

# Arnold Geulincx e Guglielmo Philippi: alle origini dell'occasionalismo moderno.

di Veronica Nicusanti

L'opera di Arnold Geulincx (1624-1669) è generalmente accolta come uno degli esiti più originali della ricezione del cartesianismo nelle Università dei Paesi Bassi<sup>1</sup>. Sebbene la letteratura critica relativa all'autore comprenda studi dedicati all'esegesi dell'unica sezione del suo sistema del tutto autonoma dagli scritti cartesiani, la logica<sup>2</sup>, gli interpreti sono concordi nell'identificare la *nova philosophia* introdotta da Descartes come la fonte decisiva della sua speculazione. L'assimilazione dell'opera di Descartes, risalente agli esordi della formazione filosofica di Geulincx, risulta infatti assolutamente determinante per la progressiva definizione dei due lineamenti teorici che ne distinguono il pensiero: la radicale confutazione della fisica e della metafisica peripatetica e la codificazione della prima forma di occasionalismo moderno. Quest'ultimo, dedotto dalla accurata revisione dell'antropologia e della fisica cartesiane, emerge in particolare come il cardine teorico attorno al quale ruota l'intero sistema delle opere di Geulincx. Dalla fondazione dell'occasionalismo dipende infatti la definizione dei tratti più originali del suo pensiero. L'approdo ad una teoria che nega alle cause seconde il potere di interagire reciprocamente senza il continuo intervento di Dio lo conduce in primo luogo ad integrare la sua fedeltà all'innatismo cartesiano con l'affermazione dell'assoluta inaccessibilità *a priori*, per le menti finite, delle leggi dei mutamenti naturali, che solo Dio opera, e a formulare una singolare epistemologia in cui sono stati ravvisati aspetti che precorrono il trascendentalismo kantiano<sup>3</sup>. Nei suoi scritti l'ac-

*Presentato dall'Istituto di Filosofia.*

<sup>1</sup> Si vedano in proposito F. Boullier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Delagrave, Paris 1854 e G. Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, Bruxelles 1886; per una rassegna completa degli studi dedicati all'autore, H. J. De Vleeschauwer, *Three centuries of Geulincx' research*, Pretoria 1967.

<sup>2</sup> Tra i più completi quelli di G. Capone Braga, *La logica di Arnaldo Geulincx*, «La cultura filosofica», XI, 1915, pp. 378-415 e G. Nuchelmans, *Geulincx' containment theory of logic*, Amsterdam 1988.

<sup>3</sup> Si vedano al riguardo i contributi di H. J. De Vleeschauwer, *Les antécédents du transcendantalisme: Geulincx et Kant*, «Kant-Studien», 53, 1953, pp. 245-273 e I. Mancini

centuazione del teocentrismo, tipico della tradizione teorica dell'occasionalismo, si traduce inoltre nella deduzione di una peculiare ontologia, mediana tra quella di Descartes e quella di Spinoza, che riduce lo statuto ontologico degli enti finiti, menti e corpi, da sostanze create a modi, rispettivamente, della mente divina e della materia<sup>4</sup>. La specifica sottolineatura geulincxiana dell'impotenza delle cause seconde si converte da ultimo nella teorizzazione di una dottrina morale di matrice agostiniana, che conferisce massima centralità alla virtù dell'umiltà, presentata come la disposizione interiore ad adempiere puntualmente all'imperativo categorico della legge morale naturale e a coartare principi eudemonistici dell'azione<sup>5</sup>.

Della concezione geulincxiana dell'occasionalismo gli interpreti hanno poi annotato l'originalità e il rilievo dell'argomento fondativo, il principio *quod nescis quomodo fiat, id non facis*, che l'autore fissa per primo e trasmette indirettamente agli occasionalisti cartesiani a lui successivi<sup>6</sup>. L'assioma istituisce una condizione epistemica generale per l'esercizio della causalità, secondo cui la coscienza delle modalità di esplicazione di un effetto viene individuata come la *conditio sine qua non* un agente può esserne identificato come la vera causa. Esso non viene utilizzato dai due più noti occasionalisti cartesiani contemporanei a Geulincx, Louis de La Forge (1632-1666) e Géraud de Cordemoy (1614-1684)<sup>7</sup>, ma ricorre ripetutamente nell'opera di Malebranche – che lo assume probabilmente dallo stesso Geulincx, di cui possedeva una copia dell'*Ethica*<sup>8</sup> – e, per il tramite di Malebranche, viene poi ripreso da Arnauld e frequentemente richiamato da Bayle<sup>9</sup>.

Ad H. De Vleeschauwer, il critico che ha pubblicato nel secolo scorso il maggior numero di contributi dedicati a Geulincx, si deve poi il solo abbozzo esistente di una traccia storica delle fonti che possono avere

ni, *Arnold Geulincx e la crisi della ragione*, «Rendiconti dell'Istituto lombardo di Scienze e Lettere», 92, 1958, pp. 286-300.

<sup>4</sup> In proposito si rinvia a H. Hubbeling, *Arnold Geulincx, originel vertegenwoordiger van het cartesio-spinoziste*, «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegerte», 75, 1983, pp. 77-80; cf. *infra*, pp. 121-124.

<sup>5</sup> Si consulti sul tema E. Terraillon, *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, Paris 1912.

<sup>6</sup> Al riguardo si veda A. De Lattre, *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx*, Paris 1967, pp. 365-412.

<sup>7</sup> Si rimanda sulla questione a J. Prost, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris 1907.

<sup>8</sup> Lo attesta H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Paris 1926, p. 67.

<sup>9</sup> In proposito S. Nadler, *Dualism and occasionalism: Arnauld and the development of cartesian metaphysics*, «Revue internationale de Philosophie», 4, 1994, pp. 421-439 e G. Mori, *Bayle e Malebranche: dalle cause occasionali allo stratonismo*, «Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Siena», 14, 1991, pp. 67-120.

