

Francesco Albertini interprete di Enrico di Gand.

L'esse essentiae e l'autonomia ontologica dei possibili.

di Alfredo Gatto

L'idea che la teoria cartesiana sulla libera creazione delle verità eterne possa essere interpretata come una reazione agli esiti della riflessione precedente rappresenta ormai una conquista della più recente storiografia. Jean-Luc Marion ha dimostrato in modo magistrale come Descartes, nelle lettere del 1630 indirizzate a Mersenne, abbia presentato i tratti salienti della sua celebre dottrina riferendosi criticamente all'opera di Francisco Suárez¹. Se il referente più immediato delle critiche cartesiane è proprio il *Doctor Eximius*, il *milieu* culturale che ha informato i suoi studi nel collegio gesuita di La Flèche è tuttavia più ampio e variegato. Descartes, del resto, rivendicando per le verità eterne uno statuto principiato e contingente, non abbandona solo i presupposti all'opera nel pensiero di Suárez, poiché ad essere in questione, e fin nelle fondamenta, è l'intero edificio epistemico eretto dalla tradizione.

Sebbene la lettera del testo cartesiano chiami in causa soltanto dei passaggi tratti dalle *Disputationes Metaphysicae*², la sua critica può comunque essere estesa ad un contesto ben più ampio, nella fattispecie a tutti quegli autori che hanno rivendicato per le verità eterne un'oggettività intrinseca e positiva, affatto indipendente dall'*omnipotentia Dei*. A questo proposito, vorremmo dedicarci ad una breve analisi dell'opera di Francesco Albertini³, con l'intento di presentare, nelle sue linee generali, la posizione da lui assunta sull'indipendenza e autonomia delle verità eterne. Con ciò, non vogliamo naturalmente suggerire una relazione di diretta influenza esercitata da Albertini sulla formazione del pensiero cartesiano, bensì aggiungere un piccolo tassello a quel vasto mosaico disegnato dalla Compagnia di Gesù nel XVI e XVII secolo.

Francesco Albertini è un autore privilegiato per farsi largo nella temperie culturale del periodo: la sua indagine rappresenta infatti una diretta testimonianza del progressivo rifiuto e abbandono della posizione tomista all'interno dell'ambiente gesuita⁴, unita ad un interessante recupero, alle soglie della modernità, dell'opera di Enrico di Gand. Nato a Catanzaro nel novembre del 1552, Albertini svolge gran parte della sua attività didattica e di ricerca a Napoli, nel Collegio Massimo della Compagnia di Gesù, durante il dominio dei Vice-Re spagnoli⁵. Oltre ad essere un attento e rigoroso commentatore dell'opera logica aristotelica⁶, egli era conosciuto, fra i suoi contemporanei, per un lavoro in due tomi di importanza non secondaria nel contesto culturale del tempo, ossia i *Corollaria* teologici dedicati al Cardinale Bellarmino e stampati, rispettivamente, il 1606 a Napoli e il 1616 a Lione⁷.

Il nostro obiettivo, in questo articolo, è quello di far emergere l'originalità della *solutio* presentata da Albertini sullo statuto ontologico da assegnare ai possibili, così da poter poi giudicare la supposta fedeltà interpretativa del gesuita calabrese alla riflessione del *magister* di Gand. Ci soffermeremo

perciò soltanto sulle prime tre *quaestiones* della *Disputatio prima de ente essentiae* presenti nel secondo volume.

Nella prima *quaestio*⁸, Albertini si domanda se l'*esse essenziale* sia figlio dell'intrinseca potenza che inerisce all'essere attuale delle creature, o se dipenda invece dalla *potentiam extrinsecam Creatoris*⁹. Prima di esporre la propria personale convinzione, il gesuita presenta due differenti opinioni, entrambe contrarie alla soluzione che verrà fornita nel prosieguo della *quaestio*. I sostenitori della prima *sententia* sono convinti che «le essenze delle cose, prima di essere prodotte da Dio, non abbiano alcun essere reale, né dell'essenza, né dell'esistenza», non essendo in possesso di un *esse attuale* che le appartenga *ab aeterno*¹⁰. Fra i difensori della tesi, Albertini cita Harvaeus Natalis, Paulus Soncinas, Giovanni Capreolo e Francisco Suárez. Accanto a questi autori, il gesuita calabrese fa inoltre riferimento a Duns Scoto, precisando le ragioni a sostegno di tale scelta: il *Doctor Subtilis*, pur ritenendo che le creature fossero eternamente in possesso di un essere attuale prodotto da Dio «*secundum esse intelligibile et diminutum*», era ad ogni modo convinto che il loro *esse* non avesse alcuna attualità al di fuori della relazione di dipendenza con l'intelletto divino¹¹. È quindi lo stesso Scoto a fornire uno dei vari argomenti per corroborare la prima *sententia*: è necessario rifiutare la legittimità di un supposto «*esse reale essentiae ab aeterno*» perché tale *positum* renderebbe impossibile la creazione nel tempo¹², privando Dio della possibilità di annichilire la propria stessa creatura¹³. Accanto al classico richiamo al pericolo di incorrere negli errori di un eresiarca come Wycleff, e rendere così la creatura indipendente dall'essenza divina¹⁴, è presente anche un riferimento ad un luogo classico delle *Disputationes* suáreziane, utile per confermare il quadro d'insieme¹⁵.

Una volta esposti gli argomenti in accordo con la prima opinione, il gesuita descrive una seconda *sententia*, attribuita questa volta alla tradizione scotista nel suo insieme. La tesi, nella sostanza, afferma che non si possa conferire alle essenze delle creature un «*esse attuale reale*» determinato *ex se*, visto che le condizioni del loro essere intelligibile devono essere ricondotte all'intelletto divino¹⁶. Ciò che conferisce alle essenze la loro possibilità, vale a dire l'*esse quidditativum rei*, non possiede dunque alcuna positività che non trovi *in mente Dei* la sua origine e fondazione; è allora solo in virtù di questa dipendenza formale che esse possono rivendicare un proprio autonomo statuto ontologico. Una volta esplicitati i plessi a sostegno di tale *sententia*, Albertini si domanda, prendendo le distanze dall'interpretazione offerta da Suárez, se quella esposta corrisponda all'opinione di Scoto, o se sia invece figlia di una riformulazione sviluppata da alcuni scotisti successivi. Decidendosi per la prima delle due alternative, il gesuita ritorna sulla teoria degli istanti di natura formulata dal Dottor Sottile¹⁷ con l'intento di emendarla ed esplicitarla ulteriormente¹⁸.

Senza entrare nel dettaglio dell'esegesi offerta da Albertini, si può essere tentati di collocare la riflessione del gesuita all'interno dell'ampia schiera degli scotisti del tempo. Tuttavia, è sufficiente un rapido sguardo alla *prima conclusio contra primam sententiam* per accorgersi di quanto sia profonda la distanza che lo divide dalle convinzioni di Duns Scoto: «Le essenze delle creature non sono assolutamente nulla prima dell'esistenza, e non hanno neppure un essere potenziale nella loro causa, bensì sono in possesso di un essere quidditativo o un'essenza intrinseca attuale e assoluta da tutta l'eternità»¹⁹.

