179, I, p. 201a). Per Mastri le due tesi sono connesse sia storicamente, sia, in qualche modo, teoreticamente. Storicamente, poiché Pietro di Auriol, molti tomisti (tra cui i Complutensi e Poincot), Suárez e Aversa sostengono la prima precisamente sulla base della seconda: cf. *Id.*, q. 1, n. 25, I, p. 87a-b e *Id.*, q. 3 *An conceptus entis sit perfecte unus, et praecisus*, nn. 59-60, I, pp. 112a e 113a-b. Teoreticamente, per la ragione ora riportata, su cui si veda anche *Id.*, q. 6, a. 2, nn. 171-172, I, pp. 196b-197a.

33. *Id.*, nn. 160-164, I, pp. 189b-193a, in particolare nn. 161-162, I, pp. 190b-191a. La citazione è tratta da *Id.*, n. 161, I, p. 190b. Con “*superius*” Mastri si riferisce alla terza *quaestio*, con “*sequenti quaestione*” alla settima.

perfettamente distinto dai secondi, allora la sua contrazione avviene per composizione; dunque, conclude, la posizione di Suárez e Meurisse è contraddittoria.³⁴

Non mi sembra ora difficile vedere la coerenza della dottrina di Matri sui modi intrinseci con quella circa la natura della distinzione e della composizione dell'ente trascendentale e dei suoi contraenti. Tutto ciò che egli ha scritto nel primo articolo della *quæstio* ora esaminata circa il modo intrinseco e la contrazione che esso esercita sul correlativo modificabile non comporta né che il modificabile sia una *formalitas*, né che il modo esista come tale nella realtà *ante opus intellectus*. Il modificabile può essere concepito almeno imperfettamente a prescindere dal modo ma può essere concepito perfettamente solo insieme al suo modo. Ciò vale per le *formalitates*, ma vale anche per quelle *rationes* che sono solo concetti oggettivi inadeguati e che non esistono come tali *ante opus intellectus*. Il modo, a sua volta, a differenza delle *formalitates* è solo un concetto inadeguato:

modus intrinsecus proprie non potest dici formalitas, quia formalitas apud formalistas sonat rationem obiectivam ex se adæquate conceptibilem sine alia, modus autem nullatenus potest quidditative concipi sine re cuius est modus, cum dicat ordinem transcendentalem ad illam, unde suapte natura petit concipi cum re, quam modificat (...).³⁵

Come tale, esso si aggiunge al modificabile e si compone con esso, ma non apporta al modificabile una realtà diversa da quella che già appartiene a quest'ultimo:

34. *Id.*, nn. 163-165[I. Anche il paragrafo successivo è, per errore, numerato "165"], I, pp. 191a-193a.

35. *Id.*, a. 1, n. 150, I, p. 184b. La stessa tesi è affermata in *Id.*, disp. 6, q. 11, a. 1, n. 213, I, p. 828b: «apud Scotistas formalitas definiri solet esse rationem obiectivam conceptibilem in re aliqua conceptu perfecto, et adæquato distincto a conceptu, quo concipitur alia formalitas eiusdem rei. (...) dicitur autem conceptu perfecto, et adæquato, quia ratio obiectiva inadæquate conceptibilis proprie nequit dici formalitas, ut ratio entis, boni, et cuiuscumque gradus transcendentis, istæ enim rationes non sunt conceptibiles in re conceptu perfecto, et adæquato, sed tantum inadæquato, neque obversantur, nisi intellectui rem inadæquate, et confuse concipienti, qua etiam ratione modus intrinsecus apud Scotistas assequi nequit nomen formalitatis propriæ dictæ, quia non est ratio obiectiva conceptibilis conceptu perfecto et adæquato sine re, vel quidditate, cuius est modus». Corsivi suoi.

dicitur itaque differentia variare rationem illius cui additur, quia illud removet a statu suo contrahendo ipsum ad inferiorem quidditatem, ut constat de rationali; cum advenit animali; modus autem sic variat illud, quia cum non sit gradus quidditativus, non trahit ipsum ad inferiorem quidditatem, sed tantum quidditatem, cui additur, modificat; rursus dicitur quoque differentia variare rationem formalem sui constituti, quia cum realitate contracta novam quandam naturam constituit, quam formaliter ingreditur, eamque essentialiter a quocunque alio distinguit; sed modus non constituit novam naturam, quia novum gradum quidditativum non affert, sed priorem modificat, ac determinat (...).³⁶

In sintesi: il modo in sé è solamente un concetto imperfetto, una modificazione di un modificabile. Ne viene che esso può essere modificazione di una *realitas*, e in tal caso sarà una *realitas* imperfetta; ma esso può anche essere una modificazione di una *ratio* inadeguatamente concepibile. Anzi, come Mastri stabilisce nel secondo articolo della *quæstio* esaminata: il modo intrinseco è l'unico contraente ammissibile nel caso della contrazione di una *ratio* inadeguatamente concepibile, ossia non rapportabile al suo contraente in termini di atto e potenza; ed effettivamente *infinitas* e *finitas* sono modi intrinseci.

Per quanto riguarda gli argomenti, che ho precedentemente esposto, capaci di far dubitare della possibilità di intendere il modo intrinseco (così come ne parla Mastri) anche come modificazione di una *ratio* che sia tale solo posteriormente all'opera dell'intelletto, si può in primo luogo osservare che se è vero che nella *quæstio* ove discute della distinzione modale egli non contempla il caso della distinzione tra una *ratio* esistente nella realtà solo *fundamentaliter* e un suo modo intrinseco, questo accade non senza ragione. La "*distinctio modalis*" di cui parlano i *recentiores*, a cominciare da Suárez, e la tradizione scotista è un tipo di distinzione che precede ogni operazione dell'intelletto.³⁷ Mastri

36. *Id.*, disp. 2, q. 6, a. 1, n. 153, I, p. 186a-b.

37. O, perlomeno, questo è ciò di cui il nostro autore è convinto (a mio avviso a ragione). Si veda *Id.*, disp. 6, q. 10, nn. 199-200, I, pp. 812a-813b: «Recentiores passim hanc distinctionem modalem extrinsecam, seu modi extrinseci a re, cuius est modus, assignant quidem, ut distinctionem præcedentem omne opus intellectus, nolunt tamen coincidere cum distinctione reali...» (citazione da *Id.*, n. 199, I, p. 812b). E *Id.*, n. 204, I, p. 818b: «Circa aliam distinctionem modalem scilicet modi intrinseci a re, cuius est modus, (...) Maironis (...) qua-

discute della natura di tale distinzione e tenta di assegnarle una collocazione nella sua teoria sulle distinzioni, ma resta che l'oggetto della sua trattazione è un tipo di distinzione che precede ogni operazione dell'intelletto:

ostendi hos, <id est Recentiores,> et illos <, id est Scotistas,> pari passu errare, et necessarios esse in rerum natura modos utriusque generis, tam scilicet extrinsecos, quam intrinsecos, illos quidem pro rebus physicis determinandis, istos vero pro realitatibus metaphysicis; unde consequenter dabitur distinctio modalis utriusque generis in rerum natura citra operationem intellectus, atque ideo de utraque in hac quæstione agemus (...).³⁸

Ora, secondo il nostro autore la distinzione tra una *ratio* esistente nella realtà solo *fundamentaliter* e un suo modo intrinseco non si dà come tale anteriormente ad ogni operazione dell'intelletto. Risulta dunque chiaro che egli non era tenuto a trattare in quella sede di questo tipo di distinzione. Viceversa, egli afferma costantemente e coerentemente che essa è null'altro che una distinzione di ragione *cum fundamento in re*. Non è dunque vero che Mastri non offra una trattazione generale del tipo di distinzione al quale appartiene quella tra i gradi trascendentali e i loro modi intrinseci; semplicemente, tale trattazione è quella dedicata alla distinzione virtuale. Da ultimo, alla perplessità sollevata dal fatto che egli introduce la discussione circa la contrazione dell'ente per mezzo di modi con una trattazione in cui fa riferimento alla distinzione tra *formalitas* e modo intrinseco, si può rispondere che ciò accade per la stessa ragione per cui la discussione sui modi estrinseci precede quella sui modi intrinseci: per chiarezza.

Questo per quanto riguarda la compatibilità, di cui Novak dubita, tra le dottrine mastriane sul modo intrinseco e sulla contrazione per composizione solo di ragione *cum fundamento in re*. Nondimeno, un'esposizione compiuta del pensiero del Meldolesse dovrebbe mettere in luce anche il suo sforzo per sostenere al-

tuor species distinctionis præter opus intellectus proponit ab invicem distinctas, inter quas distinctionem præsertim modalem enumerat. Alij vero Scotistæ passim eam reducunt ad distinctionem ex natura rei, quam supponunt speciem ab alijs condistinctam, et minimam inter omnes distinctiones antevertentis opus intellectus (...). Alij tandem eam reducunt ad formalem distinctionem».

38. *Id.*, n. 199, I, p. 812b.

tre due tesi. In primo luogo, quella per cui l'ente, i suoi modi intrinseci e la loro composizione hanno un fondamento nella realtà, così che si deve escludere che la composizione per modi sia una composizione di pura ragione. In secondo luogo, quella per cui vi è compatibilità tra le dottrine sul modo intrinseco e sulla contrazione per composizione in genere, così che si deve escludere che la composizione per modi sia un'esplicitazione, ossia di nuovo una composizione in senso improprio.³⁹

3.2.2 Circa l'accusa di inefficacia: *modo intrinseco e diversità essenziale*

Anche la seconda parte della seconda critica di Novak invita a compiere un'esame meticoloso dei testi del Meldolese. Per dirla in breve, secondo lo studioso ceco MASTRI è consapevole del fatto che la sua dottrina sul modo intrinseco non può essere applicata al caso della contrazione dell'ente per mezzo dell'infinità e della finitudine; per questo, in definitiva, lo scotista secentesco rinuncia a dare una spiegazione alla contrazione agli inferiori dell'ente comune a Dio e creatura. Mi sembra, come dicevo, che Novak supporti la sua critica con due considerazioni. In primo luogo, ritiene che la dottrina di MASTRI sulla distinzione tra modificabile e modo intrinseco confligga con la tesi per cui la contrazione dell'ente per modi non è una composizione metafisica. In secondo luogo, nega che la dottrina del Meldolese sulla contrazione del modificabile ad opera del modo sia compatibile con la tesi per cui Dio e creatura differiscono essenzialmente.

Ritengo di aver dato risposta alle perplessità di Novak sul primo punto; nondimeno, resta aperto il problema posto nel secondo. Da un lato MASTRI sostiene che i modi non sono costitutivi della quiddità di ciò che modificano e quindi la contrazione per modi intrinseci non dà luogo a essenze diverse da quella del contraibile:

39. Si vedano le pagine conclusive della risposta alla seconda parte della critica di Novak ora in esame. Si noti però fin da ora che MASTRI intende la distinzione per minore o maggiore esplicitazione come una distinzione di ragion ragionante; cf. ad esempio MASTRIUS, *In Met.*, disp. 6, q. 16 *Num præter præcisiones formales, etiam obiectivæ sint admittendæ*, a. 1 *Præter formales præcisiones, dari quoque obiectivas*, n. 298, I, p. 923a e *Id.*, a. 2 *Argumenta non præscindentium diluuntur*, n. 304, I, p. 931a: «distinctio penes implicitum, et explicitum facit distinctionem rationis ratiocinantis, non autem ratiocinatæ».

modus intrinsecus est extra essentiam rei, nec unquam rem essentialiter variat, sicut facit differentia;⁴⁰

modus intrinsecus nunquam rem posse costituere in suo esse primo, et essentiali; cum rem sic constitutam supponat, et repugnat dicere, quod constituit rem, ut gradum intrinsecum, non ut differentia; quia modus intrinsecus non constituit, sed differentia (...).⁴¹

Egli sostiene anche che Dio e creatura differiscono essenzialmente. Contro Fabri, che affermava che «Deus, et creatura proprie loquendo non differunt essentialiter, sed sicut perfectissimum, et minus perfectum in infinitum», egli replica: «Fatemur hanc solutionem suo auctore indignam esse, nihil enim absurdius meo videri dici potest». Infatti, se così fosse

sequitur Deum, et creaturam eiusdem esse speciei, ut sunt albedo, ut centum, et albedo, ut infinita. Deinde si Deus, et creatura adeo differunt, ut dicantur distare in infinitum, ac esse primo diversa, quomodo non habent diversas essentias, easque essentialiter diversas?⁴²

Il lettore deve trarne la conclusione che i modi non sono la spiegazione della differenza essenziale tra Dio e creatura. D'altro lato, come si è già visto, nel caso della contrazione dell'ente comune a Dio e creatura il Meldolese non ammette contraenti diversi dai modi intrinseci. Ne viene, a quanto sembra, che il nostro autore rinuncia a dar ragione della differenza essenziale tra Dio e creatura.

Ciononostante, nego che questo giudizio descriva correttamente il pensiero di Mastri. Innanzi tutto osservo che egli è consapevole del problema; nella sesta *quæstio* della *disputatio de natura entis*, si pone la seguente difficoltà:

si modus non variat rationem formalem eius, cuius est modus, sequitur prædicamenta non inter se essentialiter distingui, quia ens non descendit in illa, nisi per modos, imo idem sequitur de Deo, et creatura, quia ens ad hæc contrahitur per modos; vel si hæc essentialiter distinguuntur abinvicem, iam modi variabunt rationem formalem rerum, cum non nisi per modos secernantur.⁴³

40. *Id.*, disp. 2, q. 4, a. 1, n. 71, I, p. 120a.

41. *Id.*, n. 72, I, p. 121b.

42. *Id.*, p. 121a-b.

43. *Id.*, q. 6, a. 1, n. 154, I, p. 187a.

Sa, dunque, di avere l'onere di spiegare per cosa differiscano le essenze di Dio e della creatura e che nesso abbia con tali essenze la contrazione dell'ente per modi intrinseci.

Si può leggere la risposta a tale difficoltà sia nella quarta che nella sesta *quæstio* della *disputatio de natura entis*: ente infinito ed ente finito differiscono essenzialmente in forza non dei modi di infinità e finitudine, bensì delle loro essenze; tuttavia, le loro essenze fondano, per il nostro modo confuso di conoscere, i modi di infinità e finitudine.

(...) eadem sunt principia constituendi, et distinguendi apud metaphysicum<;> cum ergo modi intrinseci non sint prima constitutiva Dei, et creaturæ, non erunt consequenter prima distinctiva eorum, et prima divisiva realitatis entis, sed tantum a posteriori eo pacto, quo animal divideretur per admirativum, et non admirativum, esto concedamus modum intrinsecum esse aliquantum passione intimius. (...) quæ faciunt differre essentialiter, sunt differentię essentielles, quæ modos præcedunt; ergo per has primario ratio communis dividitur, non per modos, nisi a posteriori, et secundario, et in hoc sensu Doctor intelligendus est, cum inquit ens contrahi ad Deum et creaturam per infinitum et finitum.⁴⁴

<Deus et creatura> essentialiter distinguuntur proprijs quidditatibus non autem per finitum, et infinitum, nisi quantum ad nostrum modum confuse concipiendi, quia talis contractio non est a parte rei, et a priori, sed tantum a posteriori per nostrum concipiendi modum cum fundamento in re, unde ait Trombetta ens finitum, et infinitum dupliciter sumi posse fundamentaliter scilicet et formaliter; primo modo considerata, inquit, essentialiter distinguuntur, et non præcise ratione finitatis, vel infinitatis, sed essentiæ ipsæ, ad quas ista sequuntur seipsis, essentialiter distinguuntur (...).⁴⁵

La più nitida presentazione della tesi del nostro autore si trova forse proprio nel primo articolo della quarta *quæstio*, nello snodo tra il momento in cui egli esclude che i gradi trascendentali abbiano la medesima natura dei gradi predicamentali e quello in cui mostra quale tipo di conoscenza sia quella che coglie i gradi trascendentali.⁴⁶ Qui Mastri pone in tre passaggi i

44. *Id.*, q. 4, a. 1, n. 71, I, p. 120b.

45. *Id.*, q. 6, a. 1, n. 155, I, p. 187b.

46. Si veda la nota 10.

fondamenti metafisici, logici e gnoseologici della sua risposta. Nel primo ribadisce la natura e la genesi del concetto di ente comune a Dio e alla creatura:

ens non importare realitatem communem ex natura rei præcisam a Deo, et creatura, illisque communem, sed simplicissimum conceptum immediate abstractum ab intellectu a particularibus rationibus Dei, et creaturæ inadequate conceptis<.>⁴⁷

Nel secondo illustra la natura e la genesi dei concetti dei modi contraenti tale ente e della contrazione che essi esercitano:

<conceptus entis> deinde per actum intellectus rursus referentem illum communem conceptum ad inferiora contrahitur ad illas per particulares conceptus finiti, et infiniti dicentes quale; unde sicut conceptus entis re vera non est prior ex natura rei Deo, et creatura, sed posterior quia abstrahitur ab illis iam in suo esse constitutis; ita contractio entis quæ fit per finitum, et infinitum censerì debet contractio a posteriori facta per intellectum cum fundamento in re, non a priori<.>⁴⁸

Nel terzo spiega con maggior dettaglio ciò che accade da un punto di vista logico e gnoseologico:

talis compositio rationis non est aliud, quam extrinseca denominatio resultans in obiecto ex negotiatione intellectus dividentis idem obiectum adæquatum in plura inadæquata, unde nullam in obiecto imperfectione ponit, sed in solo intellectu, qui unico actu non valet assequi eminentem perfectionem obiecti, ideoque prius illud concipit sub una ratione, postea sub alia, et tandem utramque rationem communem, et particularem componit adinvicem; sic igitur in Deo primo gradum entis communem concipimus, ac veluti potentialem ad infinitum, deinde ratione infiniti concipimus veluti contrahentem ens ad Deum, qui modus concipiendi, ut patet, nullam ponit imperfectionem ex parte Dei, quia a parte rei ens non dicit potentiam, nec infinitas actum.⁴⁹

La tesi di Mastri richiede di essere delucidata e fondata su più fronti. Sul piano della dottrina della conoscenza, il nostro autore ha l'onere di mostrare sia che l'uomo è capace di porre in at-

47. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 4, a. 1, n. 75, I, p. 123b.

48. *Ib.*.

49. *Id.*, pp. 123b-124a.

to una conoscenza del tipo di quello ora invocato, sia che ciò che tale conoscenza coglie non è un puro prodotto dell'attività conoscitiva. Sul piano dei contenuti della conoscenza, molto resta ancora da dire circa la contrazione dell'ente per mezzo dei modi di infinità e finitudine. Da un lato, occorre mostrare che questi ultimi esprimono differenze essenziali: infatti, se è vero che essi non sono ciò che fonda la differenza essenziale tra Dio e creatura, resta però che in qualche misura la esprimono; dunque occorre mostrare che essi possiedono tale potere. D'altro lato, occorre mostrare che i modi in questione sono capaci di esprimere quelle differenze non esplicitando la *ratio* dell'ente, bensì componendosi con essa. Diviene pertanto necessario dimostrare che i modi possono dar luogo a contrazione per composizione e che i modi contraenti l'ente danno effettivamente luogo a contrazione per composizione.