orientato la sua deduzione dell'occasionalismo<sup>10</sup>. Secondo lo studioso fiammingo, che riprende in proposito un'ipotesi cui aveva accennato per la prima volta G. Monchamp<sup>11</sup>, sarebbe stato Guglielmo Philippi (1600-1665), il docente della Facoltà delle Arti dell'Università di Lovanio che fu maestro e collega di Geulincx – affiancandolo costantemente durante il periodo che egli trascorse nella città belga, tra il 1641 e il 1658<sup>12</sup> – a trasmettergli, delineato *in nuce*, il principio *quod nescis*. Le tre *Medullae*, ossia i tre compendi didattici di logica, metafisica e fisica che Philippi pubblica nell'ordine tra il 1661 e il 1664, a Lovanio, trascrivendo in forma esemplare i suoi corsi di lezione<sup>13</sup>, documentano però che il grado e l'ampiezza dell'assimilazione della *nova philosophia* attuata da Philippi furono ben più circoscritti di quelli raggiunti da Geulincx già durante la sua giovanile permanenza a Lovanio, registrati nel suo primo scritto, l'*Oratio I*. Quest'ultimo testo, trascrizione della prolusione geulincxiana della festività accademica dei *Saturnalia*, dato alle stampe nel dicembre del 1652, è infatti dedicato a denunciare il carattere fallace e arbitrario dei principi della trattazione scolastica delle scienze, in particolare l'ilemorfismo della filosofia naturale, le forme sostanziali e le qualità sensibili dei corpi naturali. Esso si conclude dichiarando il progetto di elaborare un nuovo sistema, sul modello di quello esemplificato da Descartes nella prefazione all'edizione francese dei *Principia Philosophiae*, nell'intento di rigenerare la dissertazione scolastica di ogni scienza, dalla logica all'etica<sup>14</sup>.

L'esposizione delle scienze fornita da Philippi nelle *Medullae* si attiene, al contrario, agli schemi e ai principi della trattazione tradizionale delle

<sup>10</sup> Nell'articolo dal titolo *Les sources de la pensée d'Arnold Geulincx*, «Kant-Studien», 69, 1978, pp. 378-402.

<sup>11</sup> Nella sua *Histoire du cartésianisme en Belgique*, cit., p. 324.

<sup>12</sup> Per un profilo biografico di Philippi, si rinvia a G. Monchamp, *op. cit.*, pp. 317-321; Geulincx nacque ad Anversa nel 1624 e svolse i suoi studi di filosofia e teologia all'Università di Lovanio, conseguendo la *licentia* in entrambe le discipline rispettivamente nel 1643 e nel 1654; divenne *Professor secundarius* alla Facoltà delle Arti dello stesso Ateneo nel 1646, affiancando Philippi e lo sostituì, con il grado di *primarius*, nel 1652; fu destituito dall'incarico nel 1658, per motivi che i verbali accademici non resero espliciti e si trasferì immediatamente e definitivamente all'Università di Leida, dove ottenne nel 1662 l'incarico di docente straordinario di logica; compose a Leida tutte le sue opere ad eccezione della prima, l'*Oratio I* e le annesse *Quaestiones Quodlibeticae*; morì nella stessa città, di peste, nel 1669; cf. V. Vander Haeghen, *Geulincx. Etude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Ghent 1886.

<sup>13</sup> Si tratta in particolare della *Medulla Logicae*, apud Petrum Sassenum, Lovanii 1661, della *Medulla Metaphysicae*, ivi 1663 e della *Medulla Physicae*, ivi 1664.

<sup>14</sup> Si veda il testo del discorso, nell'edizione delle opere dell'autore curata da J. N. P. Land, pubblicata in tre volumi, tra il 1891 e il 1893 a Den Haag, presso Nijhoff, vol. I, pp. 41-43; per la tradizione accademica dei Saturnali e una lettura dell'orazione geulincxiana si rinvia a H. J. De Vleeschauwer, *Le plan d'études d'Arnold Geulincx*, Pretoria 1964.

materie, sebbene introduca ampie digressioni nell'intento di divulgare le più recenti acquisizioni del docente. Il solo segnale della ricezione del cartesianismo compiuta da Philippi, e probabilmente il più decisivo tratto innovativo che egli trasmise a Geulincx, consiste nella sua ferma confutazione dell'ilemorfismo della fisica peripatetica, cui il medico belga sostituisce stabilmente il meccanicismo fisico e fisiologico cartesiano. Così facendo egli si opponeva diametralmente alle posizioni degli avversari lovaniesi della nuova filosofia, i colleghi Vopisco Fortunato Plem (1601-1671) e Liberto Froidmont (1585-1653), che ne avevano ostacolato la diffusione *in loco*, respingendo da subito proprio tali assunti. La dissertazione antropologica che Philippi fornisce nella *Medulla Physicae* mette inoltre effettivamente in rilievo l'aspetto innovativo dell'antropologia cartesiana che risulterà determinante per la successiva formulazione dell'occasionalismo dell'allievo: l'identità pensiero-coscienza. Questa, tuttavia, permane saldamente ancorata alle fonti tradizionali della didattica e non introduce alcun elemento che possa ritenersi una reale anticipazione della dottrina geulincxiana della natura umana. L'opera di Philippi attesta così la graduale diffusione del cartesianismo a Lovanio e l'iniziale ricezione di esso da parte di Geulincx, ma non costituisce una fonte diretta decisiva della definizione dell'occasionalismo di questi.

Il primo atto dell'introduzione delle nuove fonti nell'Ateneo brabantino fu infatti la divulgazione del *Discours de la méthode* e degli *Essais* appena editi (1637), che Descartes stesso promosse attraverso l'intermediazione dell'amico Plem, Rettore e docente di medicina. La prima innovazione teorica oggetto di contestazione fu esattamente la riduzione meccanicista della fisiologia dei moti cardiaci che Descartes aveva proposto nella quinta Parte del *Discours*, illustrando sinteticamente il testo inedito de *L'homme*. Contro tale innovazione si rivolse per primo lo stesso Plem, assumendo una posizione di fermo rifiuto, cui rimarrà costantemente fedele e che fu immediatamente condivisa dall'altro celebre oppositore a Lovanio delle fonti cartesiane, il filosofo e teologo Froidmont<sup>15</sup>. Le *Medullae* di Philippi, in cui l'autore dichiara di avere riportato in sintesi i corsi di lezione presentati durante la sua decennale attività didattica, attestano però inequivocabilmente che il modello teorico del meccanicismo della fisica cartesiana ottenne progressivamente un solido consenso tra i docenti della Facoltà delle Arti e di Medicina dell'Ateneo lovaniese, sino a divenire il tratto distintivo del pensiero degli appartenenti al *milieu* accademico cartesiano<sup>16</sup>. L'adesione del docente belga al meccanicismo cartesiano costituisce infatti la cifra della sua assimilazione delle nuove fonti, esposte attraverso ampi *excursus*, che ricorrono in tutte e tre le *Medullae*, benché

<sup>15</sup> Al riguardo si veda G. Monchamp, *op. cit.*, pp. 43-61 e pp. 73-94.

<sup>16</sup> Cf. G. Monchamp, *op. cit.*, pp. 295-317.

giustapposti a una trattazione complessivamente tradizionale delle materie.