Con una scelta ermeneutica a dir poco ardata, Albertini pone, con dei sottili e abili distinguo, la sua prima conclusione in continuità con le riflessioni di Enrico di Gand, Egidio Romano e Tommaso d'Aquino. Ciò che ci interessa qui porre in luce è l'ambiguità che attraversa sovente l'analisi di Albertini circa il rapporto di filiazione e dipendenza da lui stabilito con Enrico di Gand. Questo aspetto è di particolare interesse poiché consente di mettere storicamente alla prova l'immagine che i contemporanei del gesuita si andavano formando della sua opera, quasi fosse quella di un *Henricus Gandavensis redivivus*²⁰ intenzionato a recuperare positivamente i tratti fondanti della riflessione enrichiana. Nel *Cursus philosophicus* di Jean Lalemandet, un testo destinato ad offrire al pubblico un vasto confronto sulle opzioni metafisiche vigenti al tempo, Albertini viene presentato come un autore determinato a rinnovare il pensiero di Enrico [*Albertinus renovans opinionem Henrici*], convinto che «le essenze delle creature avessero dall'eternità un essere dell'essenza intrinseco, attuale, assoluto, quidditativo»²¹. Lo stretto rapporto che univa il gesuita calabrese ad Enrico sarà nuovamente sottolineato da Juan Caramuel y Lobkowitz nel suo *Leptotatos*. Il vescovo cistercense, chiedendosi se le creature siano in possesso di un *esse quidditativum* dall'eternità, dedica infatti un intero articolo alla posizione di Albertini, analizzandone nel dettaglio le convinzioni²².

È interessante notare come l'immagine che gli autori coevi ad Albertini si erano formati della sua relazione col *magister* di Gand fosse più lineare di quella che effettivamente emerge nei *Corollaria*. Quando analizza alcune delle opinioni a sostegno della sua prima *conclusio*, Albertini assume talvolta un atteggiamento ambivalente nei confronti di Enrico: se le considerazioni gandiane sul rapporto che le creature e le chimere intrattengono col nulla²³, sulla *proportio* eterna che sussiste fra l'essere della pietra e l'intelletto divino²⁴ o sulla convertibilità fra l'ente e il possibile sono soggette ad un'analisi critica, è vero tuttavia che la sua indagine si chiude – non prima di aver intrapreso un serrato confronto con Scoto sulle condizioni di possibilità dell'ente – proprio rivendicando, in contrapposizione a Suárez, un legame privilegiato con il *Doctor Solemnis*. Seguendo l'insegnamento di Enrico, Albertini ritiene che una proposizione come «*Homo est animal rationale*» possieda una verità eterna: l'uomo può perciò considerarsi un animale razionale «*secundum esse actuale essentiae ab aeterno*», e non certo in virtù di un *esse potenziale* in attesa di essere attualizzato da una potenza estrinseca²⁵. Tale enunciato è quindi «una proposizione di verità eterna, poiché l'essenza dell'uomo possiede dall'eternità un essere attuale intrinseco quidditativo assoluto»²⁶.

La frase con cui si conclude la prima *conclusio* non sembra rispettare appieno le linee guida del pensiero di Enrico. Sebbene Albertini termini la prima della sua *quaestiones* instaurando un solido legame di continuità fra le proprie considerazioni e quelle attribuite al *magister* di Gand, uno scarto separa, tuttavia, le due formulazioni. D'altra parte, l'idea che l'essenza delle creature, possedendo un *esse quidditativum* intrinseco, sia assolutamente indipendente dall'*essentia Dei*, è una persuasione irriducibile alla speculazione gandiana. In effetti, prima che gli esponenti più radicali della Seconda Scolastica²⁷ escludessero ogni vincolo di subordinazione fra l'intelletto divino e gli *exemplata* del nostro mondo, Enrico di Gand aveva comunque considerato la natura di tali modelli eterni in rapporto alla causalità formale di Dio²⁸.

Il *Doctor Solemnis* affrontò questo argomento analizzando la relazione che la scienza divina intrattiene con i propri oggetti²⁹. Ora, se il suo oggetto primario «*non est nisi ipsa divina essentia*»³⁰, l'oggetto secondario, che concerne le modalità mimetiche con cui l'*essentia Dei* si consegna alle creature, può essere

*ulteriormente suddiviso*³¹: mentre nel primo momento l'essenza della creatura non è altro che la stessa sostanza divina, nel secondo è invece considerata in un suo specifico modo d'essere, l'*esse essentiae*. Il problema principale riguarda qui lo statuto ontologico da attribuire all'essere dell'essenza: l'*esse essentiae* è ciò che è indipendentemente dal positivo riferimento ad una causa esterna, o rinvia a Dio come condizione della propria possibilità?

Nonostante una certa ambiguità che attraversa sovente la riflessione di Enrico, e che ha generato, come ha messo bene in luce Jacob Schmutz³², alcuni equivoci sull'interpretazione da attribuire ad alcuni passaggi del suo *corpus*, è possibile rispondere al seguente interrogativo prendendo partito per la seconda delle alternative disponibili. Sebbene l'essenza sia ciò che è *secundum se*, ossia in virtù della sua natura³³, non si sarebbe però venuta determinando *absolute* come essenza, quindi come soggetto e termine della creazione³⁴, se non alla luce della dipendenza formale che la lega a Dio. L'*esse essentiae* nomina allora quella possibilità che, non essendosi ancora consegnata all'effettività del mondo creato, non è tuttavia un puro *nihil*, dotata com'è di un esse definito e immutabile, direttamente connesso all'eterna esemplarità dell'intelletto divino.

L'*esse* dell'*essentia* è dunque ciò che è in virtù del rapporto di eterna partecipazione che intrattiene con Dio³⁵. Del resto, è solo grazie alla causalità formale che Dio esercita nei confronti del proprio oggetto secondario che il mondo si costituisce nella sua concreta possibilità, dischiudendo all'intelligenza delle creature gli strumenti epistemici per ripercorrere a ritroso le *rationes* ideali che hanno guidato il *Creator mundi*. La *creatio* divina, però, non si esaurisce nel rapporto di subordinazione che lega l'*esse essentiae* all'*intellectus* divino: se Dio si rapporta all'essere dell'essenza come causa formale, è solamente in qualità di causa efficiente che decide quali delle essenze ratificate verranno condotte all'esistenza³⁶. L'*esse existentiae* è così figlio di una *voluntas* che, nella sua sovrana libertà, impone al mondo una relazione inedita fra il Creatore e le Sue creature. Questo nuovo rapporto rivela la duplice dipendenza che l'essenza creaturale si trova a patire dinanzi a Dio: mentre l'*esse essentia* ha nella partecipazione all'intelletto divino la propria causa formale, l'*esse existentiae* si riscopre al contrario temporalmente determinata, sempre sospesa alla causalità efficiente di Dio³⁷.

Fra la contingenza dell'*esse existentiae* e l'eterna stabilità che caratterizza l'*esse essentiae* esiste uno divario epistemico irriducibile³⁸, giustamente sottolineato da Pasquale Porro:

Se riguardo all'esistenza fisica tutte le essenze sono ugualmente indifferenti rispetto alla potenza del Creatore (tanto che Dio può porre in atto una res prima di un'altra a suo completo piacimento senza mediazione alcuna), nel loro essere proprio le essenze sono disposte secondo un ordine strettamente gerarchico su cui Dio stesso non può intervenire³⁹.

Alla fragilità creaturale di un mondo mai universalmente assicurato, si affianca così una regione ideale che non è soggetta ad alcuna modifica, essendo già stabilita nella sua intrinseca possibilità. La sproporzione esistente tra i due differenti domini, necessaria per salvaguardare la sovranità della *potentia* divina, non incrina, ad ogni modo, il quadro d'insieme tracciato a più riprese dallo stesso Enrico: l'eternità e l'apparente autonomia ontologica delle essenze, infatti, non sono mai astrattamente separate dall'intelletto di Dio, inteso quale *fons possibilitatis* del loro stesso essere. L'*esse quidditativum* dei possibili, quindi, non partecipa dell'eternità divina alla luce di una

denominazione estrinseca, ma in virtù di un legame indissolubile e necessario. Il dominio delle essenze è perciò fondato su una originaria relazione di partecipazione e dipendenza «*ad formam divini exemplaris*»⁴⁰.