Come già ho detto, la questione circa la possibilità e la natura della conoscenza inadeguata di una *ratio* che non esista come tale nella realtà è affrontata dal Meldolese nell'ultima parte del "corpo" dell'articolo ora ricordato e, per ampi richiami, nelle *quæstiones* dedicate alla distinzione di ragion ragionata e alle *præcisiones obiectivæ*. L'intelletto, scrive in definitiva il nostro autore, ha il potere di sviluppare una conoscenza inadeguata di un oggetto semplicemente astraendo da esso una o più *rationes* confuse, senza che tali *rationes* siano principalmente un prodotto dell'attività comparativa della mente.⁵⁰

La questione può essere affrontata anche dal punto di vista dell'oggetto conosciuto. Ci si può chiedere, infatti, se l'ente comune a Dio e creatura possa essere detto reale. Il problema nasce sia a fronte delle critiche dei gesuiti nominalisti alla dottrina delle

50. Si veda la nota 10. Cf. in particolare MASTRIUS, *In Met.*, disp. 6, q. 16, a. 1, n. 298, I, pp. 922b-923b: «admitti debere præcisiones obiectivas per intellectum factas cum fundamento in re, quoniam intellectus habet vim nedum collativam, sed etiam præcisivam, nedum ergo distinguere potest idem omnino obiectum a seipso penes diversum modum concipiendi illud magis, vel minus clare, sed etiam potest illud in seipso distinguere cum fundamento in re, ac in diversas formalitates mentaliter partiri, formando nempe conceptus inadæquatos circa rem, quam intelligit, itaut partem tantum eius essentiæ attingat, quod præsertim contingit, quando cognitione præcisiva aliquid novimus, cuius essentia non est nobis adæquate explorata» (citazione da *Id.*, I, p. 923a).

præcisiones obiectivæ, sia dall'interno della tradizione scotista. Per quest'ultima è reale quel concetto che corrisponde a qualcosa che esiste, o può esistere, nella realtà;⁵¹ ora, anche Mastri accoglie tale prospettiva, allorché scrive che «reale dicitur transcendentaliter quid est præter opus intellectus»;⁵² sembrerebbe quindi che se il concetto di ente non corrisponde a una *realitas*, esso sia null'altro che opera della mente.⁵³ Alla difficoltà il nostro autore risponde che anche i gradi trascendentali hanno una qualche realtà indipendentemente dall'opera dell'intelletto. Nel corso della sua opera, egli difende questa tesi sulla base di due considerazioni. Dio e le creature, osserva Mastri, sono dette ente, sostanza, ecc. in riferimento a ciò che sono nella realtà, non a ciò che sono nella mente. Prova ne è che tali *rationes* esprimono la natura delle cose così come sono nella realtà, non relativamente a qualche proprietà che le cose possiedono in quanto pensate;⁵⁴ e prova di ciò è il fatto che allorché tali *rationes* sono conosciute nella loro distinzione da altre, lo sono quanto al loro contenuto conoscitivo, non quanto al loro essere conosciute.⁵⁵ In secondo

51. Cf. *Id.*, disp. 8, q. 1 *An status essentiæ creaturarum ut ab existentia præscindit sit solius possibilitatis an etiam alicuius actualitatis*, a. 3 *Essentia rerum, ut ab existentia præscindit, in sola reali possibilitate consistit, ubi explicatur quid sit, et unde oriatur esse possibile rerum*, n. 47, II, pp. 77b-78a.

52. *Id.*, disp. 6, q. 7, a. 2, n. 163, I, p. 776a.

53. «(...) si talis realitas <præcisa extra intellectum ex natura rei> ei [cioè: all'ente] non correspondet, conceptus entis non esset realis, sed rationis, quia nihil exprimeret in re, et esset præcise fabricatus per opus intellectus» (*Id.*, disp. 2, q. 4, a. 1, n. 83, I, p. 129a-b).

54. «(...) gradus transcendentales vere existunt in rebus, nam a parte rei Deus dicitur ens, substantia etc. sic etiam creatura, ergo hi gradus non sola ratione ratiocinante distinguuntur, nam (...) extrema distinctionis ratiocinantis fiunt ab intellectu, neque extant in rebus a parte rei» (*Id.*, disp. 6, q. 15 *De identitate, et distinctione rationis ratiocinatæ*, a. 1 *Quid sit ista distinctio, nec ipsam cum formali coincidere*, n. 276, I, pp. 895b-896a). «(...) conceptus entis (...) non potest dici rationis, quia per conceptum entis res exprimuntur, sicut sunt a parte rei, licet inadæquate, et confuse, non autem ut comparantur in aliquo attributo rationis; nec secundæ intentionis, quia præcedit omnem actum collativum intellectus; conceptus vero rationis, et secundæ intentionis fit per actum collativum, et exprimit res non in suo ordine, et ut sunt a parte rei, sed extra suum ordinem, et ut comparantur in aliquo attributo rationis» (*Id.*, disp. 2, q. 4, a. 1, n. 84, I, p. 130a). Cf. *Id.*, nn. 84-85, I, pp. 129b-131a.

55. «(...) falsum est cognitionem præcisivam animalis verbi gratia terminari ad animal secundum illud esse obiectivum, quod habet ex vi cognitionis, et

luogo, offre una spiegazione di quanto accade a livello di processo conoscitivo: il concetto di ente è opera dell'intelletto in quanto opera dell'attività astrattiva dell'intelletto agente, ma è anteriore all'opera dell'intelletto in quanto anteriore a ogni atto dell'intelletto possibile;⁵⁶ ne viene che tale concetto è reale sia perché immediatamente astratto dalla cosa, sia perché «non habet esse in intellectu obiective per actum intelligendi, a quo dependeat in esse, et in conservari».⁵⁷

Per quanto riguarda i due temi di carattere metafisico, Matri affronta il primo e un aspetto del secondo discutendo alcune tesi di Suárez e degli scotisti Fabri e Meurisse. Costoro condividono la premessa per cui i modi non sono la ragione della differenza

non potius secundum illud esse, quod habet a parte rei, probatur hoc, quia animal, ut cognitum, vel habens esse obiectivum in intellectu, dicit animal, ut subest cognitioni, vel cognitionem, ut terminatam ad animal, sed cognitio præcisiva animalis non attingit ipsam cognitionem, neque est reflexiva supra seipsam, ergo non terminatur ad animal, ut cognitum, et ut substat illi esse intentionali, maior patet, probatur minor, quia sicut aliud est cognoscere animal, aliud cognoscere animal esse cognitum, primum namque fit per actum directum, aliud vero per actum reflexum, ita quoque aliud est præscindere animal a rationali, et aliud cognoscere animal esse præcisum a rationali, nam hoc secundum fieri nequit sine actu reflexivo, sed ad primum sufficit actus rectus, et illud quidem satis est ad distinctionem ratiocinatam constituendam. Confirmatur, quia quando ex vi distinctionis ratiocinatæ cognoscitur animal in homine non cognito rationali, tunc non cognoscitur animal secundum aliquod esse intentionale, quod habeat ex vi cognitionis, sed secundum aliquod esse reale, licet per talem actum non cognoscatur ut præcisum actualiter a rationali, quia ad hoc requiritur actus reflexus, sed eo ipso actu præscinditur a rationali, ergo falsum est ex vi distinctionis ratiocinatæ derivari distinctionem in obiecto præcise, quatenus intentionali modo existit in intellectu, et hac ratione idem obiectum reale secundum diversa esse intentionalia posse diversas terminare cognitiones. Probatur assumptum, nam consequentia patet, quia in præcisione animalis a rationali cognosco animal, secundum quod est substantia animata, sensitiva, et secundum quod ei conveniunt operationes sensitivæ, sed hæc et similia prædicata ei competunt, secundum quod est a parte rei, non autem secundum aliquod esse obiectivum et intentionale» (*Id.*, disp. 6, q. 16, a. 2, n. 313, I, pp. 939b-940a). Cf. anche MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 1, q. 5, a. 2, n. 77, pp. 220b-221a: «licet definitio fiat per actum intellectus, non propterea sequitur, quod explicet formaliter aliquid intentionale, sed vere explicat aliquid a parte rei, sicut licet hæc propositio, *Sol est lucidus*, fiat per intellectum enunciantem lucem de Sole, tamen exprimit rem, sicut se habet a parte rei actualiter etiam nullo intellectu cogitante».

56. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 4, a. 1, n. 84, I, p. 130a.

57. *Id.*, a. 2, n. 103, I, p. 144a.

essenziale dei modificati, ma ne traggono conseguenze diverse da quelle indicate dal Meldolese. Secondo Fabri, i modi esprimono solamente una differenza di grado. Ne viene che Dio e creatura differiscono solamente come il perfetto e il meno perfetto nell'infinito.⁵⁸ Secondo Suárez e Meurisse, i modi si limitano ad esplicitare la natura della cosa modificata. Mastri riporta due esempi di Suárez sulla quantità e sul calore il cui senso mi sembra il seguente: non è possibile concepire il modo senza il modificabile; dunque il modificato non è ottenuto aggiungendo il modo al modificabile, con una composizione di modo e modificabile; dunque il concetto del modificabile e quello del modificato si distinguono come confuso ed espresso.⁵⁹ Meurisse fa invece leva sull'esempio di modo portato dallo stesso Duns Scoto: quello del grado di bianchezza. Egli così argomenta: il concetto di bianchezza che prescinde dal grado di bianchezza e quello che comprende il grado di bianchezza si distinguono come concetto imperfetto e perfetto; ne viene che anche Dio e creatura sono esplicitazioni diverse dell'unico concetto di ente.⁶⁰

A Fabri, Mastri risponde che la gradazione secondo il più e il meno perfetto può essere anche una gradazione nella perfezione tra essenze diverse; da ciò egli trae la conclusione che tale gradazione può esprimere una differenza essenziale e che questo è precisamente quanto accade nel caso di Dio e creatura.⁶¹ In altri termini: nel caso dell'ente i modi apportano una specificazione circa il *gradus essentialis*, o *essentiæ*, o *essendi*, del modificato,⁶² la quale esprime il grado di perfezione dell'essenza di quest'ultimo e, insieme al concetto di ente nella composizione con esso, è la

58. *Id.*, n. 71, I, p. 121a.

59. *Id.*, q. 6, a. 2, n. 172, I, p. 197b.

60. *Id.*, n. 171, I, p. 196b.

61. «(...) graduatio secundum magis, et minus perfectum, quæ Deum a creatura secernit, non est secundum pluralitatem graduum individualium eiusdem perfectionis specificæ (...), sed est secundum pluralitatem graduum essentialium, cum enim species dicantur se habere velut numeri, quia semper una excedit aliam in perfectione specifica, dicimus Deum in perfectione essentiali excedere in infinitum species omnes creaturarum tam existentes, quam possibile» (*Id.*, q. 4, a. 1, n. 72, I, p. 121b).

62. In *Id.*, q. 6, a. 2, n. 161, I, p. 190b Mastri scrive che, nel caso dell'ente, il modo apporta un *novus gradus essentiæ*, in *Id.*, n. 162, I, p. 191a parla di *gradus entis* e in *Id.*, n. 163, I, pp. 191b-192a di *novus gradus essendi* e di *modus essendi*.

manifestazione alla mente di tale essenza. A Suárez e Meurisse, poi, il nostro francescano replica distinguendo il caso degli esempi portati dai due autori da quello dell'ente. Egli parte dalla premessa che gli inferiori dell'ente sono sue parti soggettive, mentre i gradi della bianchezza, o del calore, non lo sono. Ebbene, prosegue, il superiore può discendere agli inferiori solo per composizione; dunque nel caso dell'ente la contrazione dev'essere intesa come composizione.⁶³

Resta aperta un'ultima questione, un secondo aspetto dell'ultimo tema: occorre mostrare che i modi contraenti l'ente non contengono quidditativamente l'ente. Infatti, se così fosse, il contraibile e il contraendo non si distinguerebbero; dunque la contrazione non sarebbe una composizione. L'argomento è oggetto principalmente della successiva *quæstio* settima, nella quale Mastri sostiene la seguente tesi: i modi di infinità e finitudine sono enti non formalmente, bensì realmente. Ciò significa che nella realtà l'ente e i suoi modi sono identici, ma presi formalmente, come *rationes* che contraggono l'ente, i modi non includono l'ente. Il punto è che l'ente conferisce realtà, mentre il modo conferisce un determinato modo d'essere. Ne viene che ciò che permette al modo di essere è il contrarre l'ente: infatti, l'ente conferisce

63. «Respondeo non esse eandem rationem de quantitate contracta per bicubitum, et tricubitum, et ente contracto ad creatum, et increatum, substantiam, et accidens, quia ratio bicubiti non importat novum gradum quantitatis, sicut importat Deus, et creatura, substantia, et accidens novum gradum entis, sed solum quandam dicit mensura quantitatis, quæ non est quid a quantitate diversum, sed est quantitas ipsa cum tanta extensione, vel tanta; Ad aliud exemplum de calore constat etiam ex solutione ad argumentum præcedens non adesse omnimodam paritatem, quia calor non respicit suos gradus ut inferiora, et partes subiectivas eius, sed potius ut partes integrales eiusdem entitatis caloris, ens autem respicit Deum, et creaturam, substantiam, et accidens proprie ut inferiora sua, et partes subiectivas» (*Id.*, n. 172, I, p. 197b). «(...) albedo a suis gradibus præcisæ, ut sic remanet confusa confusione graduum intrinsecorum, non autem partium subiectivarum, quia gradus non sint partes subiectivæ illius albedinis; ens autem præscindens a finito, et infinito nedum manet confusum confusione graduum intrinsecorum, sed etiam partium subiectivarum, atque ideo ad eius contractionem non sufficit determinatio per modum solius explanationis, quemadmodum sufficit ad tollendam confusionem albedinis præcisæ a gradibus suis individualibus, sed necessaria est determinatio per modum compositionis, et additionis, quia nec aliter, nec alio modo superius potest ad sua inferiora descendere» (*Id.*, I, p. 197a-b).

realtà al modo grazie al fatto che il modo lo contrae, mentre il modo conferisce determinazione all'ente grazie al fatto che l'ente gli conferisce realtà. Il che accade perché ente e modo si identificano nel composto che essi costituiscono.⁶⁴

In sintesi, la tesi di Mastri mi sembra la seguente. Nel caso delle *rationes* predicamentali (così come sono conosciute dall'uomo), la *ratio* contraibile e la *ratio* contraente possono essere, e sono, tratte rispettivamente da ciò che nella realtà è contraibile e contraente; viceversa, la loro composizione di fronte alla mente esprime la loro composizione nella realtà. Nel caso delle *rationes* trascendentali (così come sono conosciute dall'uomo), la *ratio* contraibile e la *ratio* contraente possono essere, e sono, tratte entrambe da un'unica indivisibile essenza, conosciuta inadeguatamente nel primo caso come accomunabile a un'altra, nel secondo caso come distinguibile da essa; viceversa, la loro composizione di fronte alla mente, come composizione a posteriori di due concetti inadeguati in un concetto adeguato, è null'altro che la manifestazione alla mente di tale essenza. Come si vede, Mastri non rinuncia a spiegare né cosa accomuni e cosa differenzi Dio e creatura, né come si formino sia il concetto che li accomuna, sia i concetti che li distinguono. Certo, se ciò che si chiede al Meldolesi è di chiarire quali siano i referenti distinti *a parte rei* di queste *rationes* inadeguate, egli non soddisfa a tale richiesta. Tuttavia

64. «(...) ad interrogationem, qua quaeritur, an determinativum entis sit ens, respondendum est, esse quidem ens, non ex se, sed ratione illius, quod coarctat, ipsum enim coarctando recipit esse ens; in compositione tamen non venit ratione entis, sed ratione determinati modi essendi, quem importat, et hoc pacto salvatur, quomodo hæc duo extrema ens, et modus, concurrant ad hanc compositionem, et utrumque conferat aliquid diversum ab alio; (...) ens determinatur a modis, ut sit tale, vel tale ens, modi vero recipiunt ab eo, quod sint entia, et aliquid reale, quatenus in tertio ex ipsis constituto simul identificantur» (*Id.*, q. 7, a. 1, n. 194, I, pp. 210b-211a). Osservo però che Mastri non prende una posizione chiara a proposito della domanda se l'inclusione o l'esclusione dell'ente nella quiddità dei modi sia solamente una questione di punto di vista, di "uso" logico delle nozioni: di fronte alla tesi per cui modi, differenze ultime e caratteristiche (*passiones*) dell'ente considerati in se stessi sono formalmente ente, mentre considerati denominativamente non lo sono, egli scrive che «hæc declaratio est subtilis, et acuta, e per eam faciliter evaderentur multæ difficultates», ma aggiunge che gli dev'essere preferita quella precedentemente esposta giacché «magis scoticæ doctrinæ consona» (*Id.*, n. 195, I, p. 211a-b). Cf. in generale *Id.*, nn. 179-181, I, pp. 200b-202a e *Id.*, nn. 193-195, I, pp. 209b-211b.

osservo che se in forza di questo si afferma che il nostro autore rinuncia a dire cosa distingue Dio e creatura, occorre anche affermare che egli rinuncia a dire cosa li accomuna: infatti, non solo l'infinità o la finitudine, ma anche l'ente contratto da esse non si dà come tale *præter omnem actum intellectus*. E, aggiungo, ciò accade perché egli ritiene che tale richiesta sia (per dirla con un'espressione che egli usa in una situazione diversa) una *stulta interrogatio*, uno pseudo-problema.⁶⁵

4. *La tesi di Mastri sull'ente comune a Dio e creatura, sui suoi contraenti e sulla sua contrazione agli inferiori*

4.1 *Una proposta di lettura*

Vorrei ora raccogliere gli elementi che compongono la tesi di Mastri sulla formazione e sulla contrazione dell'ente comune a Dio e creatura e tentare di darne una presentazione unitaria.

Il nostro autore divide le posizioni in proposito in due campi: quello di coloro che sostengono la tesi della contrazione per esplicitazione e quello di coloro che sostengono la tesi della contrazione per composizione nella realtà di ente e contraenti. La prima tesi ha due forme di base. In primo luogo, quella sostenuta dai nominalisti e ripresa, in misura più o meno ampia, da alcuni autori gesuiti quali Hurtado de Mendoza, Arriaga, Oviedo: la *ratio* dell'ente è prodotta dall'attività della mente che estende ad ogni cosa la sua considerazione; la sua contrazione consiste in una considerazione meno ampia dell'ambito della realtà. In secondo luogo, quella sostenuta dai tomisti in genere e da molti autori delle nuove scuole, tra i quali innanzi tutto Suárez: la *ratio* dell'ente è prodotta dall'attività della mente allorché essa coglie le singole cose come simili; la sua contrazione consiste in un'esplicitazione di tale *ratio*, senza aggiunta di nulla di esterno ad essa. La seconda tesi è sostenuta da una parte, probabilmente maggioritaria, della scuola scotista: i trascendentali esistono come tali *ante opus intellectus*; la loro contrazione consiste, di fronte alla mente così come nella realtà, nell'aggiunta di un modo a una *formalitas*.

65. L'espressione è usata a proposito della questione se il concetto di ente preso come distinto dagli inferiori sia o non sia incluso negli inferiori; cf. *Id.*, q. 3, nn. 59 e 61, I, pp. 112b e 114a-b.