Il primo esempio della continuità che sussiste nell'opera di Philippi tra la prevalente esposizione della concezione peripatetica delle singole scienze e la divulgazione della propria revisione delle nuove idee emerge nella *Medulla Logicae*, pubblicata a Lovanio nel 1661. Il saggio propone infatti una trattazione della logica accuratamente aderente alle esposizioni tradizionali della materia, ma prevede una articolata digressione, inserita nella sezione iniziale del manuale, dedicata a presentare i principi della fisica meccanicista cartesiana. La specifica dissertazione della logica svolta da Philippi risulta però del tutto priva, come quella di Geulincx, di riferimenti alle regole del metodo di Descartes e alla sua gnoseologia innatista, entrambe rielaborate invece dalla celebre *Logica vetus et nova* di Clauberg (1658) e recepite nella *Logique* di Arnauld e Nicole (1662). Differenziandosi tuttavia dalla *Logica* geulincxiana – edita nello stesso anno di quella di Port-Royal e sorretta dall'intento di circoscrivere l'oggetto specifico della materia alla sola codificazione di schemi inferenziali, emancipandolo da qualunque connessione con la grammatica e la metafisica – la *Medulla logicae* fornisce un manuale convenzionale della scienza formale, fedele ai paradigmi dei trattati comunemente utilizzati nella didattica. Se infatti Geulincx ridurrà la sua dissertazione della logica alla sola analisi delle forme dell'argomentazione e dei suoi elementi costitutivi, proposizioni e termini, e alla definizione di una serie di costanti della loro connessione, la prima *Medulla* prevede una scomposizione integrale del discorso, svolta sino ai suoi componenti ultimi, i segni, e l'esame dell'intera tavola dei loro significati possibili. Ciò comportava, come di consueto, la disamina dei cardini della metafisica tradizionale, i concetti dell'ente, delle sue proprietà e divisioni.

Il primo libro dell'opera esordisce infatti con la definizione dei segni e ne introduce di seguito una classificazione completa e dettagliata, fondata sulla tradizionale distinzione tra segni formali, i concetti, e segni strumentali<sup>17</sup> – ossia l'intera gamma dei simboli che rappresentano mediamente i loro oggetti, evocandone il concetto corrispondente –, a loro volta divisi in naturali, arbitrari e neutri.<sup>18</sup> La dissertazione prosegue nel secondo libro con un catalogo delle voci, ottenuto attraverso l'enumerazione sistematica dei loro potenziali significati, secondo la quale esse sono distinte analiticamente in semplici e complesse, equivoche, univoche e denominative, assolute e relative, negative e positive, finite e infinite, contraddittorie, opposte e disparate. La sezione centrale del libro è dedicata in particolare

<sup>17</sup> *Medulla Logicae*, liber I, cap. I, ed. cit., p. 2 e cap. II, pp. 5-10.

<sup>18</sup> *Ivi*, cap. III, ed. cit., pp. 10-15.

all'analisi delle voci universali, singolari<sup>19</sup> e predicamentali. Per inciso essa comprende una minuziosa delucidazione delle affezioni relative dell'ente, che anticipa ed integra quella offerta nella *Medulla Metaphysicae*. Tale *excursus* evidenzia con chiarezza la distanza che intercorre tra la trattazione della logica dedotta da Philippi e quella che Geulincx darà alle stampe a Leida l'anno successivo. Il primo ottempera infatti alla tradizionale complementarietà tra logica e metafisica che l'allievo interromperà allo scopo di salvaguardare la specifica autonomia della logica e di recuperarne le forme convenzionali scindendole da quelle di una metafisica ritenuta irrecuperabilmente superata.

È poi la sezione del testo riguardante l'ente predicamentale<sup>20</sup> ad attestare l'assimilazione della fisica e dell'antropologia cartesiana da parte di Philippi, sebbene in misura minore rispetto a Geulincx e integrandola ai parametri della didattica tradizionale. L'esposizione, basata sulla riproposizione della centrale alternativa ontologica tra le categorie di sostanza e di accidenti (queste ultime ridotte ai predicamenti di quantità, qualità e relazione), rivela infatti una prima prospettiva generale dei nuclei concettuali cartesiani rielaborati da Philippi ed illustrati poi analiticamente nella *Medulla Physicae*. La trattazione della categoria della quantità, innanzitutto, sebbene definisca quest'ultima conformemente ai termini abitualmente in uso, introduce una concisa anticipazione della nuova concezione cartesiana della materia e della sua essenza<sup>21</sup>. Philippi nega infatti che la quantità possa essere concepita come una proprietà dei corpi realmente distinta dalla loro forma, la identifica piuttosto con la loro stessa essenza e la concepisce capace di conferire immediatamente ad essi l'impenetrabilità. Egli dimostra pertanto di avere appreso la definizione cartesiana della corporeità, che identificava quantità ed estensione, rendeva quest'ultima la proprietà essenziale, inseparabile dei corpi ed eliminava così la teoria corrente del sostrato indeterminato dei corpi naturali, la materia prima. Questa prima ammissione costituisce il fondamento dell'adesione di Philippi al meccanicismo cartesiano e il fulcro della sua conseguente confutazione della funzione delle forme sostanziali e dell'intero apparato delle facoltà operative dei corpi che la tradizione peripatetica aveva definito.

L'analisi della corrispondente categoria della qualità propone infatti un *excursus* che formula una critica radicale dei principi operativi abitualmente attribuiti ai corpi naturali e ritenuti cause efficienti prossime dei muta-

<sup>19</sup> Ivi, liber III, capp. XI-XVII, ed. cit., pp. 44-83.

<sup>20</sup> Ivi, capp. XVIII-XXVI.

<sup>21</sup> Infatti, pur definendo la *quantitas* come «accidens praedicamentale strictae entitatis, quod non est purus modus, non admittens aliud eiusdem secum speciei ad idem spatium» (cap. XXI, ed. cit., p. 95), nella *quaestio* I si nega che essa si distingua realmente dal suo sostrato, identificandola con l'essenza stessa dei corpi (ed. cit., p. 97).

menti attraverso i quali essi interagiscono<sup>22</sup>. Philippi procede così a negare l'esistenza delle qualità prime e derivate che si reputava caratterizzasse i corpi elementari e misti e si attivassero nei processi di generazione, corruzione e alterazione che li coinvolgono; confuta poi la teoria peripatetica degli impeti e quella delle facoltà motive deputate a determinare i moti locali dei corpi naturali, gravità e levità, e infine contesta l'esistenza della ricca serie di potenze che la medicina galenico-fernelliana ascriveva agli organi dei corpi viventi per spiegarne i processi biologici. In antitesi alla dottrina medica tradizionale sostenuta a Lovanio dai colleghi Plempe e Froidmont, Philippi accoglie la soluzione meccanicista cartesiana della fisiologia corporea e riduce la causa di tutti i processi vitali – compresa la pulsazione cardiaca – alla sola circolazione del sangue e degli spiriti animali entro gli organi.