La posizione di Enrico riconduce le ragioni ideali che hanno accompagnato la creatio mondana ad un nesso di eterna dipendenza che ha luogo nell'*intellectus* dell'Onnipotente. Ora, se sono queste le linee guide della riflessione del *magister* di Gand, la posizione di Albertini non può certamente essere considerata, vista la sua maggiore radicalità, una semplice ripetizione dei testi enrichiani. Per confermare questa interpretazione, possiamo soffermarci sulla *secunda conclusio contra secundam sententiam*, in cui il gesuita calabrese conferma le indicazioni espresse al termine dell'indagine precedente.

Il contenuto di questa seconda conclusione, pensata in contrapposizione ai presupposti della disamina scotista, afferma che l'essere dell'essenza, ossia quell'essere quidditativo, assoluto e intrinseco che appartiene alla creatura prima dell'esistenza, sia ciò che è «*a parte rei extra intellectum divinum*»⁴¹. A differenza di Scoto e degli scotisti, convinti che l'esse quidditativum, pur appartenendo all'essenza della creatura prima della sua esistenza, fosse ad ogni modo riconducibile, nella sua intrinseca positività, all'intelletto divino, Albertini ritiene invece che le essenze creaturali non siano subordinate a Dio. Per il gesuita, infatti, esse possiedono già da sempre, e in virtù della loro stessa natura, un essere *absolutum* sganciato dall'apprensione intellettuale di Dio.

D'altra parte, se quest'essere essenziale non appartenesse alle creature *ab aeterno* e *absolute*, come si potrebbe distinguere un oggetto producibile, ad esempio una pietra, dalla chimera che, essendo definita da predicati contraddittori, non può certo essere prodotta «*secundum esse quidditativum intelligibile a divino intellectu*»? Poiché l'impossibilità in questione non può essere ricondotta ad un difetto della causa, che si suppone qui infinita, è necessario riconoscere che la pietra possiede un «*esse quidditativum positivum intrinsecum*» che esiste dall'eternità in modo indipendente dall'intelletto divino⁴². La pietra è possibile in virtù di una *rationem intrinsecam* che le appartiene essenzialmente: Albertini è perciò convinto che la possibilità non appartenga alle creature alla luce di un criterio meramente negativo fondato sulla semplice non contraddizione, come avveniva nella tradizione scotista⁴³, e non sia neppure figlio di una dipendenza fondata sull'esemplarità divina, al pari della *solutio* tomista; al contrario, per il gesuita i possibili possiedono un loro proprio spessore ontologico *ex se*, in virtù di una positività affatto estranea ad ogni dipendenza, sia essa efficiente o formale.

La *radix possibilitatis* della creatura non è allora figlia dell'efficienza di una potenza attiva, bensì di una *ratio formalis* che le appartiene intrinsecamente; allo stesso modo, la ragione dell'*impossibilitatis* della chimera non dipende da un'impotenza presente nella natura divina, ma dal semplice fatto che essa «*non habet capacitatem in se*»⁴⁴. Albertini pone così le condizioni per descrivere i margini di un'essenza che, lungi dal presupporre un *esse quidditativum* legato all'azione dell'intelletto di Dio, sia superiore alla semplice possibilità logica giustificata dalla non contraddittorietà. In tal modo, il gesuita elimina alla radice qualunque rapporto causativo fra la *potentia Dei* e il contenuto quidditativo dell'*esse essentiae*: ad essere qui rifiutata, dunque, non è soltanto la causalità efficiente di Dio, bensì la Sua stessa funzione esemplare⁴⁵. Le essenze possiedono ora da se stesse, ossia indipendentemente da qualsivoglia subordinazione, la condizione ultima della loro possibilità.

Il contenuto della prima *quaestio* appena esposta è lontana dal restituire fedelmente i presupposti della teoresi enrichiana. Il *Doctor Solemnis*, infatti, non era mai giunto alla radicalità delle posizioni

difese da Albertini. Per confermare tale giudizio, è sufficiente soffermarsi sull'interpretazione dell'opera di Enrico fornita da Gabriel Vázquez⁴⁶. Il gesuita spagnolo riassume il fulcro della riflessione enrichiana utilizzando il pensiero del maestro di Gand in contrapposizione a Duns Scoto. Richiamandosi ad un plesso argomentativo già sviluppato nella *disputatio CIV* della prima parte del suo commento a Tommaso⁴⁷, Vázquez sostiene che «le essenze delle cose non sono eterne perché in atto, bensì poiché non implicano contraddizione da tutta l'eternità⁴⁸». Il gesuita ritiene inoltre che tale possibilità o assenza di contraddizione sia necessaria indipendentemente dal concorso dell'intelletto e della volontà di Dio. Le essenze delle cose non sono quindi possibili perché conosciute *ab aeterno* dall'*intellectus* divino, ma possono essere conosciute, e magari divenire l'oggetto di una volontà determinata, proprio perché già determinate *ex se* nella loro effettiva possibilità.

Una volta fornito il quadro generale della propria posizione, Vázquez ricorda la polemica fra Scoto ed Enrico, precisando le ragioni che hanno spinto il *Doctor Subtilis* ad ingaggiare una polemica con il *magister* di Gand:

Duns Scoto non ha criticato Enrico, come pensano alcuni, perché questi ha detto che le essenze sono da tutta l'eternità qualche cosa di esteriore prima dell'atto della volontà e dell'intelletto divini – un'ipotesi che mai Enrico ha osato immaginare – , ma perché Enrico ha sostenuto che l'essere possibile delle creature, che egli chiama passivo assolutamente, e non relativamente, è anteriore a qualunque atto dell'intelletto e della volontà di Dio⁴⁹.

La precisazione del gesuita spagnolo è di particolare interesse, perché pone sotto la dovuta luce la distanza che separa Enrico dalle successive interpretazioni cui è andato incontro il suo stesso pensiero. Se restiamo dunque fedeli all'esegesi offerta da Gabriel Vázquez, possiamo trovare confermati i nostri rilievi sull'accelerazione ermeneutica compiuta da Albertini nei confronti del suo più celebre predecessore. La fedeltà del gesuita calabrese, almeno nella prima *quaestio* analizzata, è quindi meno lineare di quanto le dichiarazioni presenti nei *Corollaria* vorrebbero suggerire.

L'analisi di Albertini sullo statuto ontologico dei possibili, tuttavia, non può considerarsi conclusa. In una *quaestio* subito successiva⁵⁰, l'autore torna ad occuparsene, chiedendosi questa volta se l'essere quidditativo della creatura dipenda da Dio quale causa esemplare⁵¹. La prima *sententia* della prima *conclusio* sembra rispettare appieno i presupposti adottati in precedenza. All'apparenza, non sembra esservi alcun rapporto di subordinazione fra l'*esse* reale dell'essenza e la causalità divina: del resto, per quale ragione Dio, inteso come *exemplar*, dovrebbe essere imitabile da una pietra e non da una chimera? Se tale stato di cose non può certo derivare da un difetto della causa esemplare, che si suppone «*infinite imitabilis*», dipenderà allora dall'impossibilità intrinseca che attiene alla chimera. Ciò che vale per la chimera, varrà quindi all'inverso anche per la pietra: poiché la chimera non può partecipare all'essenza divina per delle ragioni che dipendono solo dalla sua natura, la pietra sarà dotata invece di una simile opportunità non a causa di un qualche legame formale con l'*intellectus* di Dio, ma in virtù di una *ratio* intrinseca e positiva che le appartiene *ex se*, indipendentemente da qualunque nesso di partecipazione all'esemplare divino⁵². L'*esse essentiae* della

creatura, pertanto, non dipende in alcun modo da Dio, considerato sia come causa formale che come causa efficiente⁵³.