Mastri intende proporre una via media tra le due ipotesi. A tale scopo, in primo luogo interpreta le posizioni in campo con rigidità. Presenta la prima forma della prima tesi come se essa negasse qualsiasi fondamento extra-mentale alla formazione e contrazione della *ratio* dell'ente; presenta la seconda forma della prima tesi come se, in tale formazione e contrazione, essa attribuisse alla mente il ruolo principale; presenta la seconda tesi come se essa riconoscesse alla mente un ruolo puramente riproduttivo. In secondo luogo, sviluppa una confutazione delle posizioni in campo. Alla prima forma della prima tesi obietta che la formazione e contrazione in questione ha un fondamento nella realtà. Alla prima tesi in genere che la mente contrae l'ente per composizione, e pertanto a partire da qualcosa che riconosce nella realtà. Alla seconda tesi che l'ente esiste come tale solo *post opus intellectus* e si contrae per opera della mente. In terzo luogo, elimina altri tentativi di mediazione, quali quelli di Meurisse e di Punch, scomponendoli e assegnandone le singole parti a questo o quel campo. Infine, egli avanza una propria dottrina, che mi sembra sintetizzabile in tre passaggi. Primo: sulla base delle essenze di Dio e della creatura in quanto simili, l'intelletto umano produce la *ratio* dell'ente, il quale però non si dà nella realtà così come la mente lo coglie. Secondo: sulla base delle essenze di Dio e della creatura in quanto diverse, l'intelletto umano produce le *rationes* rispettivamente di infinità e finitudine, le quali però non si danno nella realtà così come la mente le coglie. Terzo: l'intelletto umano chiarifica la nozione di ente componendola con le nozioni di infinità e finitudine, operando una contrazione la quale si dà nella realtà in modo embrionale e nella mente in modo compiuto.

La dimostrazione che Mastri fornisce della propria tesi può essere schematizzata in tre momenti. In primo luogo, egli dimostra che la contrazione dell'ente avviene per composizione. Da un lato rimuove gli ostacoli a tale tesi, confutando quegli argomenti che sembrano dimostrare che la contrazione in questione avviene per esplicitazione, dall'altro porta argomenti che la comprovano. Gli argomenti confutati sono sostanzialmente due: quello per cui i contraenti l'ente includerebbero l'ente; e quello per cui i modi, ai quali assegna il ruolo di contraenti, hanno co-

me unica funzione quella di esplicitare il contenuto concettuale modificato. Gli argomenti che provano che la contrazione in questione è per composizione sono anch'essi due: quello che mostra che l'ente è perfettamente astratto dagli inferiori e quello che mostra che il passaggio da superiore a inferiore ha luogo sempre per composizione. In secondo luogo, il nostro autore dimostra che la contrazione ha luogo per opera della mente. Anche in questo caso da un lato rimuove gli ostacoli a tale tesi, confutando quegli argomenti che sembrano dimostrare che la contrazione in questione avviene per composizione *ex natura rei*, dall'altro porta argomenti che la comprovino. Le tesi confutate sono sostanzialmente tre: quella per cui tutte le composizioni sono composizioni metafisiche; quella per cui i modi modificano solo entro una certa specie; e quella per cui l'unica conoscenza confusa degli inferiori è quella che ha luogo entro la conoscenza adeguata e distinta di ciò che li accomuna. L'argomento che prova che la contrazione in questione ha luogo solo per opera della mente mi sembra, in definitiva, uno solo: quello per cui non vi può essere composizione in Dio, così che Dio e creatura si rivelano come radicalmente diversi. In terzo luogo, Mastri sostiene che tale contrazione ha luogo *cum fundamento in re*. A questo scopo egli da un lato fa uso di alcuni elementi della sua dottrina della conoscenza per dar corpo alla possibilità che la *ratio* dell'ente sia formata dall'intelletto immediatamente nel contatto con la realtà extramentale; dall'altro mostra che l'ente e i suoi contraenti esprimono la natura delle cose non relativamente a proprietà che esse possiedono in quanto pensate, bensì relativamente a ciò che esse sono nella realtà.

In sintesi: di fronte alla domanda che chiede come si passa da ciò che accomuna l'infinito e il finito all'infinito e al finito, Mastri risponde che questo non accade né per chiarificazione per esplicitazione, né per composizione metafisica. Non nel primo modo, poiché l'infinito e il finito sono meno universali di ciò che li accomuna; non nel secondo, perché l'infinito non è composto ed è radicalmente diverso dal finito. Accade, invece, per chiarificazione per composizione concettuale.⁶⁶

66. Mi sembra che questa sia la sostanza della dottrina mastriana circa la contrazione dell'ente a Dio e alla creatura per mezzo di modi. Nondimeno, ciò

4.2 Un approfondimento: il dibattito con John Punch

In uno scontro durato oltre dieci anni, Mastri e Punch affrontano una questione degna di nota. Il conventuale italiano e il recollecto irlandese divergono su non pochi punti;⁶⁷ qui prenderò in esame solamente il dibattito sulla distinzione tra modi e differenze e sulla natura del genere.

4.2.1 La questione sollevata da Punch:

Mastri tra insufficienza e incoerenza

Si è già visto che il Meldolese distingue il caso della contrazione dei trascendentali per modi da quello della contrazione dei predicamentali per differenze. Nel primo, non si danno *formalitates* distinte, né composizione metafisica, ossia composizione *ex parte rei* di un principio potenziale e di uno attuante; nel secondo si danno *formalitates* distinte e composizione metafisica. Ho anche già ricordato che secondo Mastri da un lato ente e infinità non possono essere *formalitates*, distinte per distinzione formale, poiché in tal caso darebbero luogo in Dio a composizione metafisica; dall'altro, gli attributi divini sono *formalitates* e si distinguono per distinzione formale. Ebbene, questo complesso di dottrine solleva due problemi. In primo luogo, ci si può chiedere se la contrazione dell'ente per modi permetta realmente di sfuggire alle difficoltà poste dalla contrazione dell'ente per differenze. In secondo luogo, ci si può chiedere se la tesi per cui in Dio ente e infinità non possono essere formalmente distinti non contraddica la tesi per cui gli attributi divini sono formalmente distinti.

che con questa breve ricapitolazione ho proposto non è una sintesi della globalità delle tesi del Meldolese circa l'ente trascendentale. Un'esposizione completa deve affrontare anche le questioni circa la distinzione tra predicazione quidditativa e predicazione identica, circa l'unità dell'ente e la sua univocità, ecc., su cui cf. *infra*. Peraltro, sulla base di tali temi Mastri divide e raggruppa le posizioni con cui si confronta in modi diversi da quello ora sommariamente veduto.

67. Se ne può avere un elenco percorrendo le *additiones* di cui è costellata la seconda edizione, pubblicata a Lyon nel 1649, dello *Integer philosophiæ cursus ad mentem Scoti* di Punch. Si vedano, oltre allo studio di Novak in questo volume: DI VONA, *I concetti... cit.*, pp. 109-114 e 129-133; FORLIVESI, "*Scotistarum princeps*"... *cit.*, pp. 208-218; St. SOUSEDÍK, *Der Streit um den wahren Sinn der scotischen Possibilenlehre*, in *John... cit.*, pp. 191-204.

Questi interrogativi sono noti a Mastri e proposti anche da Punch. Il nostro conventuale, lo si è visto, scrive che la differenza tra modo e differenza sta in questo: il modo si aggiunge al modificabile così da non provocare una variazione della *ratio* formale né del modificabile, né del modificato, né del composto di modo e modificato; al contrario, la differenza dà luogo a un composto di genere specificabile e di differenza specificante la cui *ratio* formale è diversa da quella del genere specificabile. Nondimeno, a questa tesi si può obiettare che se i modi non fanno variare la *ratio* formale dell'ente trascendentale, allora sono insufficienti a dar ragione della differenza essenziale tra Dio e creatura. Scrive Punch:

dicunt modum intrinsecum esse, qui non variat rationem formalem constituti per ipsum; circa quam tamen descriptionem explicandam Scotistæ inter se non conveniunt (...). Sed quomodocumque explicetur, non videtur sufficere ad propositum, quia sic [sic] intelligitur, quod modus non variet rationem formalem constituti, specificative loquendo, hoc etiam competit differentia, nam rationalitas non variat rationem formalem animalitatis, quam determinat, et constituit in esse hominem, sicut infinitas determinat ens, et constituit in esse Dei. Si vero intelligatur de constituto formaliter, et re-duplicative, omnino videtur, quod illud, quo contrahitur ens, ut sic, ad esse Dei, tam variet rationem formalem, et entis, et Dei, ac rationalitas variat rationem formalem animalis ac hominis; nam prorsus, aut tanta, aut maior est differentia inter Deum, et ens, quam inter hominem, et animal.⁶⁸

Per questo, conclude il raccolto, occorre ammettere che la contrazione dell'ente a Dio e creatura ha luogo per mezzo di vere differenze, e che di conseguenza l'ente è un genere. Contro questa ipotesi Mastri aveva già obiettato, e sempre obietterà, che il genere è per se stesso finito, e dunque è qualcosa di potenziale.⁶⁹ A ciò Punch risponde che è vero che l'ente e gli altri trascendentali non sono per se stessi infiniti, ma lo sono allorché sono in

68. Joannes PONCIUS, *Integer philosophiæ cursus ad mentem Scoti*, Tractatus in Metaphysicam, disp. 2 *De ente ut sic*, q. 3 *De quibus, et quomodo prædicatur ens*, concl. 2, nn. 29-33; Lugduni ³1659 (ed. archetipa Lugduni ²1649), pp. 890b-891a. Citazione da *Id.*, n. 31, p. 891a.

69. Cf. ad esempio MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 5, a. 2, nn. 132-134, I, pp. 169b-173b.

Dio;⁷⁰ e questo è possibile perché il genere, preso per se stesso, non è finito. O l'ente comune a Dio e creatura è finito, argomenta l'irlandese, o non lo è; se lo è, non può contrarsi a Dio; se non lo è, allora l'equivalenza tra genere e qualcosa di comune finito e potenziale è falsa.⁷¹

Circa il secondo problema, lo stesso Meldolese in *In Met.*, disp. 6, q. 9, a. 2, ricorda una nota critica dei tomisti al pensiero di Scoto:

urgent passim alij Thomistæ, quod quando etiam hæc distinctio formalis ex natura rei daretur in creaturis, saltem in divinis admitti non potest inter divina attributa, aut relationes origines et essentiam, quia tunc sequeretur compositio in Deo, quantum sufficit ad destruendam summam eius simplicitatem, si non physica, saltem metaphysica (...).⁷²

In sintesi: se la composizione formale dà luogo a composizione di potenza e atto, allora occorre negare che gli attributi divini si distinguano formalmente. Ebbene, Mastri non solo afferma che essi si distinguono in tal modo, ma ritiene addirittura che in Dio la distinzione formale abbia una forza maggiore che nelle creature;⁷³ ciononostante, nega che la distinzione tra ente e infinità sia formale. Come salverà la prima tesi senza sconfessare la seconda?

4.2.2 *La risposta di Mastri: distinzione formale, composizione metafisica e posteriorità dei modi*

Per comprendere la posizione del Meldolese rispetto a questo intreccio di difficoltà, vediamo innanzi tutto la sua risposta alla seconda.

Mastri chiarisce che benché l'unione di cose formalmente distinte sia possibile sia tra cose infinite, sia tra cose finite, solo in

70. PONCIUS, *Integer philosophiæ cursus*, *In Met.*, disp. 2, q. 3, concl. 2, nn. 34-35, p. 891a-b.

71. *Id.*, *Additio* a q. 3, pp. 891b-900b, in particolare p. 892a. Cf. anche *Id.*, *Additio* a q. 2 *Quid sit ens reale ut sic, et an dicat conceptum unum tam formalem quam obiectivum*, pp. 885a-888b.

72. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 6, q. 11, a. 2, n. 231, I, p. 848b.

73. *Id.*, q. 12, n. 244, I, p. 862a.

questo secondo caso essa comporta composizione metafisica.⁷⁴ Nello *In Met.* scrive che due cose distinte per distinzione formale possono unirsi e identificarsi realmente in due modi. O avendo entrambe la totalità dell'essere, ossia essendo entrambe infinite:

propter enim infinitatem unius rationis, quicquid potest esse cum ea, est idem perfecte sibi<.>⁷⁵

O rapportandosi come potenza e atto, così da unirsi in una realtà ulteriore rispetto a quelle distinte per distinzione formale:

cum enim ex utriusque finitate, et limitatione neutra habeat totalitatem essendi, nequit alterius entitatem radicaliter continere, ac sibi realiter identificare, quare ut unum per se constituent, opus est ut simul concurrant per modum per se actus, et potentiae; quod si non habent rationem actus, et potentiae, sed amborum sunt actus, tunc unum efficiunt unitate aggregationis<.>⁷⁶

Ora, le cose finite non hanno la totalità dell'essere; dunque non possono unirsi nel primo modo. Al contrario, le cose infinite non si rapportano tra loro come potenza e atto; dunque non possono unirsi nel secondo modo.

(...) compositio non est unio distinctorum utcunque sed distinctorum vere componibilium, quæ ea ratione, qua finita, et limitata sunt ordinantur ad perfectionem alicuius tertij constituendam. (...) ideo enim realitates metaphysicæ compositionem officiant [sic], quia una est potentialis ad aliam, quod dici nequit de essentia, et personalitate in divinis, cum ambo sint in ultima actualitate.⁷⁷

74. Il tema è discusso in *Id.*, q. 11, a. 2, nn. 225-226, I, pp. 840b-842b; *Id.*, nn. 231-237, I, pp. 848a-854a; MASTRIUS, *In I Sent.*, disp. 2 *De divinis attributis*, q. 2 *An, et quomodo attributa, ac relationes originis ab essentia distinguantur*, a. 3 *Satisfit obiectionibus*, ob. 3 *Ex summa Dei simplicitate, et unitate*, nn. 77-84, pp. 49a-52a; *Id.*, q. 8 *De divina simplicitate. An divina simplicitas cohæreat cum pluralitate formalitatum in Deo ubi examinatur sententia Poncij recentioris scotistæ*, a. 1 *Cur admissa pluralitate formalitatum in Deo non lædetur summa eius simplicitas*, pp. 145b-153a.

75. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 6, q. 11, a. 2, n. 235, I, p. 851b.

76. *Id.*, n. 226, I, p. 842a.

77. *Id.*, p. 842b. Cf. anche *Id.*, n. 232, I, p. 849b: «ad compositionem opus est, ut alterum sit potentia, et alterum actus, et quod unum realiter distinguatur ab alio, vel saltim non sit perfecte idem cum ipso, quia nihil est in potentia ad seipsum».

Ne viene che tutto ciò che si compone per modo di potenza e atto è distinto per distinzione formale, ma non tutto ciò che è distinto per distinzione formale è unito per composizione di potenza e atto:

unde falsum est, quod in argumento assumebatur distinctionem scilicet formalem sufficere ad compositionem metaphysicam, non enim ideo realitates generica, et specifica faciunt compositionem metaphysicam, quia abinvicem distinguantur formaliter, sed quia non sunt perfecte idem realiter inter se, cum tantum in ratione tertij identificentur, in quo coadunantur<.>⁷⁸

La medesima dottrina è sostenuta da Mastri nel *Disputationes theologicæ in I librum Sententiarum*.

Dices realitates generis, et differentia, ideo facere compositionem metaphysicam, quia una est potentialis ad aliam; et unam esse potentialem ad aliam, quia formaliter distinguuntur; ergo ita erit de deitate, et relatione, si ponantur de natura rei distingui. Respondeo concessa prima assumpti parte negando secundam, potentialitas namque realitatis genericæ ad differentialem non provenit ex distinctione earum formali, sed ex imperfecta earum identitate reali, quam habent emendatam a tertio; non ita est de essentia, et relatione, ac attributis, quæ inter se identificantur ratione infinitatis; ideoque eorum identitas est perfectissima et summa, et consequenter tollit omnimodam potentialitatem unius ad aliud, quia nulla res est in potentia ad seipsam, et a seipsis perfectibilis.⁷⁹

Detto ciò, Mastri si trova di fronte a una nuova difficoltà: perché non ammettere che questa soluzione permette di evitare la composizione in Dio anche nel caso dei gradi trascendentali? Il nostro autore dedica al tema lunghe pagine, tuttavia mi sembra che la sostanza della sua risposta sia così sintetizzabile: nel caso in cui le cose che si rapportano come superiore, contraente e in-

78. *Ib.*

79. MASTRIUS, *In I Sent.*, disp. 2, q. 2, a. 3, ob. 3, n. 81, p. 50a. Cf. anche *Id.*, q. 8, a. 1, n. 302, pp. 145b-146a: «non enim realitas generica cum differentiâ compositionem faciunt metaphysicam eo, quod formaliter distinguantur abinvicem, sed quia non sunt perfecte idem realiter inter se, sed tantum ratione tertij, in quo uniuntur, identificantur; unde cum identitas relationum, et attributorum in Deo cum divina essentia sit perfectissima ratione infinitatis, cuius munus est in ente infinito identificare illi omne realiter identificabile, talis summa identitas realis omnem excludit, compositionem, vel componibilitatem».

feriore (ossia come determinabile, determinante e determinato) siano *formalitates*, esse si rapportano in termini di potenza e atto; ma ente, infinità e Dio si rapportano come superiore, contraente e inferiore; pertanto, se fossero *formalitates*, si rapporterebbero in termini di potenza e atto. In altre parole, sarebbero genere, differenza e specie nel senso usuale, e corretto, dei termini. La questione è espressa in termini generali già nello *In Met.*:

cum hæc <, id est *substantia, spiritus et vita*,> sint prædicata Dei quidditativa, non autem attributalia, gratis concedi potest non nisi inter se virtualiter distingui, et in unam indivisibilem formalitatem a parte rei coincidere; si enim dicerent diversas realitates a parte rei in Deo existentes, quia se habent ut superius, et inferius, tunc realitas communior esset aliquid in potentia ad minus communem, et sic facerent propriam metaphysicam in Deo compositionem (...).⁸⁰

Altrettanto chiara la sua applicazione al caso dell'ente e dell'infinità nello *In I Sent.*:

formalitas entis de se est indifferens ad finitatem, et infinitatem, et licet neutram formaliter includat, est tamen cum utraque disiunctim coniungibilis permissive; ergo erit vere perfectibilis per infinitatem perfectibilitate imperfectionem involvente.⁸¹

E se si suppone, come scrive Punch, che la congiunzione dell'ente, inteso come genere, con l'infinità renda il primo non potenziale, MASTRI replica che

nec modus, nec differentia addita variat naturam realitatis, cui advenit, unde si illa de se est communis, potentialis, et componibilis, talis intrinsece remanet ubicunque ponatur, et semper habebit rationem partis per modum determinabilis (...).⁸²

In questa prospettiva, l'argomento con cui Punch tentava di rompere il presupposto per cui il genere è necessariamente finito non può far presa sul Meldolese. Anche il conventuale ammette, anzi sostiene, che l'ente comune a Dio e creatura non è né finito,

80. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 6, q. 11, a. 2, n. 231, I, p. 848b.

81. MASTRIUS, *In I Sent.*, disp. 2, q. 8, a. 2 *An sine præiudicio divinæ simplicitatis possit in Deo admitti metaphysica compositio ex genere, et differentia*, pp. 152a-162b; citazione da *Id.*, n. 327, p. 158b.

82. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 6, q. 11, a. 2, n. 235, I, p. 852b.

né infinito, ma a suo avviso ciò è possibile precisamente perché l'ente trascendentale non è un genere contraibile, ossia una *realitas*; se fosse un genere contraibile, infatti, esso non potrebbe essere infinito, e non si potrebbe dire che Dio è ente. La questione posta dal raccolto, dunque, è frutto di un equivoco, effetto di un linguaggio scorretto.