La digressione di fisica inserita nella prima *Medulla* presenta così una iniziale rassegna dei temi cartesiani divulgati da Philippi nella didattica e una prima attestazione della sua rievitazione dei motivi del dibattito svoltosi a Lovanio sulle le nuove fonti. La trattazione rientra però nei paradigmi dei manuali convenzionali di logica, proseguendo subito dopo con l'esame della categoria della relazione e con quello della restante serie delle voci, per procedere poi con l'esplicazione dell'accezione dei termini e delle sue specie<sup>23</sup>. Il compendio prevede quindi l'analisi delle differenti forme dell'orazione<sup>24</sup> – tra cui quella della definizione e delle sue divisioni –, catalogando le proposizioni, le orazioni semplici, e le enunciazioni, le orazioni complesse, secondo le partizioni comunemente utilizzate, presenti anche nella *Logica* geulincxiana. Gli ultimi tre libri del manuale sono infine dedicati a descrivere le forme dell'argomentazione, divise in argomen-

<sup>22</sup> Infatti, sebbene riproponga la comune definizione della *qualitas* – «accidens praedicamentale strictae entitatis ex principali suo fine ornans substantiam tamquam principium operationis accidentarium secundarium», distinguendone di seguito le tradizionali quattro specie (cap. XX, ed. cit., p. 101) – Philippi procede a confutarne la realtà e ad introdurre una esplicazione meccanicista delle potenze e delle qualità sensibili riferite ai corpi. Ad esempio, presentando la descrizione delle qualità distintive dei corpi elementari puntualizza che «calor non videtur esse qualitas stricte dicta rei calidae inhaerens, productiva sibi similis in alio subiecto, quia per talem entitatem non possunt bene explicari effectus qui calori solent adscribi. [...] Potius calor non videtur esse aliud quam agitatio varia et celeris tenuiorum corpusculorum terrestrium» (q. IV, p. 109); fornisce poi una illustrazione meccanicista delle qualità tattili correntemente attribuite agli elementi, *frigus, humiditas, siccitas, durities, mollities, scabrities, glabrities* (qq. VI-VII, pp. 113-114); riduce a qualità relative *gravitas* e *levitas* (q. VIII, pp. 114-117) e abolisce le facoltà operative comunemente ascritte agli organi corporei, quali la potenza pulsifica del cuore o quella progressiva dei muscoli (qq. X-XIV, pp. 118-123), infine propone una rilettura meccanicista delle qualità dei sensi esterni riprodotta poi nella fisica (qq. XV-XVI, pp. 123-127).

<sup>23</sup> Ivi, liber III.

<sup>24</sup> Ivi, liber IV.

tazioni formali<sup>25</sup>, dalla conversione in termini al sillogismo vero, e apparenti, dall'entitema al sillogismo dialettico<sup>26</sup>.

La complessiva fedeltà che Philippi mantiene nel suo trattato di logica verso i canoni della didattica tradizionale emerge ancor più visibilmente nella *Medulla Metaphysicae*, il corso di metafisica che egli pubblica a Lovanio nel 1663, subito dopo il manuale di logica, mutando consapevolmente l'ordine convenzionale delle materie, in ossequio probabilmente alla nuova gerarchia delle scienze definita da Descartes<sup>27</sup>. L'autore offre nel testo una dettagliata delucidazione dei capisaldi teorici della concezione scolastica della metafisica, ricalcando sinteticamente il modello delle *Disputationes* di Suarez. La *Medulla* fornisce pertanto un'esposizione perfettamente tradizionale della metafisica, una illustrazione meticolosa di quanto diviene invece obiettivo polemico di Geulincx nella sua coeva confutazione della metafisica peripatetica: la concezione corrente dell'ente, delle sue affezioni semplici e complesse, la teoria scolastica del concorso tra causa prima e cause seconde e la complementare affermazione dell'efficienza autonoma di queste ultime.

L'aderenza di Philippi alla sintesi delle fonti tradizionali della metafisica peripatetica compiuta da Suarez, contrariamente all'attitudine assunta negli stessi anni dall'allievo, traspare sin dalla sua definizione dell'oggetto adeguato della metafisica, ossia l'ente «re et ratione abstractum a materia (addunt aliqui tam sensibili, quam intelligibili) et ratione abstractum a singularibus creatis, in quantum lumine naturalis intellectus est cognoscibile»<sup>28</sup>. Philippi configura così l'oggetto precipuo della scienza in questione come l'ente in quanto tale, colto nella sua massima astrazione, prescindendo dall'intera gerarchia delle determinazioni che intrattengono una relazione essenziale con la materia, sensibile o intelligibile, la quantità, in cui esso si contrae – i corpi naturali inanimati o viventi e i loro principi costitutivi, la materia prima, le forme sostanziali materiali o l'anima razionale – e, insieme, dalle affezioni che individuano gli enti singolari esistenti in atto. Egli non riduce però l'esposizione alla trattazione del solo ente in-creato e delle intelligenze angeliche, né annovera in essa gli enti di ragione, come Suarez aveva puntualmente stabilito<sup>29</sup>.

L'oggetto specifico della filosofia prima viene dunque identificato con l'ente reale, che conviene per analogia a Dio e alla totalità dei gradi del-

<sup>25</sup> Ivi, libri V-VI.

<sup>26</sup> Ivi, liber VII.

<sup>27</sup> Cf. *Medulla Metaphysicae, Praefatio ad lectorem*.

<sup>28</sup> Ivi, liber I, cap. IV, ed. cit., p. 8.

<sup>29</sup> Ivi, p. 10; per la definizione suareziana dell'oggetto della metafisica, *Disputatio Metaphysica* I, sec. I, § 26; si veda in proposito J. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, pp. 194-228.

l'ente creato, in piena continuità con la deduzione suareziana dell'unità del concetto formale e oggettivo dell'ente. Infatti, successivamente Philippi propone l'illustrazione dei significati tradizionali della voce *ens* – che Suarez aveva fissato<sup>30</sup> e Geulincx confuterà puntualmente –, definendolo innanzitutto «participialiter, sive tamquam participium vocis sum, quomodo aequivalet voci existens, significatque principaliter existentiam, quae est vel realis, vel mentalis, vel rationis cum fundamento in re»<sup>31</sup>, secondo cioè l'accezione per cui il concetto oggettivo dell'ente indica ciò che possiede l'atto d'essere o di esistere, ossia l'esistenza in atto. L'«ente» viene poi definito da Philippi «nominaliter, idque generatim et speciatim; priori modo significat principaliter gradum non differentialem ex quo, nostro modo concipiendi profluit aptitudo ad concipi; posteriori modo significat tantum talem gradum qui sit ens, item tantum talem qui sit ens reale unius naturae»<sup>32</sup>. Si tratta dunque della tradizionale accezione della voce «ente», per cui essa significa ciò che è dotato di essenza reale, vera e atta ad esistere realmente o, indirettamente, ciò che può essere concepito per mezzo di quest'ultima.