A dispetto di questa seconda *sententia*, esiste ad ogni modo una differente modalità di affrontare la medesima questione che sembra più aderente al vero. È possibile infatti, di contro all'analisi appena svolta, considerare la causa esemplare come la stessa essenza divina pensata «*ut imitabilis a creaturis*»⁵⁴. Forte di questa premessa, per il gesuita diviene in questo caso legittimo interpretare l'esemplarità divina come la causa formale dell'essenza delle creature⁵⁵. Con questa prima *conclusio*, Albertini viene però meno alle considerazioni svolte nella prima *quaestio*. D'altra parte, se l'*esse essentiae* delle creature dipende ora, almeno formalmente, dalla relazione con una causa ad esso esterna, l'indipendenza assoluta delle essenze, difesa ed argomentata in precedenza, è destinata ad essere radicalmente ridimensionata. La funzione esemplare della causalità divina costituisce così una premessa passibile di stravolgere i presupposti dispiegati nella prima *quaestio*: l'*esse quidditativum* delle essenze non può più essere considerato assoluto ed intrinseco, eterno e positivo, *se non* alla luce di una relazione necessaria che trova nell'esemplarità divina la condizione ultima della sua possibilità. È proprio riformulando le premesse precedenti che Albertini ritrova allora una completa consonanza e fedeltà alla riflessione di Enrico di Gand. Un simile risultato, però, è possibile solo rimediando alla radicalità sottesa alle sue prime formulazioni.

Il contenuto della seconda *conclusio* rispetta appieno questa inversione di rotta: le essenze delle cose, precisa subito il gesuita calabrese, oltre ad essere già da sempre in relazione a Dio considerato nella Sua finalità esemplare, «*dependent aliquo modo a Deo tanquam a causa efficienti*», poiché se Dio non fosse valutato anche per ciò che riguarda la Sua funzione efficiente, l'*esistenza* delle creature si troverebbe priva di giustificazione⁵⁶. In questo particolare frangente, Albertini riporta fedelmente le linee guida del pensiero arricchiano. Il *magister* di Gand aveva già distinto, senza dare adito a dubbi di sorta, lo spessore ontologico che divideva l'essere dell'essenza dall'essere dell'esistenza: se l'*esse* del primo presuppone dall'eternità un legame di dipendenza formale con l'intellezione divina, il secondo è invece consegnato, nella sua assoluta contingenza, alla volontà e alla potenza di Dio.

Il quadro d'insieme non muta neppure nella *quaestio* successiva. Albertini, infatti, rispondendo ad una possibile obiezione, si limita a ribadire la dipendenza formale che le essenze delle creature devono patire dinanzi a Dio. Il nucleo portante della terza questione è la natura della *potentia obiectiva*. Contro chi ritiene che l'*esse essentiae* sia affatto nulla prima della creazione, finendo così per attribuire alla potenza oggettiva una mera denominazione estrinseca, il gesuita, inscrivendosi ancora nel solco tracciato da Enrico di Gand, sostiene invece che l'essere «*in potentia obiectiva dicere ab aeterno obiectum possibile per denominationem intrinsecam ab ipsa potentia positiva et reali, quae est ab aeterno in creatura et fundatur in esse actuali et reali creaturae ab aeterno*»⁵⁷. La positività che spetta a tale *potentia*, ad ogni modo, non è indipendente da Dio, e non sarebbe certo alcunché di positivo, come suggerisce Albertini rimandando all'analisi svolta nella *quaestio* precedente, se non fosse già pensata in relazione alla Sua eterna *essentia*. Le creature, del resto, dipendono da Dio assolutamente, sia per ciò che concerne il loro *esse* essenziale, sia per ciò che riguarda l'effettività della loro esistenza concreta: nel primo caso, Dio sarà considerato come causa esemplare, mentre nel secondo, più semplicemente, come *ratio* efficiente⁵⁸. La terza *quaestio* conferma dunque ciò che era già emerso nella seconda questione: l'essere quidditativo dei possibili resta fondato, in ultima istanza, su una

relazione di dipendenza esemplare all'*essentia Dei*. L'intrinseca positività dell'*esse essentiae* può allora rivendicare l'oggettività che le spetta grazie al legame stabilito *ab aeterno* con l'intellezione divina.

Le considerazioni appena svolte sembrano suggerire, se non una contraddizione presente nelle *quaestiones* dei *Corollaria* appena esaminate, perlomeno una dinamica che abita dall'interno la riflessione di Albertini. Nonostante il rapporto con Enrico di Gand rappresenti l'elemento costante della sua analisi, l'utilizzo che il gesuita calabrese compie dell'opera del *Doctor Solemnis* è comunque più complesso di quanto non possa apparire ad un primo sguardo. La sua riflessione, infatti, spazia dalla ripetizione precisa e ordinata delle tesi del teologo fiammingo fino ad un'opera di interpretazione che travalica la sua indagine, radicalizzandola ulteriormente.

Non sappiamo se sia stata la fedeltà dimostrata a più riprese alla lettera di Enrico a spingere Albertini a rimediare alle considerazioni inizialmente espresse sull'autonomia delle essenze, o se sia stata invece la preoccupazione per l'eccessiva radicalità di una dottrina da lui stesso considerata, *expressis verbis*, come meramente probabile⁵⁹, a spingerlo a ricollocare l'*esse* delle creature in un rapporto di diretta dipendenza con l'esemplarismo delle idee divine. Un dato rimane, tuttavia, acquisito: l'attenzione e l'importanza che Albertini ha conquistato presso i contemporanei sono la conseguenza diretta delle opinioni che ha nutrito sull'assoluta autonomia e indipendenza dell'*ordo possibilitatis*; sono state proprio quest'ultime, del resto, ad essere considerate il frutto più genuino, e forse più pericoloso, del suo pensiero.

Note

¹ Cfr. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Puf, Paris 1981. Cfr. inoltre T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and Suárez*, Gregorian University Press, Roma 1966 e L. Alanen, *Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility*, *Franciscan Studies*, 45 (1985), pp. 157-188.

² Cfr. *Descartes a Mersenne, 6 mai 1630*, in R. Descartes, *Œuvres de Descartes* (XI Voll.), par C. Adam e P. Tannery, Vrin-Cnrs, Paris 1964-1976, Vol. I, pp. 149-150.

³ Sull'opera di Albertini, cfr. J. Schmutz, *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767* (III Voll.), Thèse de Doctorat en régime de cotutelle, Paris-Bruxelles 2003, in part. Vol. I (*L'histoire d'une problématique*), pp. 261-287 e Vol. II (*Les auteurs et les textes*), pp. 589-620. Cfr. inoltre P. Di Vona, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 93-109 e I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Editori Riuniti, Roma 2008, *passim*.

⁴ Questa considerazione è valida almeno per quanto concerne la dipendenza formale ed esemplare che le verità eterne pativano dinanzi all'intellezione divina nella riflessione del *Doctor Angelicus*. A questo proposito, cfr. ad esempio S. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 3, Editio Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma 1888, pp. 97-98; *Sum. Theol.*, I, q. 16, a. 7, *cit.*, pp. 214-215; *Summa contra Gentiles*, I, 51-52, Editio Leonina 1918, p. 148.

⁵ Per un'introduzione al contesto storico del periodo, cfr. G. Galasso, *Alla periferia dell'impero. Il Regno di Napoli nel periodo spagnolo (secoli XVI-XVIII)*, Einaudi, Torino 1994. Sul Collegio Massimo dei Gesuiti, cfr. invece M. Errichetti, *L'antico Collegio Massimo dei Gesuiti a Napoli (1552-1806)*, *Campania Sacra*, 7 (1976), pp. 170-264.