Per quanto riguarda, poi, i rilievi di Punch sul modo e sulla sua insufficienza a dar ragione della distinzione essenziale di Dio e creatura, vale quanto Matri ha scritto nelle *quæstiones* in cui discute sulla natura dei modi e della distinzione modale, tant'è che nei passi espressamente dedicati a rispondere ai rilievi dell'irlandese egli si limita a ribadire che la contrazione dell'ente trascendentale per mezzo di modi è la contrazione a posteriori di un concetto inadeguato.⁸³ Come si è visto, secondo il Meldolese il modo non dà luogo a una variazione della *ratio* formale né del modificabile, né del modificato, né del composto di modo e modificato, tuttavia dà luogo a una variazione di adeguazione della *ratio* del modificabile espressa, nel caso dell'ente e dei suoi modi, nella forma di una composizione di concetti inadeguati. Questa manifesta alla mente la differenza essenziale tra Dio e creatura, ma resta che i modi di infinità e finitudine non sono la ragione della loro differenza essenziale, né hanno contratto un genere a una specie; hanno, invece, espresso la nascita di due contenuti concettuali adeguati. Pertanto, ciò che si manifesta nella contrazione operata dai modi non è un nuovo grado generico, o specifico; è, invece, un nuovo grado d'essere, tale, tuttavia, da rendere presente alla mente la differenza essenziale di ciò che è essenzialmente diverso *a parte rei*.

Forse non tradisco il pensiero di Matri dicendo questo. Certamente le *rationes* formali di Dio e della creatura sono diverse; certamente la contrazione dell'ente per mezzo, rispettivamente, di infinità e finitudine esprime tale diversità. Tuttavia tale contrazione non esprime una contrazione *a parte rei*; esprime il passaggio da una conoscenza per concetti inadeguati (ente, infinità, finitudine) a una per concetti adeguati (ente infinito ed ente finito). Si può dunque ammettere che infinità e finitudine esprimano una

83. Cf. *Ib.*.

variazione di *ratio* formale; nondimeno si deve negare che essi ne siano la ragione. L'ente, l'infinità, la finitudine e le composizioni del primo con le seconde sono le proiezioni di fronte alla conoscenza del lavoro con cui la conoscenza stessa, presa come attività reale, afferra l'ente infinito, l'ente finito e i loro nessi.

4.3 *Tesi connesse e aspetti problematici*

La tesi fin qui esaminata è strettamente connessa ad alcune dottrine che ho toccato solo incidentalmente e che meritano almeno un accenno. Dedico pertanto ad esse le pagine che seguono, avvertendo fin da ora il lettore che alcuni aspetti dell'argomentare del Meldolese mi sembrano problematici.

Non intendo affrontare questioni di carattere generalissimo, quale la plausibilità di un'ontologia costruita distinguendo trascendentali, generi, specie, differenze, modi, individui e cercando i differenti tipi di referenti extra-mentali di tali differenti classi di contenuti concettuali. Infatti, mi sembra che sviluppare considerazioni di questo tenore sia poco utile per portare alla luce le articolazioni del pensiero del nostro autore. Affronto, invece, alcuni temi particolari, nella speranza di favorire un confronto storiografico che porti a una migliore comprensione della teoresi mastriana.

Una volta respinta una lettura iper-realistica del pensiero del Sottile, Mastri intende accreditare lo scotismo come via efficace e media tra due opposte (per certi aspetti) posizioni: quella dei tomisti, prendendo il termine in senso stretto o lato a seconda dei singoli temi di cui dirò; e quella dei *nominales* gesuiti, tra cui innanzi tutto Arriaga, al quale il nostro conventuale riconduce anche la tesi di Punch. Tra le dottrine che il Meldolese utilizza per realizzare il suo progetto, richiamo ora l'attenzione sulle seguenti sei. Contro la tesi dei tomisti, che negano l'unità e l'univocità dell'ente trascendentale, egli sostiene: la perfetta distinzione (*præcisio*) dell'ente dagli inferiori; la predicazione solamente identica dell'ente rispetto alle differenze ultime, ai modi di infinità e finitudine e alle caratteristiche (*passiones*) dell'ente; l'ineguaglianza solo estrinseca dell'ente. Contro la tesi dei *nominales* e di Arriaga, accolta per certi aspetti anche da Punch, egli sostiene: l'inclusione quidditativa dell'ente nelle differenze non

ultime; l'ineguaglianza, benché solo estrinseca, dell'ente; la radicale diversità dei suoi immediati inferiori.

4.3.1 *La distinzione dell'ente dagli inferiori*

Nella *disputatio de natura entis* il nostro autore intende provare che il concetto di ente è unitario sia come atto di conoscenza, sia come contenuto conoscitivo, e che lo è perfettamente. A tal fine, egli intende dimostrare che la *ratio* dell'ente è perfettamente distinta (*præcisa*) dagli inferiori; ha pertanto l'obbligo di far fronte alla tesi contraria di Pietro di Auriol, dei tomisti e di Aversa. La critica a Scoto di questi autori è costituita dal noto argomento fondato sull'osservazione per cui l'ente è incluso anche nelle differenze che lo contraggono. Ogni *ratio* particolare, comprese quelle dei contraenti, o è ente, o non è ente; se non è ente, non è, e dunque non potrebbe aggiungere qualcosa all'ente; se è ente, non aggiunge nulla all'ente. Ne viene che né le differenze possono essere perfettamente distinte dall'ente, né questo può esserlo da quelle.⁸⁴

Nella prima e nella terza *quæstio* della *disputatio* in esame, Mastri risponde dicendo che ciò che contrae l'ente è ente realmente, non formalmente, ossia quidditativamente.⁸⁵ Tuttavia aggiunge che anche nel caso in cui l'ente fosse incluso essenzialmente anche nei suoi contraenti, esso resterebbe separabile da essi:

concesso, quod essentialiter in omnibus suis inferioribus, ac etiam contrahentibus imbibatur, adhuc negatur consequentia cum probatione, nam solum ex hoc sequeretur ad summum non posse inferiora, et contrahentia præscindi ab ente, non tamen e contra, alioquin genus præscindi non posset a speciebus, ac differentijs contrahentibus; ratio a priori est, quia licet superius in suis inferioribus intime imbibatur, non tamen quoad formalitatem est omnino idem cum ipsis, sed differunt penes magis, et minus commune, et ideo cum inferiora secundum proprium esse differant, et secundum rationem entis conveniant, potest intellectus rationem convenientiæ concipere, non concipiendo saltim explicite rationem dif-

84. *Id.*, disp. 2, q. 1, n. 23, I, pp. 85b-86a; *Id.*, n. 25, I, p. 87a-b; *Id.*, n. 26, I, p. 88a; *Id.*, q. 3, nn. 59[omesso erroneamente]-62, I, pp. 112a-115a, *passim*.

85. *Id.*, q. 1, n. 23, I, p. 86a; *Id.*, n. 26, I, p. 87a; *Id.*, n. 27, I, p. 88b.

ferentia, et hæc est obiectiva, vel saltim formalis præcisio superioris a suis inferioribus, et contrahentibus; nec sequitur, si est conceptus superioris præcisus ab eis, ergo non est in eis inclusus, non enim hæc separatio est physica, sed intentionalis, quæ fit præcise ex eo, quod per cognitionem attingitur ratio, in qua inferiora conveniunt, non attingendo illam in qua differunt (...).⁸⁶

Nella *quæstio* terza egli scrive addirittura che la domanda “gli enti da cui l’ente è astratto includono o non includono l’ente?” è una *stulta interrogatio*:

quia vel quæris an remaneat conceptus præcisus in inferioribus, a quibus abstrahitur, a parte rei, vel per intellectum; et quocumque modo fiat, est parum consentanea, et parum urget conclusionem nostram; si in primo sensu interrogas, est stulta interrogatio, quia illa præcisio fit per intellectum, et non a parte rei, et ideo adhuc remanet conceptus præcisus in inferioribus a parte rei; si fiat in alio sensu, nil minus insipiens est, quia tunc intellectus præscindens nil cogitat de inferioribus; a quibus præscindit, sed tantum de ratione præcisa (...).⁸⁷

Il senso della posizione di Mastri sembra chiaro: la mente ha il potere di considerare il contraibile separatamente dai contraenti a prescindere dal fatto che questi ultimi includano o non includano il primo; in altri termini, il potere astrattivo della mente è condizione sufficiente a far sì che essa colga il contraibile come un contenuto concettuale perfettamente unitario e distinto dagli inferiori.

Ciononostante, le pagine del nostro autore offrono anche una tesi differente. Nella stessa *quæstio* terza egli affronta la seguente obiezione di Aversa:

Omnis conceptus præcisus debet contrahi ad inferiora, quæ sub se continet, per quasdam differentias, quæ non includant eundem conceptum communem; sed ens non potest contrahi ad inferiora entia per huiusmodi differentias; ergo ens non habet conceptum perfecte præcisus (...).⁸⁸

86. *Id.*, n. 26, I, pp. 87b-88a. Cf. anche *Id.*, n. 27, I, p. 88b e *Id.*, q. 3, n. 50, I, p. 106b.

87. *Id.*, n. 61, I, p. 114a-b. Cf. anche *Id.*, n. 59[omesso erroneamente], I, pp. 112b-113a.

88. *Id.*, n. 60, I, p. 113b.

Ed ecco la risposta di Mastri:

Respondeo iuxta allatam doctrinam adhuc dupliciter, primo negando maiorem, quia parum refert ad perfectam præcisionem conceptus contrahibilis, quod includatur in differentijs contrahentibus, vel non; sufficit enim, quod differentiæ contrahentes non includantur in ipso actualiter (...); verum quia maiorem illam putamus esse veram de quacunque ratione contrahibili, et contrahente etiam in prædicatis transcendentis, ideo iuxta doctrinam scoticam inferius tradendam de modis entis negamus minorem (...).⁸⁹

Inoltre, all'inizio della settima *quæstio* scrive:

ad rationem compositionis necessario exigitur, ut pars sit extra aliam compartem; et ideo qui asserunt rationem entis in suis quoque contrahentibus essentialiter imbibere; consequenter eius contractionem ponunt per modum simplicis explicationis, et maioris expressionis, non autem compositionis, vel additionis.⁹⁰

Se non capisco male, nel primo gruppo di testi Mastri sostiene, accogliendo le istanze nominalistiche veicolate dagli autori gesuiti, che anche nel caso in cui l'ente fosse incluso nei suoi contraenti, esso sarebbe ugualmente perfettamente distinto da questi ultimi in forza del potere astrattivo della mente. Al contrario, nel testo ora veduto della settima *quæstio* egli sostiene, accogliendo le istanze realistiche del tomismo, che se l'ente fosse incluso nei suoi contraenti, non sarebbe perfettamente distinto da essi. Per di più, nella risposta ad Aversa nella *quæstio* terza il nostro autore sconfessa la tesi per cui il potere astrattivo della mente è condizione sufficiente per dar luogo a un concetto contraibile per composizione, e dunque perfettamente distinto dagli inferiori. Da qui la domanda che pongo come aperta: il potere astrattivo della mente di produrre un contenuto concettuale distinto dagli inferiori per distinzione non mutua è o non è, secondo Mastri, condizione sufficiente per produrre una *ratio* dell'ente perfettamente distinta dalle *rationes* degli inferiori e dei contraenti? Viceversa, l'inclusione della *ratio* dell'ente nei contraenti è o non è condizione sufficiente per affermare che la sua contrazione consiste in una esplicitazione?

89. *Id.*, n. 61, I, pp. 113b-114a.

90. *Id.*, q. 7, a. 1, n. 179, I, p. 201a.

4.3.2 La predicazione identica

Quale che sia la risposta che si deve dare alle due domande che ho formulato nelle righe precedenti, certo è che nella settima *quæstio* della *disputatio de natura entis* Mastri profonde il massimo impegno per mostrare che differenze ultime, modi intrinseci di infinità e finitudine e caratteristiche (*passiones*) dell'ente sono enti realmente ma non formalmente. A tal fine, il nostro autore procede in due fasi: dapprima mostra la plausibilità della sua teoria sul piano logico; dopodiché indica il fondamento extramentale delle proposizioni che, a suo avviso, predicano l'ente realmente ma non formalmente delle differenze ultime, dei suoi modi e delle sue caratteristiche.

La dottrina logica utilizzata da Mastri è quella relativa alla predicazione identica. La decima *disputatio* dello *In Org.* presenta il seguente schema esplicativo. La predicazione si distingue in formale e identica:

formalis (...) est illa, in qua prædicatum dicitur convenire subiecto per quandam adiacentiam, et inhæsiõnem, et est duplex, vel essentialis, vel accidentalis; prima est, in qua prædicatum adiacet subiecto quidditative, et essentialiter, ut "homo est animal", secunda, in qua prædicatum adiacet subiecto accidentaliter, ut "homo est albus" <;⁹¹

identica est (...) in qua prædicatum enunciatur esse idem realiter cum subiecto, non per modum formæ adiacentis, et hæc est duplex, alia est omnimode identica, (...) et est illa, in qua idem prædicatur de seipso, ut "homo est homo" (...); alia non est omnimode identica, ut quando duo, quamvis proprijs rationibus formalibus sint diversa, identificantur tamen realiter, qua ratione possunt ad invicem prædicari <.>⁹²

91. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 10, q. 3 *De regulis bonæ prædicationis ad veras enunciationes efficiendas*, [prologus], n. 62, p. 797a-b. Virgolette mie. Il passo prosegue trattando della predicazione denominativa: «et hæc <secunda> peculiari modo dicitur denominativa, nam si velimus rationem denominativi ampliare etiam ad quidditativa prædicata, sic prædicatio denominativa convertitur cum formali in communi» (*Ib.*).

92. *Id.*, n. 63, p. 797b. Virgolette mie. In realtà, Mastri e Belluto parlano della distinzione tra predicazione formale e predicazione identica anche in *Id.*, disp. 5, q. 2, a. 4, n. 107, p. 467a. In tale sede, però, "homo est animal rationa-

Detto questo, ci si può interrogare su cosa permetta alla mente di unire come identiche nella realtà *rationes* che concepisce come diverse. La domanda che pongo ha due sensi. In primo luogo, ci si può chiedere quale potere la mente esprima allorché giudica dell'identità reale di contenuti conoscitivi diversi. A tale proposito, Mastri scrive nello *In Met.*:

prædicatio identica est illa, in qua præcise significatur prædicatum eandem rem, ac physicam entitatem importare cum subiecto, præscindendo a denominatione, et a formalitatibus metaphysicis, et obiectivis conceptibus; declarat enim prædicatio identica, totum id, quod est subjective a parte rei, non quod obiective est in intellectu (...); (...) in omni rigore veræ sunt propositiones illæ in sensu identico, et reali, quia propositio identica attingit rem, et non formalitatem<.>⁹³

In secondo luogo, ci si può chiedere quale sia il collante, sul piano del contenuto conoscitivo (e dunque sul piano extramentale, nella misura in cui vi sono aspetti dei contenuti conoscitivi che non dipendono dalla mente), che permette alla mente di congiungere *rationes* diverse. Nello *In Org.*, Mastri e Belluto fanno cenno solamente a due possibilità. La prima si dà allorché le due *rationes* di cui si afferma l'identità reale sono realmente identiche solo in una terza. Esempio di tale tipo di identificazione è

le” è presentato come esempio di predicazione formale (o diretta, o *artificiosa*), mentre la predicazione identica è confinata ai casi in cui vengono connessi estremi distinti per distinzione di ragion ragionante: «Identica vero prædicatio est, in qua utrumque extremum eodem modo concipitur, nec distinguuntur, nisi ratione ratiocinante, ut cum dicimus *homo est homo, Petrus est Petrus*». Si può osservare ancora che il paragrafo 63 della decima *disputatio* dello *In Org.* si conclude con la distinzione tra i quattro possibili casi di predicazione offerti dalla natura astratta o concreta dei termini: concreto di concreto, concreto di astratto, astratto di concreto, astratto di astratto. Lo *In Met.* applica il primo e l'ultimo caso di tale schema per introdurre una distinzione entro la predicazione identica di secondo tipo: «prædicatio identica in abstracto communiter fieri solet sic quod abstractum prædicatur de abstracto, et quando ita fit, tunc identificatio prædicati cum subiecto procedit ex infinitate actuali, vel saltim permissiva alterius extremorum; quando autem identificatio mendicatur a tertio, in quo extrema uniuntur per identitatem, tunc nequit fieri prædicatio vera in abstracto, sed tantum in concreto, quia si abstrahantur a tertio tollitur ratio identificationis» (MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 7, a. 2, n. 207, I, pp. 218b-219a). Cf. *infra*.

93. *Id.*, a. 1, n. 193, I, p. 210a.

quello dell'identità reale del genere e della differenza nella specie. La seconda si dà allorché almeno una delle due *rationes* è infinita. Prova ne è, argomentano i nostri autori, che non possono darsi più infiniti.⁹⁴

Nello *In Met.*, lo schema è più complesso. In un primo passo, il Meldolese ricorda il caso dell'identità in forza dell'infinità, ma enuncia quello relativo all'identità di *rationes* finite in una forma più generica: infatti, qui parla di *rationes* concepite in modo inadeguato. Ecco il testo che ho taciuto nel passo poc'anzi ricordato:

declarat enim prædicatio identica totum id, quod est subiective a parte rei, non quod obiective est in intellectu, cum præsertim res inadæquate concipit, ut formalitates distinguat metaphysicas: cum igitur ita sit a parte rei, quod potentiæ animæ eandem rem cum animæ essentia constituunt, et integrant eandem entitatem; idcirco in omni rigore <etc.> <.>⁹⁵

Già sappiamo che per Mastri una cosa può essere concepita in modo inadeguato, unitamente ad altre, in due modi: o in un concetto adeguato di qualcosa di comune a quella cosa e ad altre; o in un concetto inadeguato che esprime solamente la similitudine embrionale tra più cose.⁹⁶ Ciò gli permette di introdurre, accanto al caso delle *formalitates*, quello dell'ente trascendentale rispetto a differenze ultime, modi intrinseci e caratteristiche (*passiones*):

Ita igitur in proposito cum passionibus entis identificentur cum ente, sicut et eius modi, et ultimæ rerum differentię cum eisdem rebus,

94. «(...) identificatio ex duplici capite provenire potest, vel quia sunt eadem realiter alicui tertio, qua ratione inter se postea identificantur, ut sunt genus, et differentia in specie, nam animal, et rationale sunt idem realiter ratione tertij, scilicet hominis, cui identificantur; et si ab illa unione in tertio præscinderetur, dicendo animalitas, et rationalitas, unum non esset idem realiter alteri. Et possunt aliqua inter se realiter identificari, etiam ut a tertio præscindunt, quia ambo, vel unum eorum est infinitum; infinitas nam est ratio identificationis realis, (...) quia cum implicat dari plura infinita realiter distincta, (...) quicquid convenit alicui infinito, transit in eius perfectam identitatem realem, et per consequens quantumcumque duo abstrahantur a tertio, si saltem unum illorum sit infinitum, habebit in se, unde possit perfecte realiter identificare sibi, quicquid est sibi compossibile» (MASTRUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 10, q. 3, [prologus], n. 63, pp. 797b-798a).

95. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 7, a. 1, n. 193, I, p. 210a.