La continuità tra l'esposizione della materia proposta da Philippi e quella offerta da Suarez prosegue inoltre nella delucidazione delle passioni e delle divisioni dell'ente reale, a partire da quella delle proprietà semplici e complesse tradizionalmente attribuite all'ente, trascendentali e universali, ciascuna delle quali viene genericamente definita «attributum accidentaliū entis, ipsi intrinsecum, profluens ex ipsius essentia, ipsi adaequatum», ossia «enti competens ubicumque reperto, ipsique soli»<sup>33</sup>. Differentemente da Geulincx, che sottoporrà tali attributi ad una particolare confutazione di ispirazione nominalista, Philippi procede infatti attenendosi alla concezione tradizionale di essi ed esordisce con l'esplicazione delle tre più note proprietà semplici dell'ente, l'unità, la bontà e la verità trascendentali.

Affine al modello della sintesi suareziana è anche l'illustrazione che il docente lovaniese svolge delle proprietà complesse dell'ente, secondo le quali è possibile ascrivere ad esso l'attributo di universale e singolare, identico e diverso, causa e causato, potenza e atto, necessario e contingente<sup>34</sup>. Entro tale sezione del manuale Philippi propone una dissertazione particolarmente accurata dell'attività causale degli enti, definita genericamente

<sup>30</sup> Nella *Disputatio Metaphysica* II, sec. I-II e sec. IV; al riguardo E. Gilson, *L'essere e l'essenza*, tr. it. a cura di A. Livi, Milano 1988, pp. 132-173.

<sup>31</sup> *Medulla Metaphysicae*, liber II, cap. I, ed. cit., p. 15.

<sup>32</sup> Ivi.

<sup>33</sup> Ivi, liber III, cap. I, ed. cit., p. 27.

<sup>34</sup> Ivi, cap. VII, ed. cit., p. 55.

mente come «relatio fundata in uno, terminata ad alterum, orta ex eo quod prius sit principium realis dependentiae, quo posterius a priori dependet»<sup>35</sup>. Essa viene sviluppata ripercorrendo la tradizionale dottrina peripatetica delle quattro cause, a partire dall'illustrazione della causalità della forma e della materia, i due principi intrinseci dei composti fisici, cardini dell'ilemorfismo, che Philippi ha già dimostrato di avere superato nella prima *Medulla*, ma di cui fornisce qui un'esposizione meramente teorica. Segue la decisiva trattazione della causalità efficiente e la ricchissima classificazione delle sue divisioni, inserita nella sezione centrale del compendio<sup>36</sup>. In tale dissertazione emerge con particolare evidenza la distanza che sussiste tra la speculazione di Philippi e quella di Geulincx. Il maestro si dimostra infatti perfettamente fedele all'affermazione dell'efficienza delle cause seconde propria della tradizione peripatetica, in antitesi alla dottrina occasionalista che Geulincx stava formulando negli stessi anni. La disamina della causalità efficiente svolta da Philippi comprende una sistematica delucidazione del rapporto che intercorre tra causa prima e cause seconde: l'autore la conduce riproponendo la teoria scolastica del concorso simultaneo di entrambe in ogni fenomeno. Si tratta di una teoria che evidenzia l'imprescindibile dipendenza delle creature dall'azione creatrice-conservatrice dell'essere da parte di Dio, ma, diversamente dalle tesi sviluppate da Geulincx, salvaguarda simultaneamente l'efficienza autonoma delle creature. La trattazione procede poi con l'analisi dei principi prossimi dell'azione degli enti finiti, in cui l'autore confuta la funzione convenzionalmente assegnata alle forme sostanziali e alle qualità sensibili dei corpi inanimati.

La sezione dell'opera qui implicitamente richiamata è il quarto libro del manuale, dedicato alla sostanza, che comprende l'esposizione della concezione scolastica di Dio. Philippi vi riporta la definizione dell'ente in creato quale *substantia spiritualis a se*, accenna alle dimostrazioni della sua esistenza ed enumera la tradizionale successione dei suoi attributi<sup>37</sup>. Egli illustra quindi la sua duplice, precipua azione, la creazione e la conservazione degli enti finiti. Conformemente alla tradizionale fondazione del rapporto di interazione tra causa prima e cause seconde, Philippi ribadisce infatti che Dio crea l'essere e l'intera gerarchia delle sue determinazioni finite – dalla sussistenza, alla materia prima, alle forme sostanziali dei corpi naturali – e lo conserva, continuando ad influire perennemente sulle creature. Secondo la concezione scolastica più diffusa della causalità, tale influsso costante fonda il concorso continuo e immediato dell'azione divi-

<sup>35</sup> Ivi, cap. XV, ed. cit., p. 98.

<sup>36</sup> Ivi, capp. XIX-XXXIII, ed. cit., pp. 112-170.

<sup>37</sup> Ivi, Liber IV, cap. II, ed. cit., pp. 221-222 e capp. IV-XVI, pp. 226-236.

na nelle operazioni delle creature, ma non annulla l'attività autonoma di queste ultime<sup>38</sup>. Fedele a tale dottrina, Philippi ribadisce innanzitutto l'imprescindibile dipendenza dell'operare delle creature dall'esplicazione permanente della causalità di Dio; egli asserisce infatti che:

Non potest Deus communicare alicui creaturae virtutem qua ipsa aliquid agat, sic ut Deus non sit causa per se istius actionis, licet creatura ignis possit communicare alteri creaturae talem virtutem. [...]. Ratio diversitatis est quod creatura ratione essentiae suae postulet essentialiter et proxime dependere a Deo, qui a SS. Patribus ideo dicitur conditor, creator, author omnium, saltem effectuum qui non includunt malitiam aliquam moralem. [...]. Ita ut Deus creans aliquid alitissimo modo in illud et usque ad ultimas essentiae eius radices actione sua illabatur. Estque hoc etiam consentaneum rationi, quia Deus habet absolutissimum et proximum et perfectissimum dominium in quamlibet creaturam<sup>39</sup>.