⁶ Cfr. Francesco Albertini, *Explicatio I et II Posteriorum analyticorum*, Venezia 1606. Per maggiori informazioni sull'itinerario biografico e bibliografico del gesuita calabrese, cfr. R. Gatto, *Tra scienza e immaginazione. Le matematiche presso il collegio gesuitico napoletano (1552-1670 ca.)*, La Nuova Italia, Firenze 1994, in part. pp. 280-284.

⁷ Francesco Albertini, *Corollarium seu quaestionum theologiarum tomus primus continens corollaria deducta ex principiis philosophicis complexis praecipue in primam et tertiam partem Sancti Thomae*, Napoli 1606; Id., *Corollaria, seu quaestiones theologicae de Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia, etc., ex principiis philosophicis incomplexis, seu praedicamentis substantiae, quantitatis, ubi et ad*

aliquid, iuxta irrefragabilem doctrinam philosophicam et theologicam S. Thomas de Aquino Doctoris Angelici, Tomus Secundus, Lione 1616. I nostri riferimenti testuali a queste opere saranno tratti dall'edizione lionese del 1629.

⁸ «*Utrum essentia creaturae ab aeterno, ante existentiam sit secundum esse essentiae aliquod positivum reale actuale*», in Francesco Albertini, *Corollaria, seu quaestiones theologiae de Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia, cit.*, disp. I, q. 1, pp. 1-10 e.

⁹ «Punctus difficultatis est an hoc esse reale habeant creaturae *per potentiam extrinsecam Creatoris*, quatenus sunt in ipso tanquam in causa; an *per potentiam intrinsecam in ipsis creaturis*, ita ut esse essenziale creaturarum ab aeterno non tantum sit potentiale in causa, sed etiam actuale in se, in quo fundetur respectus passibilitatis sive ad potentiam activam Creatoris, si res est creabilis, sive etiam ad potentiam naturalem, si res est generabilis», *Ibid.*, n. 1, p. 2 a.

¹⁰ «Essentias rerum antequam producantur a Deo nullum habere esse reale actuale nec essentiae, nec existentiae, sed esse omnino nihil quantum ad esse actuale in se ipsis. Concedunt tamen habere esse potentiale in causa», *Ibid.*, n. 3, p. 2 c.

¹¹ «Est ex parte etiam Scoti in *I, distinct. 35 et 36, quaest. unica*, qui quamvis teneat creaturam habere ab aeterno esse actuale productum a Deo secundum esse intelligibile et diminutum, ut videbimus in secunda opinione, tenet tamen locis citatis cum hac prima opinione creaturam nihil esse reale actuale a parte rei extra intellectum divinum», *Ibid.*, n. 3, p. 2 c – d.

¹² «Contra ista arguitur: Primo, quia creatio est productio de nihilo, sed si lapis ab aeterno praeceperat verum esse reale, ergo quando producitur ab efficiente, non producitur de nihilo simpliciter», Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist. 36, q. un., n. 13, in *Opera Omnia* (Vol. VI), *Ordinatio. Liber Primus. Distinctiones 26-48*, a c. di P. Augustini Sępinski, Civitas Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, Roma 1963, p. 276.

¹³ «Quinto (secundum idem medium, de creatione), quia productio rei secundum istud esse essentiae verissime et creatio (ipsa enim est mere de nihilo ut termino a quo, et ad verum ens ut ad terminum ad quem); et productio ista secundum eos est aeterna; ergo creatio est aeterna, – cuius oppositum nititur ostendere et dicit se habere demonstrationes. Sexto (secundum eandem viam, per oppositum de annihilatione), sequitur quod non possit aliquid annihilari: sicut enim producitur de ente secundum essentiam, ita videtur redire in ens secundum essentiam, – non in nihil», *Ibid.*, n. 17-18, pp. 277-278. Questi argomenti erano presentati in polemica con l'eccessivo essenzialismo che Scoto attribuiva ai presupposti della riflessione gandiana; per un raffronto più ampio fra i due autori, cfr. S. P. Marrone, *Henry of Ghent and Duns Scotus on the Knowledge of Being*, *Speculum*, Vol. 63, n. 1 (1988), pp. 22-57.

¹⁴ «Sexto, *Vuldensis l. I doct. fid. Antiq. cap. 8* ponit inter errores Vuiclef, dicere creaturas ab aeterno habere aliquod esse reale distinctum ab esse Dei. Et confirmatur, quia vel hoc esse habet a Deo, vel non: si non, ergo est independens et consequenter Deus; si sic, ergo datur creatio ab aeterno», Francesco Albertini, *Corollaria, seu quaestiones theologiae de Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia, cit.*, disp. I, q. 1, n. 3, p. 2 b.

¹⁵ «Nec potuit in mentem alicuius doctoris catholici venire, quod essentia creaturae ex se, et absque efficientia libera Dei, sit aliqua vera res, aliquod verum esse reale habens distinctum ab esse Dei, quod tandem fatetur expresse Capreolus (...) Et ratione probatur ex principiis fidei, quia solus Deus est ens ex se necessarium, et sine illo factum est nihil, et sine effectione eius nihil est, aut aliquod esse reale in se habet (...) Est autem de fide certum, Deum non fecisse essentias creatas ab aeterno, quia neque ex necessitate (ut argumentabamur contra opinionem Scoto attributam), cum de fide sit, Deum nihil agere necessario simpliciter; neque ex libera voluntate; sic enim de fide est in tempore coepisse operari. Et praeterea est evidens, si essent factae a Deo essentiae rerum ab aeterno, etiam ex tunc fuisse existentes, quia omnis effectio ad existentiam terminatur, ut infra ostendam. Et confirmatur, quia alias non posset Deus rem aliquam in nihilum redigere, quia semper maneret aliquid rei, scilicet, essentia. Et similiter non creasset Deus omnia ex nihilo, sed ex uno esse transmutasset illa ad aliud esse.», Franciscus Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. XXXI, s. 2, n. 3, in *Opera Omnia*, Editio nova, XXVIII Voll., par C. Berton, Ludovico Vivès, Parigi 1856-1878, Vol. XXVI (1861), p. 230.

¹⁶ «Secunda sententia est Scotistarum, Lycheti et Tatari, et aliorum qui in *I distinct. 35, 36 et 43, quaestione unica*, consentiunt cum prima opinione, non dari a parte rei essentias rerum secundum esse actuale reale, sed addunt creaturas produci per actum intellectus divini secundum quoddam esse intelligibile absolutum intrinsecum ipsis

creaturis», Francesco Albertini, *Corollaria, seu quaestiones theologicae de Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia, cit.*, disp. I, q. 1, n. 4, p. 2 e.

¹⁷ «Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellecto divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita. Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem – tamquam prior lapide – ut obiectum, immo ipsa 'ut causata' est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa 'ut cognita', quia in quarto instanti», Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist. 35, q. un., n. 32, *cit.*, p. 258

¹⁸ Cfr. Francesco Albertini, *Corollaria, seu quaestiones theologicae de Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia, cit.*, disp. I, q. 1, n. 8, p. 3 a – d.

¹⁹ «Essentiae creaturarum non sunt omnino nihil ante existentiam, neque habent esse solum potenziale in causa, sed ab aeterno habent esse intrinsecum actuale absolutum quidditativum seu essentiae», *Ibid.*, n. 12, p. 4 e – a.

²⁰ L'espressione è di J. Schmutz, *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767*, (Vol. I), *cit.*, p. 265.

²¹ «Albertinus renovans opinionem Henrici in *summa art. 2 quaest. 25*: tenet essentias creaturarum habere esse intrinsecum, actuale, absolutum, quidditativum, seu essentiae ab aeterno», Ioannis Lalemandet, *Cursus philosophicus. Complectens, lateque discutiens controversias omnes a Logicis, Physicis, Metaphysicis agitari solitas, praesertim quae Thomisticae, Scoticae, et Nominalium Scholis sudorem cient*, disp. VII, pars. I [*De essentia rerum*], Lione 1656, p. 703.