96. Si veda la nota 10.

quarum sunt differentiae, sequitur hæc omnia esse realiter entia, ac in sensu identico in omni rigore propositiones istas fore concedendas, “passio entis est ens”, “modi entis sunt entia”, “ultimæ rerum differentiae sunt entia”, non tamen in sensu formali; Neque ex hoc sequitur esse non entia, vel nihil, sicut non sequitur in divinis, “Pater non est formaliter sapientia ergo absolute est non sapientia”, quia est realiter, ac identice sapientia. Hinc eleganter dixit Doctor cit. q. 21. de Anima. loquens de modis contrahentibus ens, ac ultimis differentijs, quod sunt entia, *realiter, non tamen formaliter; nec tamen ex hoc sequitur, quod secundum se sint non entia, sicut non sequitur “homo secundum se non est albus, ergo secundum se est non albus”, quia nec ex ratione humanitatis habet quod sit albus, nec non albus, entis ergo differentiae non per rationem differentiae sunt entia, nec tamen sequitur, quod per rationem differentiae sint non entia (...).*⁹⁷

Quanto poi a cosa fondi, sul piano del contenuto conoscitivo, l'affermazione dell'unione reale dell'ente con, a seconda dei casi, differenze ultime, suoi modi intrinseci e sue caratteristiche (*passiones*), ho già ricordato che secondo il nostro autore l'ente conferisce realtà al modo grazie al fatto che il modo lo contrae, mentre il modo conferisce determinazione all'ente grazie al fatto che questo gli conferisce realtà.⁹⁸

In un secondo passo dello *In Met.*, che ho in parte poc'anzi già segnalato, Mastri introduce invece una divisione all'interno del primo caso: quello relativo alla predicazione identica per infinità di almeno uno dei termini. Egli distingue tra infinità attuale e infinità permissiva e pone in quest'ultima il fondamento della predicazione identica senza composizione reale nel caso dei trascendentali:

prædicatio identica in abstracto communiter fieri solet sic quod abstractum prædicatur de abstracto, et quando ita fit, tunc identificatio prædicati cum subiecto procedit ex infinitate actuali, vel saltim permissiva alterius extremorum; quando autem identificatio mendicatur a tertio, in quo extrema uniuntur per identitatem, tunc nequit fieri prædicatio vera in abstracto, sed tantum in concreto, quia si abstrahantur a tertio tollitur ratio identificationis; in proposito genus dicitur identice de differentia prædicari secundo modo, non autem primo modo, quia hæc non est vera, “animalitas est rationali-

97. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 7, a. 1, n. 193, I, p. 210a-b. Corsivo di Mastri, virgolette mie.

98. Si veda la nota 64.

tas”, nam in tali statu extrema non concernunt tertium, quod erat eis ratio identificationis; ens autem dicitur de suis inferioribus, ac differentijs non ultimis etiam in abstracto, unde ista conceditur, “animalitas est entitas”, “rationalitas est entitas” (...).⁹⁹

Mi sembra che la teoria di Mastri circa la predicazione identica ponga più di un problema di interpretazione. Non vedo, ad esempio, come egli armonizzi la tesi per cui, nel caso dei trascendentali, la predicazione identica si fonda sul fatto che i loro contraenti sono identici e relativi ad essi con la tesi per cui essa si fonda sull’infinità permissiva dei primi. Per restare all’essenziale, mi chiedo se dire che «prædicatio identica est illa, in qua præcise significatur prædicatum eandem rem, ac physicam entitatem importare cum subiecto, præscindendo a denominatione, et a formalitatibus metaphysicis, et obiectivis conceptibus», dire che essa esprime «totum id, quod est subiective a parte rei, non quod obiective est in intellectu», significhi dire che la mente ha il potere di cogliere le strutture della realtà a prescindere dai suoi contenuti conoscitivi. Si potrebbe pensare che, secondo il nostro autore, la mente possa superare d’un balzo le sue conoscenze per esprimere la realtà al di là di esse, o possa confrontare i suoi contenuti conoscitivi (se non addirittura i suoi stati reali) direttamente con la realtà, quasi che fossero oggetti sul medesimo piano.

Per quanto ho avuto modo di osservare in altra sede, e soppesando le parole del Meldolese ora vedute, sono dell’avviso che il senso della sua posizione sia un altro. Egli ritiene che i contenuti della conoscenza dichiarino alla medesima, in diverso modo e misura nei diversi casi, le strutture della realtà. Sono, cioè, gli stessi contenuti della conoscenza che esprimono alla mente gli aspetti per i quali essi sono suoi prodotti e quelli per i quali essi non lo sono. Al contempo, la mente ha il potere di soffermarsi sugli uni e sugli altri e di congiungerli nel giudizio così da esprimere la verità delle cose.¹⁰⁰

99. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 7, a. 2, n. 207, I, pp. 218b-219a. Virgoletto mie. Cf. anche *Id.*, n. 210, I, p. 221a.

100. Cf. ciò che scrivo a proposito della dottrina di Mastri e Belluto sulla verità in FORLIVESI, *La distinzione... cit.*

Nondimeno, come ho già osservato, anche i giudizi sono, per Mastri, dei concetti oggettivi, sebbene complessi;¹⁰¹ che differenza c'è, allora, tra un concetto oggettivo complesso costruito nella forma della predicazione formale e un concetto oggettivo complesso costruito nella forma della predicazione identica? Parimenti, non mi è chiaro neppure se il nostro autore consideri l'inclusione o la non inclusione dell'ente nella quiddità dei modi una questione di punto di vista, di aspetto (del modo di infinità o di finitudine) esplicitato dalla mente, oppure una questione di natura del modo preso come oggetto (ossia: preso così come esso si manifesta alla conoscenza, giacché non si dà come tale nella realtà).¹⁰² In conclusione, mi sembra che il tema necessiti di ulteriori indagini.

4.3.3 *L'ente e le differenze*

Nel corso della *disputatio de natura entis*, Mastri discute in più occasioni il seguente celebre dilemma. Proprio del genere è essere escluso dalle differenze che lo contraggono; dunque, se l'ente fosse escluso da tali differenze, sarebbe un genere. D'altro lato, proprio di ciò che è univoco è l'essere contraibile da differenze che non lo includono; dunque, se l'ente fosse incluso nelle sue differenze, non sarebbe univoco.

Nella *quæstio* quinta, ad esempio, egli affronta il dibattito conseguente a una nota obiezione dei tomisti alla tesi di Scoto: se l'ente fosse univoco, sarebbe un genere; ma l'ente non è un genere; dunque non è univoco.¹⁰³ Di fronte a tale argomento, scrive il Meldolese, alcuni autori, quali Arriaga, Aversa e Punch, concedono e sostengono che l'ente sia un genere; ciononostante, questa soluzione dev'essere respinta. Secondo Aristotele, egli scrive, l'ente è incluso nelle differenze, il che contraddice la natura del genere; inoltre, se l'ente fosse un genere, in Dio vi sarebbe composizione, il che non può essere.¹⁰⁴ Altri autori, tra i quali gli stessi scotisti, negano che tutto ciò che è univoco debba essere un

101. *Ib.*

102. Si veda la nota 64.

103. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 5, a. 2, n. 129, I, p. 167a.

104. *Id.*, n. 130, I, pp. 167a-168a.

genere. Tuttavia, ad essi i tomisti replicano che una realtà è univoca solo se potenziale e contraibile; dunque, se l'ente è univoco, è potenziale e contraibile; ma questo è essere un genere; dunque, se l'ente è univoco, è un genere. Mastri risponde che questa obiezione non fa presa sulla propria dottrina: infatti, egli non ammette che l'ente sia una realtà potenziale e contraibile. Al contrario, prosegue, essa forse vale per chi sostiene che l'ente è sia potenziale, sia incluso nelle differenze.¹⁰⁵ Dopodiché aggiunge:

At instat Ioannes de s. Thoma magis contra nos Scotistas eam rationem concludere, quam contra alios, quia in nostra opinione ens non includitur in differentijs, unde nihil ei deficit, quin sit genus; Sed neque hæc instantia cogit, quia, ut est videre loc. cit. <, id est I. d. 3. q. 3. sub N,> Doctor non excludit ens a quibuscunque differentijs, sed tantum ab ultimis differentijs, et concedit de aliqua non ultima quidditative prædicari, genus autem cum sit realitas potentialis ad quemlibet differentiam, de nulla prorsus quidditative prædicari potest, et ideo hoc sufficit, ne ens sit genus (...).¹⁰⁶

Con ciò, Mastri propugna la seguente tesi. Ammette sia che ciò che è escluso da tutti i suoi contraenti è un genere, sia che ciò che è incluso in tutti i suoi contraenti non è univoco. Di conseguenza sostiene da un lato che l'ente non è escluso da tutte le differenze, e quindi non è un genere; dall'altro che l'ente è escluso almeno da alcune differenze, e quindi è in qualche misura univoco. Ne viene che egli deve distinguere due tipi di differenze: quelle nelle quali è incluso l'ente e quelle nelle quali esso non è incluso.

Una parte rilevante della settima *quæstio*, forse la più sofferata dell'intera *disputatio*, è dedicata precisamente a questo tema. In quella sede, il nostro autore intende dimostrare in primo luogo che l'ente non è incluso nel formale e quidditativo concetto né dei suoi modi, né delle differenze ultime, né delle sue caratteristiche, e dunque che non si predica di essi *in quid*; in secondo luogo, che si predica di essi realmente e identicamente; infine, e di conseguenza, che l'ente è un predicato univoco, ma

105. *Id.*, p. 168a-b.

106. *Id.*, p. 168b.

non è predicato in modo univoco.¹⁰⁷ Il primo articolo della *quæstio* sviluppa passo dopo passo questo programma; il secondo affronta le obiezioni a queste tesi secondo il medesimo ordine.

Mastri apre la discussione sull'inclusione dell'ente nelle differenze ponendo una distinzione tra differenze ultime e differenze non ultime. Egli distingue tre tipi di realtà fisiche: quelle costituite solamente da forma; quelle costituite da materia e da una sola forma sostanziale; e quelle costituite da materia e da più forme sostanziali subordinate. Ora, le forme sono costituite da più formalità. Sia il genere che la differenza sono tratti da formalità; tuttavia, si possono dare due casi. La differenza può essere tratta da una formalità che appartiene alla medesima forma alla quale appartiene la formalità dalla quale è tratto il genere. In tal caso la differenza suppone solamente per quella formalità ed è una differenza ultima. Oppure, la differenza può essere tratta da una formalità appartenente a una forma diversa da quella alla quale appartiene la formalità da cui è tratto il genere. In tal caso la differenza suppone per tutta quella forma da una formalità della quale essa è tratta, ed è una differenza non ultima.¹⁰⁸

Chiarito questo, il nostro autore applica la distinzione ora veduta alla questione della predicazione dell'ente. Poiché la differenza non ultima suppone per l'intera forma da una delle cui formalità è tratta, essa contiene l'ente quidditativamente, formalmente. Al contrario, poiché la differenza ultima suppone esclusivamente per una certa e ultima formalità, essa è ente non essenzialmente, bensì solo realmente. Proprio di tale differenza, argomenta Mastri, è solamente il far differire; dunque essa non ha come sua proprietà l'essere ente, altrimenti farebbe convenire; d'altro lato essa è certamente ente, tuttavia lo è in forza del fatto che lo contrae e, così facendo, si identifica con esso.¹⁰⁹

107. «Pro resolutione quæsi dicendum est ens non includi in formali, et quidditativo conceptu modorum eius, ultimarum differentiarum, ac denique passionum suarum, atque ideo ens de illis non prædicari in quid, etiam ut ly *in quid*, dicit prædicatum pertinens ad essentiam rei in primo modo dicendi per se; sed tantum realiter, et identice, unde respectu illorum est quidem univocum prædicatum, sed non univoce dictum» (*Id.*, q. 7, a. 1, n. 178, I, p. 200a).

108. *Id.*, nn. 183-185, I, pp. 203a-204b; *Id.*, a. 2, nn. 212-216, I, pp. 222a-225a.

109. *Id.*, a. 1, n. 185, I, pp. 204b-205a; *Id.*, a. 2, nn. 206-208, I, pp. 217b-220a.

Il Meldolese difende la propria dottrina contro numerose obiezioni. Per il momento, richiamo l'attenzione sulla seguente:

Secundo obijcitur pro differentijs ultimis, quod ipse [sic] quoque includant formaliter rationem entis, nam Aristoteles 3. Metaph. 10 inde probat ens non posse esse genus, quia in omnibus differentijs, et modis, quibus contrahitur, essentialiter includitur, quod repugnat generi ex 6. Topic. cap. 3. nec valet respondere cum Scoto, ait Suarez, ens non esse genus, quia licet non in omnibus, saltem in aliquibus differentijs includitur scilicet in non ultimis; nam quid refert, quod ens includatur in quibusdam ultimis, et remotis differentijs, ut non sit genus respectu substantiæ, et accidentis, in quæ proxime, et univoce dividitur per differentias proprias, et extra sui rationem? Satis ergo erit ad rationem generis habere differentias aliquas respectu aliquarum specierum in ordine ad quas salva saltem constitet ratio generis.¹¹⁰

Ciò che ci interessa è la tesi affermata da Suárez *dialectice*: per Scoto le differenze che contraggono l'ente a sostanza e accidente non includono l'ente; dunque, secondo il maestro medioevale, rispetto a sostanza e accidente l'ente è un genere.¹¹¹ Mastri risponde che non ha senso parlare di "genere rispetto a qualcosa": posto, se intendo correttamente la prospettiva del Meldolese, che un genere sia una *formalitas*, allora esso dev'essere escluso non solo dalle differenze che lo contraggono immediatamente, ma anche dalle differenze che contraggono i suoi inferiori.

110. *Id.*, n. 206, I, pp. 217b-218a.

111. Mastri riporta correttamente il passo di Suárez al quale egli si riferisce, in cui si legge: «nam, quid refert, quod ens includatur in quibusdam ultimis et remotis differentiis, ut non sit genus respectu substantiæ et accidentis, in quæ proxime et univoce dividitur per differentias proprias, et extra sui rationem?» (Franciscus SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 2 *De ratione essentiali seu conceptu entis*, sect. 5 *Utrum ratio entis transcendat omnes rationes et differentias inferiorum entium, ita ut in eis intime et essentialiter includatur*, n. 10; in IDEM, *Opera omnia*, ed. C. Berton, Apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1856-1877, XXV, p. 96b). In *Id.*, XXVII, p. 368, Berton (seguito, per quanto a me noto, da tutti gli studiosi posteriori) propone di emendare "*quibusdam ultimis et remotis differentiis*" con "*quibusdam non ultimis et remotis differentiis*". Ritengo tale correzione ragionevole ma non necessaria, come mostra l'interpretazione del passo data da Mastri: infatti, l'obiezione che qui Suárez muove a Scoto non fa leva su una generica irrilevanza dell'inclusione dell'ente nelle differenze non ultime; fa leva sull'irrilevanza dell'inclusione dell'ente in qualunque differenza che non sia un immediato contraente dell'ente.

(...) cum (...) genus sit entitas potentialis respectu omnium differentiarum, de nulla prorsus prædicari potest in quid, sive sit ultima, sive non ultima, unde ad removendam ab ente rationem generis sufficit, quod in quibusdam differentijs non ultimis quidditative includatur, etiamsi excludatur ab alijs, et ob id neque respectu illarum, a quibus excluditur, poterit dici genus, quia genus ut sic, petit excludi ab omnibus prorsus differentijs, et non a quibusdam tantum, unde sicut ratio generis non potest salvari per inclusionem in una tantum, specie, quia plures respicere debet saltem in aptitudine, ita nec salvari poterit per exclusionem, tantum a quibusdam differentijs, quia ex sui natura postulat ab omnibus excludi.¹¹²

Anche qui il Meldolese utilizza la distinzione tra differenze ultime e non ultime per negare che l'ente sia un genere pur salvandone la natura di *ratio* unitaria.

La lettura offerta da Mastri dell'argomento di Scoto migliora la comprensibilità di quest'ultimo. Ciononostante, non mi è chiaro in quale modo la dottrina della distinzione tra i due tipi di differenza, anche nella forma in cui l'ha esposta il Meldolese, permetta di negare che l'ente sia un genere. Se capisco bene, la tesi del nostro autore può essere riassunta in quattro punti. Il genere è sempre una *formalitas* e, come tale, non è mai contenuto nella differenza. La differenza è sempre tratta da una *formalitas*; tuttavia nel caso delle differenze ultime essa *supponit* per quella sola *formalitas*, nel caso delle differenze non ultime *supponit* per l'intera forma da cui essa è tratta. Ora, le differenze non ultime includono l'ente. Dunque l'ente non è un genere.

Invero, mi sembra che questa tesi dimostri più di quanto Mastri spera. L'ente che è incluso nelle differenze non ultime è l'ente finito. Se l'argomento dimostrasse che l'ente in esso incluso non è un genere, dimostrerebbe anche che l'ente finito non è un genere. Ma il nostro autore sostiene che l'ente finito è un genere. Dunque se l'argomento valesse, egli si contraddirebbe. Inoltre,

112. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 5, a. 2, n. 207, I, p. 218b. Nella seconda parte del paragrafo, polemizzando con i Complutensi, il nostro autore aggiunge che mentre i generi si predicano delle differenze per predicazione identica «tantum in concreto, quia si abstrahantur a tertio tollitur ratio identificationis», l'ente invece «dicitur de suis inferioribus, ac differentijs non ultimis etiam in abstracto»; resta dunque che l'ente non è un genere anche considerando il piano della predicazione identica (*Id.*, pp. 218b-219a).

osservo che sia Scoto, sia il suo discepolo secentesco fanno leva su due presupposti: il primo, per cui vi possono essere cose costituite da più forme sostanziali subordinate;¹¹³ il secondo, per cui il genere è escluso da qualunque differenza, sia che essa, presa come nome, significhi una singola formalità, sia che essa significhi un'intera forma.¹¹⁴ Ebbene, non mi è ben chiara la forza della ragione che, sia per Scoto che per i nostri conventuali, impedisce (posta l'ipotesi di una pluralità di forme sostanziali) che l'ente sia una *formalitas* inclusa in tutte le forme sostanziali costitutive della cosa, compresa quella per la quale la differenza non ultima *supponit*. Dunque, non mi sembra che l'inclusione dell'ente nelle differenze non ultime permetta di escludere che l'ente sia una *formalitas*.

Due aspetti dei testi del Meldolese mi confermano in questa perplessità. In primo luogo, osservo che egli non fa uso dell'argomento in questione là ove gli sarebbe stato utile, ossia nella *quæstio* quarta della *disputatio* in esame. Ignoro la ragione di questo silenzio. In secondo luogo, rilevo che il nostro autore pone uno stretto parallelismo tra contrazione per modi e contrazione per differenze. Egli scrive che la contrazione dell'ente per i modi e la contrazione dei generi per differenze avvengono nello stesso modo;¹¹⁵ inoltre, sostiene che mentre i modi intrinseci non

113. Mastri stesso riconosce che tutto l'argomento si fonda su questo presupposto. Cf. *Id.*, n. 216, I, p. 225a.

114. Cf. SCOTUS, *Ord.*, I, dist. 3, pars 1, q. 3, Ad quæstionem, [Argumenta contra univocationem entis eorumque solutio], n. 160, III, p. 99: «semper illud a quo sumitur conceptus generis, secundum se est potenziale ad illam realitatem a qua accipitur conceptus differentia, sive ad illam formam si differentia sumatur a forma».