Gli enti finiti non possono dunque agire indipendentemente dall'e-strinsecazione costante della causalità divina, poiché dipendono necessariamente dall'azione con cui Dio li conserva. L'assoluta priorità dell'attività causale divina rispetto a quella delle creature viene poi evidenziata affermando che Dio è causa efficiente e finale universale di ogni mutamento del reale<sup>40</sup>. Allo stesso tempo però, Philippi ribadisce la dottrina tradizionale del concorso simultaneo e continuo tra l'azione della causa prima, che conserva ininterrottamente il creato nell'essere, e quella delle cause seconde che interagiscono vicendevolmente. Tale azione non esclude in alcun modo l'esercizio effettivo dell'attività causale da parte delle creature, anzi la presenta come partecipazione attiva alla causalità del creatore: «eadem actio quae a creatura egreditur est concursus quo creatura concurrat cum Deo, item est concursus quo Deus cum creatura concurrat ad eundem effectum»<sup>41</sup>. Philippi chiarisce infatti che Dio non può dispiegare il

<sup>38</sup> Per la teoria scolastica del *concursum*, si veda Suarez, *Disputatio Metaphysica* XXII, commentata da D. Perler, *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000, pp. 101-119; per l'affermazione della simultanea efficienza delle cause seconde, in opposizione agli argomenti degli occasionalisti medievali, Suarez, *Disp. Met.* XVIII, sec. I; San Tommaso, *Summa Theologiae*, pars I, q. 105 a. 5, q. 115, a. 1 e *Summa contra gentiles* III, 67-69. Si vedano al riguardo E. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin?*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 1, 1924, pp. 5-127; Id., *Le thomisme*, Paris 1965, pp. 225-239 e M. Ferrandi, *L'action des créatures. L'occasionalisme et l'efficacité des causes secondes*, Paris 2003; per una accurata ricostruzione degli argomenti degli occasionalisti islamici, M. Fakhry, *Islamic occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas*, London 1958.

<sup>39</sup> *Medulla Metaphysicae*, liber III, cap. XXXIV, q. V, ed. cit., p. 164.

<sup>40</sup> Ivi, cap. XXXV, q. VII, ed. cit., p. 188.

<sup>41</sup> Ivi, cap. XXXII, q. VI, ed. cit., p. 165.

suo ordinario intervento sul creato senza la simultanea partecipazione attiva degli enti finiti<sup>42</sup>.

Al termine della dissertazione sulla causalità efficiente, nucleo centrale della trattazione delle cause e della complessiva esposizione delle proprietà dell'ente con cui il libro si conclude, Philippi ribadisce così esplicitamente, a differenza di Geulincx, l'autonoma efficienza causale degli enti finiti:

Certum est nos videre, audire, olfacere, gustare, tangere, velle, intelligere, quae omnia non fiunt sine actione, quam agendo quilibet in se potest experiri, adeoque nos sumus verae causae efficientes istarum actionum. Communiter dicitur quod natura creata per naturalem resultantiam producit subsistentiam creatam sibi respondentem, item forma ignis calorem, aqua frigus in sua materia et generatim forma substantialis dispositiones sibi connaturales. [...]. Ignis etiam dicitur efficere alium ignem, calorem extra se in subiecto etc. Dicitur etiam corpus grave cadens efficere motum deorsum et praesentias quas cadendo acquirit<sup>43</sup>.

Allo stesso tempo però, l'autore procede a negare l'esistenza delle forme sostanziali dei corpi inanimati, ossia i principi originari da cui, secondo la teoria tradizionale scolastica, deriva per naturale resultanza l'intero apparato di qualità e facoltà che identificano i principi prossimi delle operazioni attraverso cui i corpi interagiscono. Di essi già nella prima *Medulla* aveva elaborato una revisione meccanicista. Egli afferma infatti che:

Quod autem dicitur forma substantialis ignis producere in materia sua calorem per resultantiam et generatim formas substantiales in sua materia dispositiones sibi connaturales non videtur fundatum, si per formam substantialem intelligant substantiam physice incompletam, quae cum materia prima constituit corpus naturale, quia talis substantia extra animalia verisimiliter in corporibus non datur, eo quod sine tali substantia omnia quae experimur in illis corporibus facile possunt explicari<sup>44</sup>.

La chiara asserzione dell'efficienza delle cause seconde si associa pertanto inscindibilmente alla puntuale assimilazione del meccanicismo della fisica cartesiana. Tale stabile acquisizione, anticipata nel primo trattato, viene sviluppata nel terzo manuale, in cui Philippi manifesta la sua piena adesione alla descrizione cartesiana delle proprietà dei corpi e dei principi dei loro mutamenti e, insieme, a quella dell'anima umana e delle sue modalità di interazione con il corpo.

I nuclei tematici degli scritti cartesiani rielaborati da Philippi e confluiti nelle sue dissertazioni didattiche vengono infatti delineati ordinata-

<sup>42</sup> Ivi, q. I-II-II, ed. cit., pp. 162 e q. VII, pp. 166-167.

<sup>43</sup> Ivi, q. IV, ed. cit., p. 162.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 162-163.

mente nella *Medulla Physicae*, pubblicata a Lovanio nel 1664. Il testo si apre attestando inequivocabilmente l'aderenza dell'autore alla definizione cartesiana dell'essenza della materia, già abbozzata nella *Medulla Logicae*: la materia è ora identificata immediatamente con il corpo, in virtù dell'estensione. Philippi si oppone dunque inequivocabilmente alla concezione scolastica della materia prima, secondo cui essa costituisce il sostrato originario dei corpi naturali ed è realmente distinta dalla quantità, intesa a sua volta come affezione caratteristica dei corpi, ma accidentale e dipendente dalla loro forma sostanziale. Infatti egli dichiara che: «Corpus sive materia potest definiri substantia extensa. [...]. Quod ratio corporis sive materiae recte explicetur per substantiam extensam probatur quia posita praecise substantia extensa ponitur materia, quandoquidem tunc ponatur quantitas, quae est proprietas materiae, sive corporis inseparabilis, et subtrahata tali substantia etiam tolletur materia»<sup>45</sup>.