²² Ioannis Caramuel, *Leptotatos latine subtilissimus*, dissert. II, c. 1, a. 5, Vigevano 1681, pp. 148-152.

²³ «Prima ratio Henrici: si creatura, inquit, est nihil, tunc unum nihil esset magis nihil quam aliud nihil; sed hoc est absurdum, ergo creatura non est nihil, sed habet suum esse actuale essentiae. Probat sequelam Maioris, quia creaturae non repugnat existere, at Chimaerae repugnat existere. Sed haec ratio non convincit, quia potest dici, quod creatura non est purum nihil, sicut est Chimaera, quia creatura secundum Adversarios, quamvis non habeat esse reale potenziale in causa, quod non habet Chimaera, et ideo nihil creaturae non est comparandum cum nihilo Chimaerae. Cum autem sit comparatio inter duo pure nihila, seu inter duas Chimaeras, tunc verum est, quod unum nihil non est magis nihil, quam aliud», Francesco Albertini, *Corollaria, seu quaestiones theologicae de Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia, cit.*, disp. I, q. 1, n. 14, p. 5 a – b.

²⁴ «Tertia ratio eiusdem Henrici: obiecti, inquit, ad potentiam, est proportio aliqua, sed lapis ab aeterno fuit obiectum intellectus divini, ergo ab aeterno habuit proportionem ad intellectum divinum, ergo ab aeterno habuit esse actuale. Patet, quia proportio est passio entis, non ens enim non potest proportionari. Sed neque haec ratio convincit. Posset enim responderi ab Adversariis, sufficere ad huiusmodi proportionem, si obiectum cognoscatur ut est, et ita ens rationis habet proportionem in intellectu, si cognoscatur ut est obiectivum in intellectu, creatura igitur potest habere proportionem in intellectu, si cognoscatur secundum esse quod habet a parte rei, scilicet esse potenziale in causa», *Ibid.*, n. 16, p. 5 c – d.

²⁵ «Super hac autem ratione fundamentali quae est a priori, fundatur alia sexta ratio a posteriori, quae colligitur ex Henrico, *loco cit.* Haec propositio, inquit (homo est animal rationale), est propositio aeternae veritatis, ergo homo non secundum esse potenziale, sed secundum esse actuale essentiae ab aeterno est animal rationale, non enim in propositione dicitur (homo potest esse animal), sed (est animal)», *Ibid.*, n. 22, p. 6 e.

²⁶ «Homo est animal rationale est propositio aeternae veritatis, quia essentia hominis habet ab aeterno esse actuale intrinsecum quidditativum absolutum», *Ibid.*, n. 27, p. 7 c.

²⁷ Utilizziamo questa espressione, consapevoli delle difficoltà e ambiguità che può talora generare, nel senso attribuitole da Carlo Giacon. Cfr. C. Giacon, *La seconda scolastica (III Voll.): I grandi commentatori di san Tommaso: il Gaetano, il Ferrarese, il Vitoria* (Vol. I), Fratelli Bocca Editore, Milano 1944; *Precedenze teoretiche ai problemi etico-giuridici.*

Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez (Vol. II), Fratelli Bocca Editore, Milano 1947; *I problemi giuridico-politici. Suárez, Bellarmino, Mariana* (Vol. III), Fratelli Bocca Editore, Milano 1950.

²⁸ Cfr. P. Porro, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in W. Vanhamel (ed.), *Henry of Ghent*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253; Id., *Ponere statum. Idee divine, perfezioni creaturali e ordine del mondo in Enrico di Gand*, in *Mediaevalia*, 3 (1993), pp. 109-159; Id., *Possibile ex se, necessarium ab alio: Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand*, *Medioevo*, 18 (1992), pp. 231-273. Per uno sguardo generale sull'analisi dell'*esse essentiae* svolto da Enrico, in particolare alla luce del suo contesto storico, cfr. inoltre L. M. de Rijk, *Un tournant important dans l'usage du mot Idea chez Henri de Gand*, in *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*: Roma, 5-7 gennaio 1989 (a c. di N. Fattori e L. Bianchi), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991, pp. 89-98; Id., *Quaestio de Ideis. Some Notes on an Important Chapter of Platonism*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation* (ed. J. Mansfeld and L. M. de Rijk), Assen 1975, pp. 204-213.

²⁹ Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet IX*, q. 2, in *Opera Omnia* (Vol. XIII), ed. R. Macken, Leuven University Press – E. J. Brill, Leiden 1983, pp.

³⁰ «Obiectum primum non est nisi obiectum informans ad actum intelligendi, et non est nisi ipsa divina essentia, quae per se intelligitur a Deo, et nihil aliud ab ipso», *Ibid.*, p. 27 (37-43).

³¹ «Sed aliud a se, ut obiectum secundarium suae cognitionis, potest cognoscere dupliciter: uno modo cognoscendo de creatura id quod ipsa est in Deo, alio modo cognoscendo de ipsa id quod ipsa habet esse in se ipsa, aliud a Deo, quamvis non habeat esse extra eius notitiam», *Ibid.*, p. 27 (45-48).

³² Cfr. J. Schmutz, *Les paradoxes métaphysiques d'Henri de Gand durant la seconde scolastique*, *Medioevo*, 24 (1998), pp. 89-149.

³³ «Est autem id quod est essentia in unaquaque re communiter loquendo id quod ei convenit ratione naturae suae secundum se (...) Est autem ista participatio divini esse in essentia, esse essentiae, in quantum essentia illa exemplatum est divini esse secundum rationem causae formalis, quia per ipsum esse essentiae ut per actum sibi proprium essentialiter habet id quod res est ex ratione sui generis, quod sit ens et natura et essentia proprie dicta, non solum figmentum», Henricus de Gandavo, *Quodlibet X*, q. 8, in *Opera Omnia* (Vol. XIV), ed. R. Macken, Leuven University Press – E. J. Brill, Leiden 1981, pp. 201-202.

³⁴ «Et ideo, sicut idem re est subiectum creationis et terminus, sic idem re est ipsum subiectum creationis et acquisitum per ipsam, ut esse existentiae, qualemcumque differentiam habeant ambo ad creationem passivam», Henricus de Gandavo, *Quodlibet X*, q. 7, in *Opera Omnia* (Vol. XIV), *cit.*, p. 193 (29-32).

³⁵ «Primum esse habet essentia creaturae essentialiter, sed tamen participative, in quantum habet formale exemplar in Deo (...) Potest dici de essentia creaturae quod ipsa est suum esse participatum formaliter, licet non effective, sicut de Deo dicitur quod est ipsum esse simpliciter et absolute, non participatum neque formaliter neque effective», Henricus de Gandavo, *Quodlibet I*, q. 9, in *Opera Omnia* (Vol. V), ed. R. Macken, Leuven University Press – E. J. Brill, Leiden 1979, pp. 53-55. Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet VIII*, q. 9, in *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris solemniter*, vaenumdantur ab iudice Badio Ascensio, sub gratia et privilegio ad finem explicandi, II Voll., Parigi 1518 (rist. anast. Bibliothèque S. J., Louvain 1961), foll. 319 vk – 320 rk.

³⁶ «In quantum enim ipsa se ipsa absque omni absoluto addito est similitudo divinae essentiae secundum rationem causae formalis, convenit ei esse essentiae, in quantum autem ipsa in se ipsa absque omni absoluto addito est effectus divinae essentiae, vel immediate, vel mediante agente naturali secundum rationem causae efficientis, convenit ei esse existentiae», Henricus de Gandavo, *Quodlibet X*, q. 7, in *Opera Omnia* (Vol. XIV), *cit.*, p. 151 (51-56).