115. «(...) ut notavimus disp. 5. Log. q. 3. art. 3. quantum attinet ad exclusionem contracti a contrahentibus, eadem fere militat ratio de differentijs respectu generum, et modorum respectu entis, unde rationes omnes ibi adductæ ad probandam exclusionem generis a differentijs contrahentibus, hic pariter ex integro applicari possunt ad ostendendum exclusionem rationis entis a modi ipsum contrahentibus; ac eadem prorsus difficultates quæ fiunt contra exclusionem entis a modis, fieri pariter possunt contra exclusionem generis a differentijs; sicut enim hic quæritur, an præciso conceptu entis, modi ipsum contrahentes sint entis vel non entia, ita de differentijs in genere relationis quæri poterit, an præciso conceptu relationis sint formaliter relativæ, vel absolutæ; et in genere quantitatis an sint extensæ, vel non extensæ; et sicut ibi respondetur de illis differentijs, ita quoque in proposito responderi poterit de modis entis» (MA-

includono quidditativamente l'ente, i modi estrinseci lo includono.¹¹⁶ Ebbene, in nessun luogo a me noto della sua opera Mastri fa leva su questa differenza per sostenere che l'ente non è un genere. In conclusione, avanzo l'ipotesi che egli accolga questo argomento più perché lo trova esposto nella *Ordinatio* di Scoto che perché lo ritenga pienamente efficace.¹¹⁷

Le pagine della settima *quæstio* ora esaminate sollevano una seconda questione concernente la natura delle differenze. Il Meldolese difende la propria dottrina circa il diverso rapporto dell'ente con i due tipi di differenze contro numerose obiezioni. I Complutensi negano che le differenze convengano nell'ente come in una *ratio* unitaria, tuttavia sostengono che esse vi convengono proporzionalmente. De Vio, Barbo, Suárez, Aversa e Hurtado de Mendoza si appellano al fatto che dalle differenze è comunque possibile estrarre un concetto comune di qualche tipo, così che di esse è comunque possibile predicare l'ente *in quid*.¹¹⁸ Particolarmente temibile, come ammette lo stesso Mastri, l'obiezione di Hurtado de Mendoza:

Respondet Hurtadus disp. 2. Met. sec. 4. se huius argumenti¹¹⁹ lumbos enervasse, quando in Logica probavit ab ultima differen-

STRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 7, a. 1, n. 180, I, p. 201a). Cf. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 5, q. 3, a. 3, n. 143, pp. 484b-485b. Si noti, tuttavia, che in *Id.*, n. 146, p. 486b i nostri autori si premurano di anticipare la necessità di intendere l'ente trascendentale, i suoi modi contraenti, le sue caratteristiche e le differenze ultime come qualcosa di diverso da *formalitates* in rapporto. Essi scrivono che genere e differenza sono uno parte per l'altra; ma proprio delle parti è essere esterne l'una all'altra; dunque genere e differenza devono essere esterni l'uno all'altra. Al contrario, l'ente, i suoi modi, le sue caratteristiche e le differenze ultime non sono uno parte per gli altri; dunque «non esse tantam necessitatem, ut ens excludatur ab illis, sicut genus a suis differentijs». Viceversa, «non est tanta necessitas inclusionis generis in differentijs non ultimis ipsum contrahentibus, quanta est necessitas inclusionis entis» (MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 7, a. 1, n. 190, I, p. 208a).

116. *Id.*, a. 2, n. 199, I, pp. 213b-214a.

117. Cf. SCOTUS, *Ord.*, I, dist. 3, pars 1, q. 3, Ad quæstionem, [Argumenta contra univocationem entis eorumque solutio], nn. 158-161, III, pp. 95-100.

118. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 7, a. 1, nn. 186-190, I, pp. 205a-208b; *Id.*, a. 2, nn. 206 e 208, I, pp. 218a e 219b-220a.

119. L'argomento in questione, che Mastri trae da Scoto, è il primo tra quelli che egli presenta come validi per negare che l'ente sia incluso quidditativamente nelle differenze ultime: se includessero l'ente, argomenta il *Subtilis*, sa-

tia individuali confuse cognita posse abstrahi rationem communem ultimæ, ac individualis differentiæ, non vero abstrahi conceptum communem ab ultima clare, et in singulari cognita, ut ultima; unde concludit differentias ultimas convenire quidditative in ente, si confuse concipiatur, et se totis differre, si cognoscantur clare, ac distincte<.>¹²⁰

La questione dell'astraiibilità di un concetto comune dalle differenze ultime pone al nostro autore una difficoltà già a livello esegetico. Vi sono scotisti che sostengono che tale astraiibilità è ammessa da Scoto,¹²¹ altri che lo negano,¹²² e questi ultimi, come scrive lo stesso Meldolesi, sono la maggioranza.¹²³ Nondimeno, la difficoltà più grave si pone a livello teoretico. Nello *In Org.*, come ricorda immediatamente il nostro autore, egli ha sostenuto non solo che è possibile astrarre da tutti gli individui un concetto comune predicabile di essi *in quid*, ma anche che l'argomento di Scoto contestato da Hurtado de Mendoza prova solamente che dalle differenze ultime non è possibile astrarre un concetto adeguato, ossia tale da designare una *realitas*; non prova, invece, che non sia possibile astrarre un concetto inadeguato.¹²⁴ Mastri ri-

rebbero differenti; se fossero differenti, dovrebbero differire per qualche differenza; se queste ultime differenze, a loro volta, includessero l'ente, sarebbero a loro volta differenti; e così all'infinito. Cf. *Id.*, a. 1, n. 185, I, pp. 204b-205a.

120. *Id.*, n. 188, I, p. 206b.

121. *Id.*, [prologus], n. 177, I, pp. 199b-200a.

122. Cf. *Id.*, q. 4, a. 2, n. 97, I, p. 138a-b.

123. *Id.*, q. 2, n. 46, I, p. 103a. Il testo al quale Mastri si riferisce è, secondo la Commissione scotistica, un'interpolazione dalla prima *distinctio* del terzo libro della *Ordinatio*: JOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, dist. 26, q. unica, nn. 93-94, [Sequitur textus interpolatus], VI, p. 52.

124. «Fateor hanc solutionem magnam apparentiam præsertim in sententia nostra, qui disp. 5. Log. q. 2. art. 4. admisimus rationem individui, ut sic, univoce communem omnibus individuis, et de singulis prædicabilem in quid; immo hanc ipsam solutionem ibidem adhibuimus, ut præfatis Scoti rationibus responderemus, quatenus contra nostrum illud assertum adduci poterant, dicebamusque solum probare, quod ab ultimis differentiis nequeat abstrahi conceptus communis adæquatus, et realitatem importans, sic enim ponendo sequitur processus in infinitum; at ponendo quod talis conceptus abstractus, in quo conveniunt, sit inadæquatus, evitatur talis processus in conceptibus, quia individua considerata sub illa ratione communi non distinguuntur rursus per alias differentias individuales, sed per easdem adæquate, et clare consideratas» (MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 7, a. 1, n. 189, I, p. 206b). Cf. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 5, q. 2, a. 4 *Quo sensu, et an recte hic definiatur individuum a*

sponde alla difficoltà con una strategia bifronte: da un lato ammette che dalle differenze ultime si possa astrarre il concetto comune inadeguato di individuazione, così che esse differiscono da quest'ultimo solo per chiarificazione dello stesso; dall'altro, nega che tale concetto sia il concetto di ente.

(...) quamvis enim concedamus ab ultimis differentijs posse abstrahi conceptum communem individuationis in eis essentialiter inclusum, non tamen idem iudicium ferendum est de conceptu entis; quia ad conceptum hæcceitatis comparantur, ut inferiora ad suum superius, sed ad conceptum entis comparantur, ut contrahentia ad contrahibile; unde etiam gratis abstractionem conceptus entis ab ultimis differentijs non ex eo capite implicare, quia ab ultimis differentijs non sit ullus conceptus communis abstrahibilis, ut passim dicere solent alij Scotistæ; sed ex eo præcise, quia ultimæ differentia respiciunt ens quodammodo a latere, et veluti contrahentia suum contrahibile, quod nunquam quidditative includitur in illis.¹²⁵

Ancora una volta il Meldolese mostra tutta la sua vasta cultura filosofica e mette in campo la sua evidente intelligenza. Ciononostante, mi chiedo se questa soluzione sia compatibile con una tesi centrale del suo pensiero. Nel caso della *ratio* di individuo, o di *hæcceitas*, la contrazione dal superiore all'inferiore ha luogo per chiarificazione: «individua considerata sub illa ratione communi non distinguuntur rursus per alias differentias individuales, sed per easdem adæquate, et clare consideratas».¹²⁶ Ebbene, al fine di dimostrare che l'ente si contrae ai suoi inferiori non per maggiore espressione (ovvero per esplicitazione), bensì per composizione con qualcosa di aggiunto, nella precedente *quæstio* egli sostiene che tutti i superiori si contraggono agli infe-

Porphirio, nn. 97-104, pp. 461b-465b, ove, osservo, i nostri autori tacciono su quali *rationes* contraggano quella di individuo e si limitano a scrivere che «individua sub illa ratione communi <, id est individui,> non distinguuntur rursus per alias differentias individuales, sed per easdem adæquate, et clare consideratas» (*Id.*, n. 100, p. 463a).

125. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 7, a. 1, n. 189, I, p. 207b. Cf. anche MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 5, q. 3, a. 3, pp. 483b-490a.

126. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 7, a. 1, n. 189, I, p. 206b. Cf. anche MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 5, q. 3, a. 3, n. 150, p. 488b, ove i nostri autori argomentano che oltre alla *hæcceitas* non vi sono altre differenze; pertanto la *hæcceitas* detta in generale non può essere perfettamente distinta dalla *hæcceitas* detta di questa o quella cosa.

riori per *additio*: «necessaria est determinatio per modum compositionis, et additionis, quia nec aliter, nec alio modo superius potest ad sua inferiora descendere».¹²⁷ Ciò posto, delle due l'una: o anche la contrazione del concetto di ente può essere intesa come un'esplicitazione, o anche la contrazione del concetto di individuo deve avvenire per composizione.

Mi sembra che Mastri sia in qualche misura consapevole del problema. Nel medesimo paragrafo in cui ammette l'astraiibilità del concetto di individuo, o di individuazione, dalle differenze ultime, scrive che «contrahibile semper est extra conceptum contrahentis, quando contractio fit per modum compositionis, et additionis, ut re vera sit in conceptibus univocis».¹²⁸ Una prima ipotesi di soluzione potrebbe dunque essere la seguente. I concetti univoci si contraggono per composizione, mentre i concetti equivoci si contraggono per esplicitazione; il concetto di individuo sarebbe dunque un concetto equivoco. Una seconda ipotesi di soluzione può far leva sul fatto che, come si è visto, Mastri intende la distinzione per minore o maggiore esplicitazione come una distinzione di ragion ragionante, e dunque utilizzabile nel campo delle seconde intenzioni.¹²⁹ Il concetto di individuo sarebbe dunque un concetto di seconda intenzione.

Senonché, entrambe le ipotesi proposte presentano delle difficoltà. Certamente Mastri ritiene che si diano nomi equivoci. Ritiene anche che si dia analogia di proporzionalità propria e che essa sia una forma di equivocità.¹³⁰ Ciononostante, non mi sembra che egli sostenga che il concetto di individuo sia un termine equivoco. Inoltre, egli ritiene che solo i nomi e i concetti non ultimati (cioè i concetti della voce significativa) possano essere in qualche modo equivoci; al contrario, il concetto ultimato (cioè il concetto della "cosa" significata dalla voce) non può, a suo giudizio, essere equivoco.¹³¹ Di nuovo, non mi sembra che egli so-

127. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 6, a. 2, n. 172, I, p. 197b.

128. *Id.*, q. 7, a. 1, n. 189, I, p. 207a.

129. Si veda la nota 39.

130. Cf. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 2, q. 5, a. 1, nn. 56-60, pp. 266a-268a.

131. Cf. *Id.*, q. 4, a. 1 *Examinatur peculiariter natura æquivocorum*, nn. 35-38, pp. 254b-256b.

stenga che il concetto di individuo sia un concetto non ultimato. Parimenti, per quanto concerne la seconda ipotesi, osservo che il nostro autore considera, in questo contesto, il concetto in questione come un concetto di prima intenzione.¹³²

4.3.4 *L'intrinsecità dell'ineguaglianza estrinseca*

Sia nella quinta *quæstio* della *disputatio de vocibus, et communibus earum affectionibus* dello *In Org.*, dedicata all'analogia dei nomi, sia nella quinta *quæstio* della *disputatio de natura entis* dello *In Met.*, dedicata all'analogia dell'ente, Mastri si trova di fronte un secondo dilemma, in qualche misura connesso con il precedente.

La *ratio* dell'ente può essere considerata in stato di contrazione, ossia unitamente ai suoi contraenti, o in stato di astrazione, ossia separatamente da essi. Se considerata nei suoi inferiori, unitamente ai suoi contraenti, non è né unitaria, né componibile con i suoi contraenti, né univoca. Per questa ragione il Meldolese dichiara costantemente di volersi occupare della natura dell'ente preso in quanto distinto dagli inferiori. Ad Hurtado de Mendoza, per il quale l'ente è analogo nel senso che gli enti convengono in virtù della *ratio* dell'ente considerata come distinta da essi ma differiscono in virtù delle differenze incluse in essa, Mastri obietta:

cum ens consideratur in differentijs involutum, non amplius consideratur in statu abstractionis, sed contractionis; et non sub nomine entis, sed differentia, quando autem hic quærimus, an conceptus entis sit analogus, et qua analogia, non est quæstio de ente in statu contractionis, sed abstractionis, et præcisionis; sicut enim univocatio conceptibus, et realitatibus convenit in statu abstractionis præscindendo omnino a statu contractionis, ita etiam analogia.¹³³

132. Secondo Mastri e Belluto la *ratio* di "individuo" può essere presa sia come concetto di prima intenzione, sia come concetto di seconda. Cf. *Id.*, q. 2, a. 4, nn. 96-97 e 105-110, pp. 461a-b e 465b-468b.

133. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 5, a. 1, n. 115, I, p. 153b. Poco sotto aggiunge: «diversitas in statu contractionis univocationem non tollit, ad quam requiritur in statu præcisionis tantum rationem significatam esse omnino eandem, ut constat ex ipsa univocorum definitione». Cf. anche *Id.*, n. 119, I, p. 157b, ancora contro Hurtado de Mendoza, e *Id.*, q. 2, n. 30, I, p. 91b, contro Pasqualigo: all'argomento con cui il teatino, sulla base della radicale diversità di Dio e creatura, nega che sia possibile produrre un concetto ad essi comune,

Viceversa, se considerato separatamente dai suoi contraenti, l'ente è una *ratio* perfettamente unitaria, tale da manifestare esattamente la medesima proprietà di tutto ciò di cui si predica, ossia l'esistere o il poter esistere nella realtà; sembrerebbe, dunque, perfettamente univoca. E qui sta la difficoltà: ammessa una tale *ratio*, cosa la distingue da un genere?

Mastri è consapevole del problema. A proposito della questione della natura, analoga o univoca, dell'ente, egli affronta due ipotesi contrapposte. Per la prima gli analoghi escludono l'equivocità ed esprimono un concetto unitario distinto da quelli degli inferiori;¹³⁴ per la seconda l'analogo esclude l'univocità ed esprime un concetto non distinto da quelli degli inferiori.¹³⁵ A questa antitesi Suárez dà una soluzione che il nostro autore riporta cogliendone, con il consueto acume, il nucleo essenziale: gli analoghi, e l'ente in particolare, hanno una *ratio* unitaria e distinta da quelle degli inferiori; ciononostante, essi sono partecipabili agli inferiori in modo ineguale in forza di una disequaglianza intrinseca a tale *ratio*.¹³⁶ Contro questa teoria, che (come si è già osservato da un altro punto di vista) egli non si stanca di giudicare incoerente, il Meldolese fa valere l'obiezione di Hurtado de Mendoza: posto che il concetto di qualcosa sia unitario e distinto da

Mastri replica che in quell'argomento «semper loquitur de ratione entis, ut contracta ad Deum, et creaturam per proprias rationes, non autem ut ab illis omnino præcisa, et abstracta, ut procedit argumentum».

134. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 2, q. 5, a. 2 *Num analogum dicere possit conceptum unum ab analogatis præcisum*, n. 72, pp. 273b-274a.

135. *Id.*, n. 75, p. 275a.

136. «Si dicatur cum Suarez, posse analogum præseferre conceptum communem, et unum, sed inæqualiter inferioribus communicabilem per differentias dependentiæ, et independentiæ, ita quod intelligatur prius descendere ad unum analogatum, et posterius ad aliud in virtute prioris, ac proinde non esse univocum, de cuius ratione est esse æqualiter communicabilem inferioribus sine essentiali dependentia unius ab alio; et sic adhuc in eo consistere rationem analogiæ, quia in illo uno, et eodem conceptu conveniunt inferiora, et differunt, conveniunt ratione unitatis eius, differunt ratione illius inæqualitatis...» (*Id.*, p. 275a-b). MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 5, a. 1, n. 116, I, pp. 153b-154a. Mastri denomina il tipo di analogia che Suárez attribuisce all'ente "*analogia inæqualitatis*", tuttavia essa mi sembra diversa da ciò che De Vio indicava con tale espressione. In effetti, in MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 2, q. 5, a. 1, n. 47, p. 261[numerara erroneamente 161]b egli e il suo confratello si esprimono con un prudente "*ita videtur sentire Suarez*".

gli inferiori, l'ineguaglianza in esso rinvenibile proviene dai contraenti; pertanto essa è estrinseca a quel concetto, così che esso, considerato in se stesso, è univoco.¹³⁷ Com'è noto, e come lo stesso Matri rileva in più occasioni, la tesi di Hurtado de Mendoza è fatta propria e superata da Arriaga, Pasqualigo e Oviedo: infatti, questi ultimi ritengono del tutto irrilevante che i contraenti introducano un'ineguaglianza nella *ratio* dell'ente e, di conseguenza, sostengono che l'ente, preso in stato di astrazione, sia perfettamente ed esclusivamente univoco. Arriaga giunge addirittura ad affermare che l'ente è un genere.¹³⁸

Ecco allora il dilemma del nostro autore. Una volta asserita la perfetta distinguibilità del concetto di ente dagli inferiori, egli appare imprigionato nell'alternativa tra Suárez e Arriaga. Se concede che l'ineguaglianza è intrinseca alla *ratio* dell'ente anche in stato di astrazione, deve concludere che l'ente non è univoco. Se concede che l'ineguaglianza è estrinseca ad esso, deve concludere che non è in alcun modo analogo; esso allora si presenterebbe come un concetto adeguato e univoco, ossia come un genere.