Ma nonostante questa iniziale convergenza con le fonti cartesiane, Philippi si discosta a tratti da Descartes nella sua puntuale enumerazione delle proprietà del corpo. Da un lato egli afferma la divisibilità di esso in parti a loro volta estese – in opposizione alla teoria secondo la quale il continuo si compone di parti inestese, concepite come indivisibili o indefinitamente divisibili – e l'impenetrabilità dei corpi, con la conseguente negazione dei fenomeni di rarefazione e condensazione, della replicabilità dei corpi stessi e dell'esistenza del vuoto<sup>46</sup>. Dall'altro però manifesta un'esplicita resistenza ad ammettere l'estensione indefinita della materia e la divisibilità di essa in un numero indefinito di parti<sup>47</sup>. Ma il tratto saliente dell'esposizione, che segnala specificamente l'acquisizione della nuova fisica raggiunta dall'autore e che costituisce probabilmente il nucleo tematico più decisivo della formazione cartesiana trasmessa a Geulincx, è la definitiva negazione della funzione delle forme sostanziali. Philippi la propone come argomento complementare alla dissoluzione dell'altro principio intrinseco dei corpi naturali, la materia prima. Richiamando infatti la teoria scolastica dell'*incompletio physica*, egli asserisce esplicitamente: «non est ergo in lapide, in igne etc. praeter materiam alia substantia physice incompleta, quae solet vocari forma substantialis, quia per talem formam substantialem nihil distincte potest explicari et posita tantum quod partes materiae sint sibi mutuo certo modo temperatae quoad motum, quietem, situm, figuram, magnitudinem, omnia possunt clare explicari quae deprehenduntur in corporibus non cognitivis»<sup>48</sup>. La forma sostanziale perde

<sup>45</sup> *Medulla Physicae*, typis Petri Sasseni, Lovanii 1664, cap. I, p. 1.

<sup>46</sup> Ivi, cap. I, *quaestio* I, ed. cit., pp. 2-3; cap. 2, p. 4; cap. 3, p. 5; cap. 3, pp. 5-6.

<sup>47</sup> Ivi, p. 3.

<sup>48</sup> Ivi, cap. IV, ed. cit., p. 9.

così la sua funzione di principio distintivo dei corpi, che li separa dall'indiscriminata appartenenza alla materia prima e che permane invariata, soggiacendo ai mutamenti cui essi sono sottoposti; infatti, Philippi chiarisce:

Dices: aqua calida reducit se ad frigus; item vapor ductus ex aqua reducitur ad statum pristinum; utrumque autem illa reductio sit a forma substantialis aliqua, quae sit sub ipsis inexistens. Respondetur negandum subsumptum, prior enim reductio quae sit solum ob diminutionem motus particularum aquae, quae ab igne et spiritibus calidis motae fuerant. [...]. Hanc contemperationem, proportionem seu symmetriam quidam non male vocant forma substantialis talium corporum, quia licet non sit substantia, tamen solet concipi ad instar substantiae, concipianturque ex illa profluere illae proprietates quibus solemus speciem corporis determinare<sup>49</sup>.

Secondo la lezione cartesiana è dunque solo la specifica conformazione delle qualità primarie delle particelle che costituiscono la struttura microscopica dei corpi a definire la natura distintiva e le reali proprietà che appartengono loro. Pertanto la forma sostanziale non è il principio intrinseco da cui, per naturale resultanza, deriva ai corpi l'intera serie delle determinazioni accidentali deputate ad esplicare la loro operatività. Come infatti aveva già anticipato nella seconda *Medulla*, Philippi afferma:

[...], sic illa contemperatio partium ex qua resultat in igne calor, siccitas, fluiditas, levitas, raritas et caeterae proprietates per quas colligimus ignem specie differire ab aliis corporibus quae solent vocari naturalia, potest dici forma substantialis ignis. Promanant autem dictae proprietates ab illa forma substantialis eo modo quo a figura globi dimanat aptitudo ad moveri aequabiliter per planum. [...]. Quotiescumque autem adeo mutatur dicta contemperatio ut sequatur aliae proprietates quibus etiam speciem corporis determinamus, censetur facta mutatio substantialis, si vero proprietatibus salvis, solum variantur aliqui effectus, erit alteratio<sup>50</sup>.

L'origine della totalità dei processi di generazione, corruzione e alterazione che coinvolgono i corpi naturali viene così ricondotta alla sola trasmissione del moto per contatto e pertanto, in continuità con i fondamenti della nuova fisica, ogni mutamento naturale si riduce alle sole variazioni delle proprietà geometriche delle particelle costitutive dei corpi. Alla trattazione delle leggi del moto locale è infatti dedicata la sezione centrale del libro seguente<sup>51</sup>. In esso si accenna inoltre alla tesi cartesiana della conservazione della quantità complessiva del movimento da parte di Dio<sup>52</sup>, men-

<sup>49</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>50</sup> Ivi, p. 9.

<sup>51</sup> Ivi, Liber II, capp. XIX-XXIII, ed. cit., pp. 90-112.

<sup>52</sup> Ivi, cap. XIX, q. V, ed. cit., pp. 97-99.

tre nel terzo libro è fornita una descrizione degli elementi naturali aderente alla nuova teoria corpuscolare della materia.

Conclusa l'ampia dissertazione di fisica dei corpi inanimati, Philippi procede nella sua sistematica confutazione dell'ilemorfismo, rigenerando anche la tradizionale concezione delle forme sostanziali dei viventi, attraverso una critica serrata della definizione peripatetica dell'anima e delle sue facoltà. Perviene a tale esito riducendo la forma sostanziale dei viventi ad un principio esclusivamente cognitivo ed intrinsecamente cosciente, ricalcato sul modello della *mens* cartesiana, che però, a differenza di Descartes, egli attribuisce non solo alla natura umana, ma anche ai bruti. Il quarto libro della *Medulla Physicae* esordisce infatti introducendo l'innovativa delimitazione dell'attività efficiente dell'anima e l'individuazione delle sole funzioni realmente attribuibili ad essa:

Anima communiter statuitur triplex, scilicet vegetativa tantum, id est nec sensitiva adeoque nec rationalis; sensitiva tantum, id est sensitiva, adeoque etiam vegetativa, non tamen rationalis; et rationalis. Prima reperitur in plantis, secunda in brutis, tertia in hominibus. Ponitur autem anima vegetativa in plantis, quia in ipsis sit nutritio et accretio, quae solent vocari actiones vitales, quas dicunt non posse fieri, nisi ad eas concurrat anima tamquam vera causa efficiens illarum. Verum cum in brutis et hominibus actiones illae etiam reperiantur et anima ipsorum verisimiliter non efficiat vere illas actiones, non videtur generaliter verum quod illae requirant animam tamquam principium effectivum necessarium, potestque etiam in plantis explicari modus quo ipsae nutriuntur et accrescunt sine concursu animae<sup>53</sup>.