³⁷ Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet I*, q. 9, in *Opera Omnia* (Vol. V), *cit.*, p. 54 (76-78).

³⁸ Francesco Albertini era ben consapevole della distinzione fra *esse essentiae* ed *esse existentiae*, fondamentale per preservare la causalità efficiente di Dio nei confronti del mondo creaturale. Anche per lui, infatti, al pari di Enrico, la creazione concerne soltanto l'essere dell'esistenza. Rispondendo agli argomenti contrari alla sua *prima sententia*, il gesuita ripercorre dunque in modo fedele i tratti fondanti della riflessione enriciana, richiamandosi direttamente all'autorità del *magister* di Gand: «Ad primum respondere cum Henrico, sufficere ad creationem, ut creatura sit facta ex puro nihilo in genere existentialium, non autem in genere essentialium, id est, secundum existentiam, non secundum

essentiam, nec essentia proprie dicenda est potentia subiectiva seu receptiva existentiae, cum non praesupponatur existens, sed potius habet rationem obiecti realis, quod exit in actum existendi per ipsam existentiam. Ad secundum respondetur eodem modo, ad annihilationem, scilicet, sufficere si corrumpatur totum esse existentiae. Ad tertium respondetur concedendo essentiam esse ens formaliter necessarium, sed differre a necessario Dei, tumquia illud est necessario existens, tumquia omnino independens. Creatura vero secundum esse existentiae ab aeterno nihil est, et est contingens. Secundum vero esse essentiae est dependens saltem in genere causae exemplaris a Deo, ut dicemus in sequenti quaestione. Ad quartum respondetur, quod si antecedens intelligatur de esse essentiae, verum est quod ibi dicitur, essentiam, scilicet, secundum esse essentiae non esse a Deo efficienter, et negatur consequentia, nec talis essentia est Deus, quia dependet secundum esse existentiae a Deo tanquam ab efficienti, et secundum esse essentiae dependet a Deo tanquam a causa exemplari, nec est nihil, quia secundum esse essentiae est ens actuale ab aeterno, ut probatum est. Ad quintum respondetur negando, quod posset creatura gloriari quasi haberet esse a se, quia, ut dictum est, adhuc dependet a Deo secundum esse essentiae in genere causae exemplaris, et secundum esse existentiae dependet in genere causae efficientis», Francesco Albertini, *Corollaria, seu quaestiones theologicae de Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia, cit.*, disp. I, q. 1, n. 39-41, p. 9 e – b.

³⁹ P. Porro, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand, cit.*, p. 248.

⁴⁰ «Et superm illam rationem rei prima ratio quae fundatur, est ratio entis sive esse quidditativi, quae convenit ei ex respectu ad formam divini exemplaris, a quo accipitur ratio rei dictae a ratiudine, quae eodem est cum ratione entis quidditativi. Ex eo enim est ratum quid, quo est quidditativum quid, et converso», Henricus de Gandavo, *Summa*, a. 34, q. 2, in *Summa. Quaestiones ordinariae. art. XXXI-XXXIV*, in *Opera Omnia* (Vol. XXVII), ed. R. Macken, Leuven University Press – E. J. Brill, Leiden 1991, p. 174.

⁴¹ «Hoc esse essentiae, seu quidditativum absolutum intrinsecum, quod, ut probatum est, habet creatura ante existentiam, est a parte rei extra intellectum divinum, contra Scotum et Scotistas relatos in secunda sententia, qui quidem, ut vidimus supra, admittunt hoc esse quidditativum absolutum et intrinsecum in creatura ante existentiam, negant tamen hoc esse essentiae dari a parte rei extra intellectum divinum, sed dicunt esse in ipso intellectu divino, quatenus intellectus divinus cognoscens essentiam divinam tanquam exemplar creaturarum, producat illas in esse quidditativo absoluto et intelligibili, in quo fundatur ratio producibilitatis ad extra secundum existentiam», Francesco Albertini, *Corollaria, seu quaestiones theologicae de Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia, cit.*, disp. I, q. 1, n. 28, p. 7 d – e.

⁴² «Argumentor itaque septimo contra Scotum eo modo, quo ipse argumentabatur (ut vidimus in prima conclusione) contra Henricum, qui dicebat creaturas ab aeterno ante existentiam actualem esse omnino nihil: quaero enim a Scoto, cur chimaerae repugnat produci secundum esse quidditativum, et intelligibile a divino intellectu cognoscente se ut exemplar, et non repugnat lapidi? Non potest dici hoc provenire ex defectu causae, quia supponitur infinita, ergo dicendum est, quod aliquid esse quidditativum positivum intrinsecum est in lapide, propter quod non repugnat produci, quod non est in Chimaera. Hoc igitur intrinsecum absolutum necessario est ab aeterno extra intellectum divinum, cum non producatur ab intellectu divino in esse quidditativo et intelligibili, ut probatum est», *Ibid.*, n. 36, p. 8 a – b.

⁴³ Cfr., ad esempio, il seguente passo dell'*Ordinatio* di Scoto: «Homini in aeternitate inest “non esse aliquid” et chimaerae “non esse aliquid”; sed homini non repugnat affirmatio quae est “esse aliquid”, sed tantum inest negatio propter negationem causae non ponentis, — chimaerae autem repugnat, quia nulla causa posset in ea causare “esse aliquid”. Et quare homini non repugnat et chimaerae repugnat, est, quia hoc est hoc et illud illud, et hoc quocumque intellectu concipiente, quia — sicut dictum est — quidquid repugnat alicui formaliter ex se, repugnat ei, et quod non repugnat formaliter ex se, non repugnat», Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist. 36, q. un., n. 60, *cit.*, p. 296.

⁴⁴ «Bene igitur per regulam posterioristicam assignatam infertur, quod prima ratio, et radix possibilitatis in creatura, non est potentia activa efficientis, sed ratio formalis intrinseca ipsius creaturae, sicut, ut dictum est, ratio impossibilitatis in Chimaera, non oritur ex impotentia Dei, sed quia Chimaera non habet capacitatem in se», Francesco Albertini, *Corollaria, seu quaestiones theologicae de Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia, cit.*, disp. I, q. 1, n. 20, p. 6 c – d.

⁴⁵ «Dices, saltem prima ratio possibilitatis in creatura, etsi reduci non possit ad Deum tanquam causam efficientem, reducetur tamen ad ipsum tanquam causam exemplarem, quia cum haec causa exemplaris sit causa formalis extrinseca, est prior omni effectu possibili. Sed contra quia adhuc potest militare idem argumentum factum, nam quaero quare lapis est exemplabilis et non Chimaera? Non potest dici oriri ex defectu causae exemplaris, quia est infinita simpliciter, ergo prima radix impossibilitatis oritur ex Chimaera, etc. Quomodo autem creaturae pendeant in genere causae exemplaris, videbimus in sequenti dubitatione», *Ibid.*, p. 6 d.

⁴⁶ A questo proposito, cfr. J. Schmutz, *Le miroir de l'univers. Gabriel Vázquez et les commentateurs jésuites*, in J.-C. Bardout – O. Boulnois (éd.), *Sur la science divine*, Puf, Paris 2002, pp. 382-411; cfr. inoltre N. J. Wells, *John Poinset on Created Eternal Truths vs. Vasquez, Suárez and Descartes*, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 68, n. 3 (1994), pp. 425-446.