La tesi di Matri di fronte alla questione della natura univoca o analoga della *ratio* dell'ente è già stata oggetto degli ottimi studi più volte segnalati. Mi limito pertanto a ricordare che egli ritiene da un lato che l'univocità si fondi sull'unità della *ratio*, dall'altro che l'analogia si fondi non su una mancanza di unità, bensì su una mancanza di uguaglianza nel rapporto con gli inferiori. Da ciò ricava che univocità ed analogia sono composibili e può

137. «Contra istat Hurtadus conceptus communis non est diverso modo, et inæqualiter participabilis, nisi ratione modorum contrahentium, sed hi modi non includuntur in conceptu abstracto, neque igitur includetur illa inæqualitas. Neque dicas, quod licet in conceptu abstracto non includantur hi modi, tamen includitur ordo ad hos modos, quatenus ille conceptus est suapte natura capax, et exigitivus talium differentiarum inæqualium. Nam in conceptu abstracto, vel consideratur hic ordo, et tunc non potest esse abstractus ab his modis, sicut neque ordo potest considerari non consideratis terminis, ad quos est ordo, vel non consideratur, et sic abstrahit ab ipsomet ordine. Accedit, quod admissa hac inæqualitate ex parte ipsius rationis communis prodeunte, et non præcise ex parte differentiarum, iam ille conceptus non erit in se unus, sed potius geminatus, et duplex, quia inæqualitas necessario exigit duo» (*Id.*, a. 2, n. 75, p. 275b).

138. Cf. ad esempio MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 5, [prologus], n. 105, I, p. 145b; *Id.*, n. 112, I, p. 151a; *Id.*, a. 2, n. 130, I, p. 167a. Si veda la ricostruzione dei vari aspetti della questione nelle opere di Di Vona già ricordate.

dunque sostenere che l'ente è al contempo univoco e analogo, e precisamente analogo di attribuzione. Vediamo invece la sua risposta alla questione dell'intrinsecità o estrinsecità dell'ineguaglianza apportatrice dell'analogia. Da un lato egli sostiene che anche ammesso che l'ineguaglianza sia intrinseca, essa non toglie l'univocità:

tum quia non destruit unitatem conceptus obiectivi ipsius entis, in qua fundatur univocatio, tum quia nullam affert diversitatem conceptui entis in statu præcisionis, quæ univocationem excludat, quia per unam, et eandem formalitatem potest inæqualiter respicere sua inferiora, sicut materia per eandem prorsus potentiam inæqualiter appetit formas ex dictis num. 116. et tota diversitas in illo provenit ex modis contrahentibus, non ex ipsa ratione superiori, quæ præcise est una.¹³⁹

Dall'altro scrive, polemizzando con Pasqualigo, che anche ammesso che l'ineguaglianza sia estrinseca, essa non toglie l'analogia:

quia cum Aristoteles docet ratione inæqualitatis analogiam emergere in genere 7. Phys. 31. et 3. Phys. 70. ait naturam infiniti non esse unam, et eandem id est univocam in pluribus quia dicitur secundum prius, et posterius, et 3. Met. 11. insinuat prius, et posterius non stare cum perfecta univocatione, plane loquitur semper de inæqualitate a differentijs proveniente, ergo hæc est sufficiens ad analogiam inducendam. Tum tandem quia etiam et hic ipse auctor [cioè: Pasqualigo] loc. cit. disp. 39. sec. 4. n. 4. fatetur ens esse analogum secundum esse, quod habet in statu contractionis atque ideo hanc analogiam in ipsum redundare ex vi rationum contrahentium, at neque nos in ente maiorem, vel magis intrinsecam astruimus analogiam, quam quæ sibi advenit ex modis contrahentibus nec alio modo, aliave ratione Aristoteles et Scotus illud faciunt analogum, ergo, sed de hoc rursus dicemus infra n. 138.¹⁴⁰

Sennonché, presentata in questi termini la tesi del Meldolese appare essere la seguente: l'ente è univoco perché, preso come

139. *Id.*, a. 1, n. 119, I, p. 157b.

140. *Id.*, n. 120, I, p. 159a. La medesima tesi è espressa in MASTRIUS – BEL-LUTUS, *In Org.*, disp. 2, q. 5, a. 1, n. 55, p. 265b: la differenza contraente «sufficit (inquit Doctor) ad inducendam analogiam, ut docet Aristoteles 7. Phys. 31. ubi ait in genere analogiam latere ex hac sola diversitate ab extrinseco prodeunte, et ratio est, quam adducit 3. Met. 11. quia prius et posterius (quocumque modo sit) non stat cum omnimoda univocatione».

distinto dagli inferiori, i contraenti non inducono alcuna ineguaglianza in esso, mentre è analogo perché i medesimi contraenti inducono in esso ineguaglianza allorché lo contraggono. Più sinteticamente: l'ente è perfettamente univoco in stato di astrazione, mentre è analogo in stato di contrazione. Mastri giunge ad affermarlo apertamente, seppure nella forma di una citazione:

colligere licet (...) contra eundem Suarez totam inæqualitatem in conceptu entis redundare ab extrinseco ex modis contrahentibus, et analogiam vertentem inter Deum, et creaturam in ratione entis non attendi debere ex aliqua inæqualitate reperta in ente in statu præcisionis, et ex natura sua intrinseca, ut dicebat Suarez, quia iam ipse fatetur loco modo citato [cioè: *Disputationes metaphysicæ*, disp. 28, sect. 3, n. 16] impossibile esse, quod creatura sub ratione entis, ut sic, dicat habitudinem dependentiæ ad Deum, sed attendi debere ex statu contractionis.¹⁴¹

Ebbene, mi sembra che in questo passo egli conceda ad Arriaga e Pasqualigo (e per un certo aspetto anche a Hurtado de Mendoza) precisamente ciò che essi chiedono e giunga a sostenere esattamente ciò che essi sostengono; pertanto, cade il suo tentativo di rinvenire sia univocità che analogia nell'ente preso in stato di astrazione. Nondimeno, mi sembra anche che egli sia consapevole del problema. Nel paragrafo 138, al quale rimanda al termine del penultimo testo riportato, polemizzando ancora una volta con Pasqualigo Mastri ribadisce che l'ineguaglianza apportata estrinsecamente dai contraenti (ancora una volta: in stato di contrazione) è sufficiente a comportare analogia,¹⁴² tuttavia introduce un'interessante aggiunta:

sed hæc etiam analogia posset aliquo pacto enti intrinseca dici, quia licet inæqualitas illa principaliter oriatur ex modis contrahentibus,

141. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 5, a. 1, n. 117, I, p. 155a-b.

142. «(...) ens ab inferioribus non ex æquo participari, sed perfectiori modo reperiri in uno, verbi gratia in substantia, quam in alio, scilicet accidente, et ex hoc capite analogum esse, quod adeo clarum est, ut hoc ipsum asserat quoque hic auctor disp. cit. 39. sect. 4. esto dicat hanc inæqualitatem esse extrinsecam, et non oriri ex natura ipsius entis, sed ex modo essendi, quem acquirit in statu contractionis in inferioribus, hoc autem parum refert, dummodo hæc inæqualitas sufficiens sit ad analogiam inducendam, ut supra ex Aristotele ostendimus, nec ipse negare potest, cum in hoc sensu sect. 4. cit. concl. 3. analogiam admittat in ente» (*Id.*, a. 2, n. 138, I, p. 176b).

adhuc tamen dici quoque potest oriri ex ipsa ratione communi, quatenus in illo statu abstractionis, etsi præscindat a differentijs, est nihilominus adhuc fundamentaliter capax, et exigitiva differentiarum sic inæqualium, quod quidem contingere potest absque læsione, et præiudicio unitatis conceptus ipsius entis, quia per unam, et eandem formalitatem potest inæqualiter respicere sua inferiora, ut diximus sub n. 119. unde utraque ex illis solutionibus admitti potest; esto secunda magis placet, ex qua non sequitur omnes gradus prædicamentales fore analogos, quia gradus specificus, utpote qui est physice, et in primo gradu univocus, omne prorsus excludit analogiam (...).¹⁴³

In definitiva, mi sembra che Mastri tenti da un lato di rifiutare la soluzione di Hurtado de Mendoza, per il quale (al di là della tesi, in questo contesto accidentale, per cui l'ente è incluso nei suoi contraenti) l'analogia dell'ente consiste precisamente nella diversa natura di tale *ratio* allorché è presa in stato di astrazione o in stato di contrazione; dall'altro, di sottrarsi all'alternativa tra la tesi di Suárez e quella di Arriaga e Pasqualigo. Non mi è tutta-

143. *Ib.*. «(...) Maironis q. penultima De univocatione entis negat minorem [cioè: *ens non participatur æqualiter a suis inferioribus*; cf. *Id.*, n. 125, I, p. 163a] contenditque ens æqualiter dicere de inferioribus, quia secundum unum, et eundem præcisum conceptum dicitur de omnibus, nec ulla intervenit inæqualitas, nisi quæ accidit ex parte contrahentium, quæ cum sint posteriora nequeunt variare rationem prioris, qua de causa aliqui ex recentioribus faciunt ens omnino univocum; præstat tamen dicere, quod inæqualiter participatur ens ab inferioribus quia nec secundum eundem ordinem essentialem, nec secundum eundem perfectionis gradum; et hæc inæqualitas saltem extrinsece redundat in conceptum entis, quod sufficit ad aliquam analogiam inducendam; sed non ad omnino excludendam univocationem; tum quia est inæqualitas penitus ab extrinseco proveniens scilicet ex parte contrahentium; tum quia etsi intrinseca esset, ut contendit Suarez, si tamen non destruit unitatem conceptus obiectivi, ut idem Suarez dicere tenetur, adhuc univocationem secum compatitur; quia ut ait Doctor sæpe cit. I. d. 8. q. 3. lit. P. *quantumunque illud, quod concipitur sit secundum attributionem, vel ordinem in diversis, si tamen de se conceptus unus est, ita quod non habet aliam rationem, secundum quam dicitur de hoc, et de illo, ille conceptus est univocus*, itaque inæqualitas impedit univocationem perfectam, et in primo gradu, non autem in cæteris» (*Id.*, n. 126, I, p. 164a-b. Corsivo di Mastri). La medesima tesi si trova espressa anche nello *In Org.*: «non esse omnino certum talem inæqualitatem ex ipsa rationem communem pullulantem possibilem esse, et forte nulla alia inæqualitas in rationibus communibus, et præcisus adinveniri potest, nisi quæ illis supervenit extrinsece, ex differentijs contrahentibus»; tuttavia «etsi hæc inæqualitas ex differentia oriatur, adhuc tamen ex ipsa ratione communi oriri dicitur suapte natura exigente talem differentiarum inæqualitatem» (MASTRUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 2, q. 5, a. 1, n. 63, p. 269b).

via chiaro come egli potesse pensare di essere riuscito in questa impresa. In alcuni passi sostiene che la *ratio* dell'ente preso in stato di astrazione è del tutto estranea ai suoi contraenti. In altri ammette che l'univocità e l'analogia riguardano l'ente preso rispettivamente in stato di astrazione e contrazione. In altri ancora avanza la tesi per cui la *ratio* dell'ente preso in stato di astrazione è, benché perfettamente unitaria, intrinsecamente orientata a essere contratta a inferiori ineguali in perfezione e disposti secondo un certo ordine. Rilevo ancora i “*forte*” e i “*probabilius*” con cui il Meldolese riduce via via la solidità delle soluzioni cui si affida¹⁴⁴ e mi chiedo quale sia l'unità del suo pensiero su questo tema.

4.3.5 *Il ruolo della possibilità di Dio nella determinazione della natura dell'ente trascendentale*

Mastri sviluppa il nucleo della sua dottrina circa la natura dell'ente trascendentale sulla base di una dialettica tra Dio e creatura nella quale la *ratio* dell'ente assolve al compito di elemento di congiunzione e quelle di infinito e finito il compito di elementi di disgiunzione. In questo quadro, egli si confronta con due opposte soluzioni. A quegli scotisti che ritengono che l'ente sia una *formalitas*, o un genere, obietta che ciò che è perfettamente in atto, perfettamente unitario, (ossia Dio) non contiene potenzialità, non contiene parti; che Dio e creatura sono radicalmente diversi; e che ciò che caratterizza Dio e creatura (mi permetto di dire: ciò che caratterizza l'uno e i molti) sono differenze somme. Da ciò conclude che l'ente trascendentale si dà come tale solo *post opus intellectus*. Ai tomisti, che ritengono che l'ente detto di Dio e creatura sia un concetto puramente analogo, e più radicalmente a Pasqualigo, che sostiene che esso è addirittura equivoco,¹⁴⁵ Mastri obietta che Dio è conoscibile e lo è pre-

144. Ad esempio, sorprende che Mastri, dopo aver tanto criticato la tesi di Suárez, scriva, incalzato dalla tesi di Pasqualigo: «censeamus *probabilius* esse talem inæqualitatem enti advenire ab extrinseco, et a modis contrahentibus, non autem ei convenire ab intrinseco, quia in statu præcisionis est conceptus omnino unus, et idem» (MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 5, a. 1, n. 120, I, p. 159a). Corsivo mio.

145. A proposito della tesi di Pasqualigo, cf. P. DI VONA, *La sovremenenza di Dio nella scolastica del '600*, in *La storia della filosofia come sapere critico*.

cisamente come ente. Ne conclude che la *ratio* dell'ente, che pur si dà solo *post opus intellectus*, è unitaria e manifesta, seppur inadeguatamente, la realtà delle cose.¹⁴⁶

Come si vede, la dottrina circa la natura dell'ente richiama e richiede, per acquisire una fondazione compiuta, quelle circa la natura e la conoscibilità di Dio. Si aprono con ciò questioni quali quelle circa la possibilità di una conoscenza naturale di Dio, la possibilità di una conoscenza soprannaturale di Dio, la distinzione di questa da quella naturale, la possibilità e distinguibilità di metafisica e teologia rivelata, la distinguibilità, nella metafisica, di ontologia e teologia razionale. Non voglio, né posso, occuparmi qui di tutto questo; nondimeno, desidero mettere in luce almeno due delle problematiche che l'impostazione mastriana della trattazione dell'ente solleva.

In primo luogo, vorrei mettere a fuoco quale ruolo, secondo Mastri, Dio non ha nella conoscenza e nella determinazione della *ratio* dell'ente. Si è visto che il nostro autore nega che l'ente sia un concetto dotato di unità solamente proporzionale; al contrario, sostiene che tale *ratio* è qualcosa di assoluto. Ne viene, come scrive esplicitamente lo stesso Meldolese, che l'ente creato non implica, in quanto ente, alcun riferimento a Dio. La questione è posta dai tomisti in questi termini:

ens quantumvis abstracte, et confuse sit conceptum, tamen ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo, et per se competat Deo, et per illum descendat ad reliqua, quibus non insit, nisi cum habitudine, et dependentia a Deo.¹⁴⁷

Mastri certamente concede che l'esser ente della creatura dipenda dal fatto che Dio sia, tuttavia nega che ciò implichi quanto i tomisti pretendono:

si Deus non esset, creatura non esset, deficiente siquidem ente per essentiam, opus est quod et ens per participationem deficiat, et hæc

Studi offerti a Mario dal Pra, (Filosofia, 2), Franco Angeli, Milano 1984, pp. 209-220.

146. Si veda su questo l'intera *quæstio* seconda, dedicata precisamente al tema «An conceptus entis sit unus nedum respectu substantiæ et accidentis, sed etiam Dei et creaturæ», della seconda *disputatio* dello *In Met.*.

147. MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 5, a. 1, n. 116, I, p. 154a.

est maxima illa analogia attributionis, quam inquit Doctor versari inter Deum, et creaturam; (...). Hic tamen advertendum est, quod bene Suarez adnotavit disp. cit. 28. sec. 3. n. 16. ubi, et ipse hanc analogiam agnoscit in ente, quod cum dicimus ens dici de creatura per attributionem ad Deum, id non ita intelligendum esse, quod creatura concepta sub abstractissima, et confusissima ratione entis, ut sic, habitudinem dicat ad Deum; id enim est impossibile, cum sub ea ratione non concipiatur creatura, ut ens finitum, et limitatum sed omnino abstrahatur, et solum concipiatur sub ratione existentis extra nihil, sed est ita intelligendum, ut in re ipsa creatura non participet rationem entis, nisi cum subordinatione quadam essentiali ad Deum, cum essentialiter sit ens ab alio; ex quo (...) colligere licet (...), quod supra inuimus n. 41. quod cum dici solet ens prius ad Deum contrahi, quam ad creaturam, non debet ita intelligi, quasi in contrahendam entis rationem opus sit nostram cognitionem prius tendere in Deum, quam in creaturam, quia postquam concepimus rationem entis abstractam a Deo, et creatura, possumus immediate nulla alia cognitione intercedente ens creatum apprehendere; imo si de nobis loquamur, ratio entis prius ab hominibus concepta est in ente finito, quam infinito, quia ex cognitione creaturarum devenerunt in cognitione Dei.¹⁴⁸

Ciononostante, il discorso su Dio ha un ruolo decisivo nella formulazione della dottrina di Mastri (e di Scoto) sull'ente. Ancora una volta contro i tomisti, il Meldolese osserva che Dio non sarebbe per noi naturalmente conoscibile se non disponessimo di un concetto di ente distinto dagli inferiori:

negata semel unitate conceptus obiectivi ad Deum, et creaturam præcluditur via omnis cognoscendi Deum ex creatura aliquo con-

148. *Id.*, n. 117, I, pp. 154b-156a. Nel passo ora veduto Mastri rinvia al paragrafo 41 della *disputatio* in esame, tuttavia in quella sede egli si era espresso in modo più esitante. Là egli affrontava la seguente questione: «tota ratio entis reperitur in Deo, ergo nequit esse quid superius Deo, et creaturæ» (*Id.*, q. 2, n. 40, p. 98b). E questa era la sua risposta: «quia hæc contractio <entis ad inferiora> non est omnino a parte rei, sed fit per intellectum cum fundamento in re, negant aliqui ens prius contrahi per nostrum intellectum ad Deum, quam ad creaturam, postquam enim ego concipio rationem entis abstractam ab ente creato, et increato, possum immediate nulla alia cognitione intercedente apprehendere ens creatum, ergo ratio entis non prius contrahitur ad ens increatum, quam ad ens creatum, quo admissio dicendi modo non evidenter improbabili multa labuntur argumenta, quæ contra unitatem, et univocationem conceptus entis a Thomistis objici solet; ita novissime tenet Oviedus controversiæ I. Met. punc. 6.» (*Id.*, n. 41, p. 100a).

ceptu simpliciter, et essentiali contra illud Pauli *invisibilia Dei etc.* ad Rom. I.<.>¹⁴⁹

Si vede bene che la possibilità di sviluppare una teologia razionale fornisce una spinta decisiva verso una concezione della *ratio* dell'ente come perfettamente unitaria. Una spinta duplice. Sul piano dell'argomentazione, la tesi per cui si dà una teologia razionale e quella per cui ciò è possibile soltanto se l'ente è una *ratio* perfettamente unitaria portano a concludere che l'ente è una *ratio* siffatta. Sul piano delle dinamiche soggettive, il desiderio di sviluppare una teologia razionale e la convinzione che ciò sia possibile solo se l'ente è una *ratio* perfettamente unitaria inducono a sviluppare argomenti che supportino tale convinzione. Da questi punti di vista, si può dire che l'ontologia nasca per soddisfare le esigenze della teologia razionale.