⁴⁷ «Res non possibles, quia cognoscuntur, sed ideo cognoscuntur, quia sunt possibles: hoc est, ideo cognoscuntur posse esset, et nullam implicare contradictionem, quia re vera possunt esse. Quemadmodum etiam 1.2. questione 71, articulo 6 dicemus, aliqua peccata non ideo esse mala, quia cognoscuntur esse mala, aut quia prohibita sunt etiam a Deo, sed potius contra: intellectus enim speculativus non facit, sed supponit ens, et obiectum, quod cognoscit. Quare si alias Deus esset, etiam si non cognosceret, per locum tamen (ut aiunt) intrinsecum, creaturae essent possibles, hoc est, ex se ipsis non implicaret contradictionem, talis, aut talis naturae esse, possent que in tempore produci, si alio modo, quam cognitione, et voluntate Deus esset omnipotens. Prius igitur est, nostro modo intelligendi, rem esset possibilem, hoc est, ex se non implicare contradictionem, quam intelligi ab intellectu divino». Gabriel Vázquez, *Commentarium ac disputationum in primam partem S. Thomae*, Tomus Primus, Alcalá 1598, disp. CIV, c. 3, n. 9-10, p. 1025.

⁴⁸ «Dicuntur essentiae rerum aeternum, non quia actu sint, sed quia ab aeterno non implicant contradictionem», Gabriel Vázquez, *Commentarium ac disputationum in tertiam partem S. Thomae*, Tomus Primus, Ingolstadt 1610, disp. LXXII, c. 2, n. 8, p. 732.

⁴⁹ «Neque vero Scotus impugnat Enricum, ut Recensiores quidam autumant, quod dixerit, essentias esse aliquid extra Deum ab aeterno ante actum divinae voluntatis, et intellectus, i denim numquam Henricus somniavit, sed quia dixerit esse possibilem creaturarum, quod ipse vocat passivum absolute, non relate, esse autem omnem actum intellectus, et voluntatis divinae», *Ibid.*, n. 9, p. 732.

⁵⁰ «Utrum creatura dependeat a DEo quoad esse quidditativum tanquam a causa exemplari», in Francesco Albertini, *Corollaria, seu quaestiones theologicae de Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia, cit.*, disp. I, q. 2, pp. 10 e – 12 a.

⁵¹ «Vidimus in superiori quaestione creaturam habere esse essentiae ut essentiae actuale reale ab aeterno independenter a Deo, tanquam a causa efficienti; nunc videndum est, an creatura quoad esse essentiae dependeat saltem a Deo tanquam a causa exemplari», *Ibid.*, n. 1, p. 10 e – 11 a.

⁵² «Et videtur quod non. Militat enim eadem ratio in causa exemplari, et efficienti; nam quaero, quare Deus, ut exemplar, est imitabilis, seu participabilis a lapide, et non a Chimaera. Non potest dici hoc provenire ex defectu causae exemplaris divinae, quia supponitur infinite imitabilis. Oritur igitur impossibilitas intrinsece ex Chimaera, ergo possibilitas in lapide etiam orietur ex ratione positiva intrinseca ipsi lapidi, quam vocamus rationem realem actualem essentiae. Probatur paritas de Chimaera, et lapide, quia sicut negatio in Chimaera, quae negatio est impossibilitas intrinseca, est causa negationis, id est, repugnantiae, ita affirmatio in lapide, erit causa affirmationis», *Ibid.*, n. 1, p. 11 a – b.

⁵³ «Et iuxta hanc primam sententiam tenentur authores huius sententiae dicere, quod si creatura secundum esse essentiae non dependet a Deo in genere causae efficientis, nec dependeret a Deo in genere causae exemplaris», *Ibid.*, n. 3, p. 11 b – c.

⁵⁴ «Secunda et verior sententia est, quod in Deo causa exemplaris est ipsamet essentia divina, ut imitabilis a creaturis, conceptus vero obiectivus rei faciendae potius se habet ut idea, quam ut causa exemplaris, sicut in artifice creato, conceptus obiectivus imaginis faciendae est idea. Caesar vero, ad cuius imitationem sit imago, est ratio prototypa, et exemplaris. In Deo igitur, causa exemplaris est sua essentia, ut analogice, et inadaequate imitabilis a creatura», *Ibid.*, n. 4, p. 11 c.

⁵⁵ «Posita igitur hac secunda sententia tanquam veriori, sit prima conclusio: Creatura quoad esse essentiae dependet a Deo tanquam a causa exemplari in genere causae formalis extrinsecae. Est Capreoli loco citato, et idem videtur dicere S. Thom. I. p. q. 55, ar. 3, dum dicit, essentiam divinam magis imitari, seu participari ab angelo superiori, quam ab inferiori. Probatur: sicut imago Caesaris dependet a Caesare in genere causae formalis, et prototypae seu exemplaris, ita ut, si non posset esse Caesar, non posset esse imago, quae repraesentat ipsum, non autem e converso, ita philosophandum est in creaturis, quod secundum suum esse essenziale sunt imagines ipsius Dei», *Ibid.*, n. 6, p. 11 e – a.

⁵⁶ «Secunda conclusio: Essentiae rerum secundum esse quidditativum dependent aliquo modo a Deo, tanquam a causa efficienti, quia si Deus non esset causa efficiens, repugnaret existentia creaturae, ergo repugnaret etiam in essentia ordo essentialis ad ipsam existentiam, et consequenter repugnaret realitas ipsius essentiae. Est tamen advertendum quod adhuc est differentia inter dependentiam essentiae creaturae a Deo ut causa exemplari, et inter dependentiam ab eodem, ut causa efficienti: nam quamvis si non esset Deus, ut causa efficiens, repugnaret esse essentiae creaturae, haec tamen repugnantia non esset formalis intrinseca, ita ut immediate repugnaret ex principiis intrinsecis, seu ex impossibilitate terminorum, sicut repugnat Chimaera; at vero si repugnaret esse rationem prototypam, seu exemplarem Caesaris, repugnaret ipsum esse imaginis Caesaris ex principiis intrinsecis, et ex impossibilitate terminorum, esse enim taliter repraesentativum, esset tunc quid chimaericum; ita etiam dicendum de essentiis rerum, si Deus non esset causa exemplaris», *Ibid.*, n. 7, p. 11 b – c.

⁵⁷ *Ibid.*, disp. I, q. 3, n. 2, p. 12 b – c.

⁵⁸ «Obiiciunt igitur primo. Vel haec potentia est producta, vel improducta; non secundum, quia tantum competit creatori; non primum, quia vel ab aeterno, et ex necessitate, et hoc repugnat articulis de aeternitate et libertate; vel libere, et in tempore, ergo antequam produceretur non erat haec potentia obiectiva, non ergo fuit ab aeterno secundum esse reale positivum, et intrinsecum. Respondetur, haec potentia neque est producta, neque improducta; sed abstrahit, ut notavit Franc. de Mayr. ab esse producto et improducto, quae abstractio intelligenda est non per indifferentiam, sed per negationem utriusque extremi; esse enim productum vel improductum dicit esse existentiae. Quod si adhuc instes, erit igitur haec potentia ab aeterno omnino independens, sicut Deus. Respondetur negando consequentiam, quia essentia creaturae dependet a Deo in genere causae formalis exemplaris, ut probatum est in secunda quaestione, et praeterea Deus est independens etiam quoad existentiam. Creatura autem dependet a Deo quoad existentiam, tanquam ab efficiente», *Ibid.*, n. 4, p. d – a.

⁵⁹ È importante infatti sottolineare come questa puntualizzazione, posta fra parentesi, sia immediatamente successiva alla *prima conclusio*: «[Nota quod tam in hac conclusione, quam in sequenti solum intendimus cum Capreolo mox infra citando, has conclusiones esse probabiles, non tamen negamus opinionem oppositam, quae tenet essentias rerum nullum habere esse actuale ab aeterno, sed tantum potentiale in causa, non esse satis probabilem]», Francesco Albertini, *Ibid.*, disp. I, q. 1, n. 12, p. 4 a.