Più radicalmente, la stessa nozione di Dio come puro atto, e correlativamente la nozione di genere come potenza, fonda la tesi per cui l'ente è una *ratio* alla quale non corrisponde nella realtà una *formalitas*. Prova ne è che tale tesi si fonda, come si è visto, su una comparazione delle proprietà di Dio e della creatura, le quali si rivelano come radicalmente diverse, e sul fatto che in Dio non vi può essere composizione. Credo si possa dunque concludere che per Mastri l'esistenza, o più radicalmente la possibilità di Dio, decide della natura dell'ente; se Dio non fosse, ossia non fosse possibile, l'ente sarebbe una *formalitas*. Certamente, questa affermazione non si trova, alla lettera, nell'opera del Meldolese. Nondimeno, nello *In Met.* si legge che la *ratio* dell'ente finito non dà luogo a nessuna delle difficoltà conseguenti all'ipotesi secondo la quale l'ente comune a Dio e creatura è un genere, ovvero una *formalitas*:

hoc asserendo de ente finito <, id est ens esse genus,> non sequuntur illa absurda, quæ sequerentur id asserendo de ente transcen-

149. *Id.*, n. 39, I, pp. 97b-98a. Citazione da p. 97b. Gli argomenti a sostegno di questa tesi e a difesa dalle critiche mosse ad essa dai tomisti e da Aversa sono presi alla lettera dalla *Ordinatio* di Scoto e si fondano sull'osservazione per cui «effectus nequit participare causam, nisi ex hoc, quod in aliquo conceptu convenit cum causa, nam si effectus in nullo conceptu convenit cum causa, si-gnum est nihil participare ab ea» (*Id.*, p. 98a).

dentali communi Deo, et creaturæ, ut discurranti patebit, nam certum est negantes ens esse genus ea præsertim motos esse ratione, ne Deum sub genere concluderent (...).¹⁵⁰

Ne ricavo che se non vi fosse altro ente che quello finito, nulla impedirebbe, secondo Mastri, che l'ente fosse un genere. Inoltre, ancora nello *In Met.* si legge che se non fosse possibile un ente immateriale, la metafisica si identificherebbe con la fisica. Nell'affrontare, nella prima *disputatio* dell'opera, la questione dell'oggetto adeguato della metafisica, il nostro autore esclude alcune posizioni in proposito; tra queste, quella per cui oggetto adeguato della metafisica sono le sole sostanze spirituali (*immaterialis*). In tale sede, egli esprime la seguente tesi: l'oggetto adeguato della metafisica non è esaurito dalle sostanze spirituali, tuttavia esso le comprende. Il Meldolese difende la prima parte della propria tesi sulla base della considerazione per cui se è vero che l'oggetto della metafisica deve astrarre da ogni materia, è anche vero che «etiam rationes transcendentales abstrahunt a materia secundum rationem, licet non secundum rem».¹⁵¹ Nondimeno, ciò è vero precisamente perché si danno, ovvero sono possibili, sostanze immateriali. Di fronte all'affermazione di Aristotele per cui se non vi fosse una sostanza separata oltre a quelle naturali, la fisica sarebbe la scienza prima,¹⁵² il nostro autore scrive:

Ad confirmationem ex 6. met. 3. illa conditionalis est vera, non quia substantia immaterialis sit adæquatum obiectum, sed quia hac substantia ablata aufertur etiam adæquatum obiectum metaphysicæ quia non solum tolleretur immaterialis substantia, sed etiam omnes rationes entis, vel substantiæ communes rebus materialibus, et immaterialibus, quæ entia sic abstracta constituebant, ut dicebamus, adæquatum obiectum huius scientiæ, unde ea hypothese data omne ens esset physicum, et naturale, et ens materiale esse supremum prædicatum, si non essent alia entia possibilia; hæc est communis,

150. *Id.*, q. 5, a. 1, n. 122, I, p. 160b.

151. *Id.*, disp. 1, q. 2, n. 41, I, pp. 30b-31a, citazione da p. 30b.

152. ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, cap. 1, 1026a27-29 (ARISTOTELES, *Metaphysica*, VI, t. 3; AL, XXV/3.2, p. 127). MASTRIUS, *In Met.*, disp. 1, q. 2, n. 39, I, p. 29b: «Conf. quia 6. Met. 3. ait si non essent substantiæ separatæ, tunc scientiam naturalem fore primam philosophiam, unde supponere videtur eam adæquate versari circa substantias separatas».

et facilis illius loci expositio, quam etiam ibidem tradit Doctor, et Trombetta 6. met. q. 3.<.>¹⁵³

Rispetto a questa tesi, Mastri si pone l'obiezione sollevata da Pasqualigo: se anche non vi fossero sostanze separate, l'intelletto potrebbe comunque astrarre dalla sostanza naturale il concetto di ente; dunque la metafisica resterebbe distinta dalla fisica.¹⁵⁴ Il nostro autore può però avvalersi della risposta data da Trombetta alla medesima domanda:

licet intellectus eo casu posset abstrahere a substantia naturali conceptum entis, et substantiæ, semper tamen consideraret ista, ut sunt aliquid substantiæ materialis, quia non possent convenire alijs a tali substantia, quod et ipse Pasqualiguus fatetur ibid. n. 7. [cioè: Za-

153. *Id.*, n. 40, I, p. 30a-b. Come si vede, Mastri rinvia alla *Metafisica* di Aristotele e al relativo commento di Scoto, tuttavia mi sembra che nessuno dei due autori sviluppi un argomento assimilabile a quello del Meldolese. Aristotele a rigori scrive che se non vi fosse una sostanza separata oltre a quelle naturali, la fisica sarebbe la scienza prima; se invece vi è una sostanza immobile, sarà la scienza di questa ad essere anteriore alle altre scienze e ad essere filosofia prima, e in quanto prima sarà universale e le spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè cosa sia l'essere e quali proprietà gli appartengano in quanto essere (ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, cap. 1, 1026a27-32). Per quanto riguarda Scoto, egli menziona questo passo solamente nel contesto di una esposizione della tesi di Avicenna circa il *subiectum* della metafisica, ove scrive: «Item, <Aristoteles> ibidem dicit: “Si non est substantia altera præter naturam consistentes, tunc physica erit prima scientia”, quia physica esset tunc de omnibus entibus, sicut nunc est de omnibus naturalibus, quia tunc omnia entia essent naturalia. Sed nunc est ita de omnibus naturalibus quod primum subiectum eius est aliquod commune omnibus naturalibus, et non aliquod primum ad quod omnia alia attribuuntur (...). Subiectum igitur primæ scientiæ est communissimum, alioquin non videtur valere consequentia Aristotelis» (JOANNES DUNS SCOTUS, *Quæstiones super librum Metaphysicorum Aristotelis*, I, q. 1, [Opiniones aliorum, Opinio Avicennæ, Opinionis expositio], n. 70; in IDEM, *Opera philosophica*, ed. G. J. Etzkorn, The Franciscan Institute – St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1997-, IV, p. 39). Al contrario, Trombetta sostiene precisamente quanto riportato da Mastri: Antonius TROMBETA, *Opus in Metaphysicam Aristotelis Padue in Thomistas discussum*, VI, q. 3 *Utrum si esset tantum substantia natura consistens, physica esset prima philosophia*, Venetiis² 1502, c. 48va-b.

154. «(...) adhuc admissa hypothesi conceptus entis, substantiæ, et similes abstrahi possent a materia sensibili, eo quia omnem rationem intelligibilem, et omnem conceptum in aliquo inferiori inclusum potest intellectus abstrahere, et ipsum concipere absque hoc quod concipiat illud, a quo fit abstractio (...); data ergo illa hypothesi adhuc superstites forent conceptus a materia sensibili abstrahentes» (MASTRIUS, *In Met.*, disp. 1, q. 2, n. 40, I, p. 30b).

charia PASQUALIGUUS, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 15, n. 7] cum ait huiusmodi conceptus data hypothesi ex natura sua non latius paterent, quam substantia naturalis, unde re vera non essent conceptus metaphysici, quia non essent abstracti a materia nec per essentiam, nec per indifferentiam.¹⁵⁵

Ove si noti che l'ipotesi discussa nell'argomento non è la non esistenza di fatto di sostanze separate; è, invece, l'impossibilità di sostanze separate. Posto che sia impossibile che esistano sostanze immateriali, allora il concetto di ente deve includere nella sua nozione un riferimento alla materia. Se così non è, è solo perché vi sono sostanze separate; ove "vi sono" significa innanzi tutto "sono possibili". Ne deduco, spostando i termini della questione dall'immaterialità all'infinità, che, nella prospettiva di Mastri, se l'ente infinito non fosse possibile, la nozione di ente dovrebbe includere un riferimento alla finitudine dalla quale un'operazione della mente *cum fundamento in re* non potrebbe separarlo.¹⁵⁶

Queste pagine mettono in luce la reale dimensione della differenza tra la visione tomista della metafisica e quella propria di Scoto. Per i tomisti, e forse per lo stesso Tommaso, l'ente è inteso per se stesso come qualcosa di proveniente da Dio, così che la dipendenza dell'ente creato dall'ente sommo è un dato presente, per quanto confusamente, alla conoscenza umana fin dal primo istante in cui essa intende l'ente. Di conseguenza, la metafisica è concepita come quella scienza che tematizza l'ente creato come comprensibile solo a partire dall'indagine su Dio. Per dirla con una celebre affermazione di Cornelio Fabro: una volta abbandonata la teoria tomista dell'analogia dell'ente, si è già entrati nell'ateismo. Per contro, Scoto e Mastri (e in qualche misura

155. *Ib.*.

156. Anche su questo tema, dunque, Mastri è in continuità con Suárez e in opposizione a Perera e alle "ontologie" di area protestante; cf. M. FORLIVESI, *Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez* [<http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2004oi.pdf>], 2004 (precedente edizione su supporto cartaceo: ID., *Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez*, in *Francisco Suárez. "Der ist der Mann". Homenaje al prof. Salvador Castellote*, (Series Valentina, 50), Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", Valencia 2004, pp. 161-207) e ID., *Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez Texts*, in «Quaestio», 5 (2005), in corso di pubblicazione.

Suárez) ritengono che sia vero piuttosto il contrario. Essi intendono l'ente come un assoluto che si estende anche a Dio ma che (fermo restando quanto il nostro autore sostiene a proposito dell'intrinsecità dell'ineguaglianza estrinseca dell'ente) non include in se stesso un riferimento a Dio più di quanto includa un riferimento alla creatura; e concepiscono la metafisica come quella scienza che si occupa di tale assoluto e di tutto ciò che in questo assoluto è legato e accomunato. Per mantenere il registro retorico dell'affermazione di Fabro: una volta abbandonata la teoria della perfetta distinzione dell'ente dagli inferiori, la possibilità di parlare di Dio è perduta.¹⁵⁷ Al contempo, però, nella prospettiva del Meldolese si dà non solamente un legame tra Dio ed ente creato, ma anche un nesso tra Dio ed ente trascendentale; nesso che può essere percorso in entrambi gli opposti versi. La teorizzazione di una nozione di ente che prescinde dalla finitudine apre la possibilità di un discorso su Dio; al contempo, le dimostrazioni del fatto che Dio esiste (e dunque è possibile) ed è atto puro fondano la comprensione dell'ente come *ratio* distinta da quella dell'ente finito e prodotta dall'operare della mente sulla base di una semplice similitudine embrionale tra le cose, ma non effetto del solo operare della mente. Le diverse parti della metafisica di Mastri sono dunque legate secondo nessi percorribili in più direzioni, fatto per nulla improprio in un autore il cui procedere sistematico non consiste nella deduzione di conseguenze da principi primi; consiste, invece, nel mostrare i fondamenti delle diverse tesi e i loro nessi secondo un itinerario in cui l'ordine idoneo all'apprendimento (*ordo doctrinæ*) ha la priorità su quello delle cose (*ordo naturæ*)¹⁵⁸ e il cui compimento sta nel dimostrare circolarmente le cause e gli effetti in forza gli uni delle altre.¹⁵⁹

157. Si intende, qui, in senso filosofico (cioè scientifico), non in senso esistenziale. Benché indubbiamente religiosi, questi autori distinguono tra parlare di Dio, con Dio, per conto di Dio ecc.; da questo punto di vista, lo scotismo offre meno appigli all'esistenzialismo religioso, tanto neoplatonizzante che heideggeriano, di quanti ne offra il tomismo.

158. MASTRIUS – BELLUTUS, *In Org.*, disp. 1, q. 6 *De ordine, et methodo procedendi in facultatibus tradendis*, nn. 97 e 99, pp. 233b e 235a.

159. Cf. *Id.*, *Institutiones dialecticæ*, pars 2 *De attinentibus ad materiam syllogismi*, tract. 1 *De syllogismo demonstrativo*, cap. 4 *De demonstratione propter quid*, n. 25, pp. 116b-117a e *Id.*, disp. 13 *De demonstratione*, q. 4 *De circulo*

5. *Eclittismo e polemica nella speculazione di Bartolomeo Mastri*

Mastri condivide con molti autori della scolastica barocca un paradosso almeno apparente: la difesa a oltranza di tesi formulate nel passato si associa a una sottile e vivace creatività. Egli è consapevole, ad esempio, della peculiarità della propria dottrina sulla natura dell'ente trascendentale rispetto alla tradizione scotista e non mancano luoghi in cui interpreta con molta libertà le parole di Scoto, suo maestro di riferimento, fino addirittura a smentirne la lettera.¹⁶⁰ Ciononostante, si mostra anche costantemente convinto del fatto che quella che egli propone sia l'autentica tesi del *Subtilis*.

Doctor I. d. 8. q. 4. §. *contra istam positionem*, lit. E. (...) non vult absolute admittere illam propositionem, quod distinctio rationis sumitur semper per comparisonem ad distincta realiter, et extrinseca connotata; quia bonum, et verum, ait, in creatura distinguuntur distinctione rationis (intellige ratiocinatæ, et nota hic Doctorem

et regressu demonstrativo, pp. 936b-940b, in particolare nn. 72-73, pp. 939b-940b. Non si tratta di una circolarità viziosa. Secondo Mastri e Belluto la conoscenza scientifica per lo più comincia dall'effetto e solo successivamente, con una dimostrazione *quia*, giunge alla causa di quello. Tuttavia, la conoscenza della causa e della sua natura non termina qui. Una volta conclusa la dimostrazione *quia*, «paulisper iuxta maiorem, vel minorem intellectus perspicacitatem sistatur in cognitione distincta causæ investigando ulteriori cognitione, et alijs vijs quid sit causa, et qualis sit connexio cum effectu, quæ cognitio erit perfectior, quam illa habita per demonstrationem *quia*». A questo punto, e solo a questo punto, è possibile elaborare una vera dimostrazione *propter quid* dell'effetto; e solo allora quest'ultimo è conosciuto in modo scientificamente compiuto. Più raramente accade, aggiungono i nostri autori, che a noi sia nota la causa anteriormente all'effetto. In questo caso è possibile elaborare immediatamente una dimostrazione *propter quid* dell'effetto; ciononostante, anche una dimostrazione *quia* della causa a partire dall'effetto esperito può essere utile: essa, infatti, trasmette alla conoscenza della causa la vividezza della conoscenza per esperienza di quest'ultimo. Solo al termine di questo itinerario circolare si ha «certissima cognitio et scientifica de rebus».

160. Si veda ad esempio MASTRIUS, *In Met.*, disp. 2, q. 6, a. 2, n. 174, I, p. 198a-b, ove, discutendo della contrazione agli inferiori dell'ente finito, scrive che, a proposito di un testo di Aristotele, «dixit autem Scotus ibi, ac interdum alibi contrahi per modos, ne videtur recedere a communi opinione, attamen iuxta eius principia sentiendum est contrahi per differentias», e, dopo aver riasunto le ragioni della propria tesi, che «eodem modo solvi possunt rationes Doctoris q. 4, prædicament. quibus ibi oppositum aliquando defendit, nam coincidunt cum allatis».

manifeste docere inter transcendentia non dari distinctionem formalem ex natura rei, ut in gradibus inferioribus, sed solum distinctionem ratiocinatam, quæ est peculiaris sententia nostra inter Scotistas) et tamen a nullis in re distinctis sumitur hæc distinctio, sed a bono, et vero in Deo, quæ ratione differunt.¹⁶¹

Parimenti, si presenta come erede di una tradizione speculativa ed ermeneutica interna alla stessa scuola scotista e che passa per Vigerio, Tartaret, Trombetta, Lichetto, Vallone, Malafossa (*Bargius*), Herrera (che però in altre circostanze giudica autore traviato dal tomismo), Volpe (salvo poi rimproverarlo di non distinguere tra gradi predicamentali e gradi trascendentali), Camerani.¹⁶²

Anche il suo rapporto con le altre scuole di pensiero è molto dinamico. Nel caso della discussione della questione circa la natura dell'ente trascendentale, particolarmente delicata è la sua collocazione rispetto ai tomisti e a Suárez. In generale, Mastri rifiuta sia la dottrina dei tomisti sull'universale trascendentale, sia la dottrina dei tomisti sull'universale predicamentale; tuttavia, egli accoglie la dottrina dei tomisti sull'universale predicamentale come spiegazione valida della natura dell'universale trascendentale. Con Suárez condivide anche la tesi della *præcisio* dell'ente dagli inferiori e con Maas addirittura quella circa la natura del concetto oggettivo di ente come concetto inadeguato. Il nostro autore non manca di precisare che sono i tomisti ad essersi avvicinati agli scotisti, e non viceversa, salvo però concludere sostenendo, in termini almeno implicitamente generali, che la convergenza delle posizioni è effetto della forza della verità:

ex qua explicatione constat opinionem modo Thomistarum parum, vel nihil a nostra differre; nihil enim aliud Scotistæ contendunt quam huiusmodi conceptum imperfectum, et inadæquatum entis ab inferioribus præcisum, quem mordicus ad hæc usque tempora negarunt prisci Thomistæ; vel saltim hæc olim adeo famosa inter Scotistas, et Thomistas controversia facta modo est quæstio quasi

161. *Id.*, disp. 6, q. 16, q. 15, a. 2 *De fundamento huiusmodi distinctionis se-cernente a distinctione rationis ratiocinantis*, n. 283, I, p. 906b. Si veda anche l'articolo, più volte ricordato, dal titolo «Quæ fuerit Scoti sententia circa præ-cisionem, et realitatem conceptus entis»: *Id.*, disp. 2, q. 4, a. 2, I, pp. 137a-145b.

162. *Id.*, [prologus], nn. 65-66, I, pp. 116b-117b.

de nomine, sicut quæstio de actu entitativo materiæ in physica, et hoc evenit eo quia adversarii veritate coacti tandem et ipsi veritati subscribunt.¹⁶³

Affermazione che è forse sintomo di ingenuità, ma certamente espressione di intelligente eclettismo.

Quanto detto non gli impedisce di prendere nettamente posizione contro le tesi a suo avviso non accoglibili. Mastri respinge la dottrina dei nominalisti gesuiti, in particolare di Arriaga, per cui l'ente trascendentale è un vero genere, perfettamente univoco e prodotto sostanzialmente dall'attività della mente. E la respinge con fermezza ancor maggiore nella versione accolta e difesa dallo scotista raccolto John Punch.

La via media che egli, anche programmaticamente, percorre non può dunque essere considerata una semplice composizione di dottrine avverse entro un quadro inamovibile di riferimento. *Subtilius*, è una proposta attenta alle considerazioni altrui ma speculativamente meditata in proprio, entro un quadro di riferimento visto come interpretabile in senso veritativo. Difficile, forse impossibile, stabilire se per Mastri la verità sia un'eredità o una scoperta; più probabilmente, essa è una conquista alla quale partecipiamo e nella quale non siamo né soli, né primi.

163. *Id.*, q. 1, n. 14, I, p. 78a-b. Invero, nel corso del Seicento questa convergenza si affievolisce: i Complutensi e Poinot tornano alla dottrina del concetto di ente come concetto confuso ma includente attualmente i suoi inferiori. Cf. ciò che lo stesso Mastri scrive nelle colonne successive.