Presentata così la prima generale asserzione dell'esclusione delle funzioni vitali dalla causalità dell'anima e la conseguente negazione dell'appartenenza di essa ai vegetali, Philippi procede dapprima ad identificare la natura dell'anima stessa nella sola cognizione e quindi a circoscriverne l'efficienza alla sola attività cosciente. In secondo luogo egli passa a ridurre i processi della fisiologia corporea umana ed animale ad operazioni puramente meccaniche. Sebbene però menzioni la tesi cartesiana della negazione dell'esistenza dell'anima dei bruti, tende poi ad assecondare la dottrina tradizionale e ad assegnare un principio cognitivo anche agli animali, infatti puntualizza che: «Sunt tamen e contra quidam qui videntur bruta velle exanimare et consequenter tollere ab ipsis omnem cognitionem, voluntque illa non esse nisi automata quaedam, in quibus sit motus sine cognitione ad instar horologiorum. Verum in brutis dari animam est conforme Sacrae Scripturae et in illis esse cognitionem probatum est»<sup>54</sup>. Inoltre: «Probatur posterius ex organis brutorum, cum enim organa sen-

<sup>53</sup> Ivi, Liber IV, cap. I, ed. cit., p. 219.

<sup>54</sup> Ivi, p. 232.

suum sint in homine propter cognitionem et organa in plurimis brutis sint similia organis corporis humani, [...], in brutis etiam ponenda est cognitio, adeoque anima, cum cognitio sit actio animae. Non solum autem videtur admittenda in brutis nuda cognitio sive apprehensio, sed etiam iudicium quoddam, saltem imperfectum»<sup>55</sup>.

L'attribuzione all'uomo dell'anima, ridotta alla sola cognizione, avviene poi rielaborando la fondazione cartesiana del *cogito*, recepita come attestazione dell'esclusiva appartenenza del pensiero all'anima e dimostrazione dell'immediata autocoscienza che indissolubilmente lo accompagna. La singolare revisione della psicologia cartesiana compiuta da Philippi implica in particolare che la coscienza venga assunta esplicitamente come criterio attraverso il quale discriminare gli atti della mente. Philippi non ripropone infatti la dimostrazione cartesiana della distinzione reale tra mente e corpo, ma estrapola dai testi di Descartes l'identità pensiero-coscienza e la utilizza come argomento decisivo per negare l'appartenenza all'anima di facoltà vegetative. Egli asserisce innanzitutto che: «quia homo experitur se cogitare, cogitatio autem illa est indubie actio animae ipsius»<sup>56</sup> e, ricorrendo al concetto cartesiano dell'identità tra pensiero e coscienza quale fondamento dell'assoluta certezza dell'esistenza dell'ente pensante, aggiunge:

Nobis notissimum est quod cogitamus, adeoque anima tamquam principium cogitationis est nobis notissima. Unde etiam certius est animam existere quam corpus, quia in qualibet probatione corporis includitur probatio animae, non contra. Per hoc enim probamus corpus existere, quia illud clare cognoscimus, videmus, palpamus, hoc autem fieri non potest sine anima. Deinde facilius posset quis dubitare de corpore quam de anima, cum si dubitet, evidenter sequatur quod anima sit, non sic quod sit corpus»<sup>57</sup>.

Infine, riproponendo il capovolgimento cartesiano della gnoseologia aristotelica, l'autore conclude che «falsum esse quod illa quae sunt sensibus viciniora, sunt notiora, quod enim menti est vicinius ipsique inest est certius et notius, quam quod est vicinius sensibus»<sup>58</sup>. Il pensiero inerisce dunque incontestabilmente all'anima, ne attesta l'esistenza ed è immediatamente e costantemente cosciente, secondo quanto già affermato nella seconda *Medulla*<sup>59</sup>.

Philippi non sembra però aderire inequivocabilmente all'identificazione cartesiana del pensiero con l'essenza della mente, che attesta l'immate-

<sup>55</sup> Ivi, pp. 219-220.

<sup>56</sup> Ivi, p. 220.

<sup>57</sup> Ivi, p. 221.

<sup>58</sup> Ivi.

<sup>59</sup> Ivi, cap. III, ed. cit., p. 331.

rialità di quest'ultima, le conferisce l'autonomia ontologica di *res* e ne fonda la reale distinzione dal corpo. Se infatti da un lato egli sostiene la spiritualità dell'anima, comunemente riconosciuta come l'unica forma sostanziale creata *ex nihilo*, dall'altro introduce un'esplicita riserva ad ammettere la possibilità di dimostrarne razionalmente l'immaterialità. Infatti Philippi dichiara dapprima che «per animam spiritualem homo distinguitur a bruto: huius enim anima dicitur educi e potentia materiae, sive produci dependenter a materia, tamquam causa materiali in qua, cum naturaliter extra materiam existere non possit; et anima hominis non educitur e potentia materiae, cui a solo Deo infunditur et extra quam naturaliter existit a corpore per mortem hominis separata, adeoque est immortalis»<sup>60</sup>, ma, di contro, poco dopo afferma: «immortalitas animae nostrae probatur ex eo, quod sit substantia spiritualis [...]. Sed insistendo rationi pure naturali non videtur forte evidens animam nostram esse spiritualem»<sup>61</sup>.

Emerge comunque con chiarezza la centralità conferita all'innovazione cartesiana dell'identità tra pensiero e coscienza, isolata allo scopo di istituire un principio discriminante che consenta di circoscrivere l'attività causale dell'anima e introdurre il puro meccanicismo della fisiologia corporea. È questa la risposta di Philippi all'opposizione avanzata da Plempe e Froidmont alla teoria medico-fisiologica cartesiana in occasione del dibattito occorso a Lovanio in seguito alla prima fase della circolazione dei testi di Descartes. È questo inoltre il nesso teorico diretto che raccorda la riflessione di Philippi a quella di Geulincx: esse sono accomunate dall'esegesi del rapporto che sussiste tra coscienza ed esplicazione dell'attività causale dell'anima. Ma il rilievo conferito da Philippi all'innovazione cartesiana della sovrapposibilità pensiero-coscienza è esclusivamente volto a ridurre l'efficienza dell'anima al solo espletamento dell'attività pensante. Egli non affronta infatti l'intrinseca problematicità dell'identificazione cartesiana tra pensiero e coscienza, sorta dalla comune constatazione dell'intermittenza dell'attività cosciente e della possibilità dell'esistenza di cognizioni inconscie o latenti. Né, soprattutto, Philippi applica l'indagine del rapporto tra attività mentale e coscienza alle modalità di attuazione dell'interazione tra mente e corpo, mentre Geulincx dirige specificamente la sua analisi critica alla delucidazione di tale questione, isolando la completa lacuna cognitiva che distingue i modi d'esplicazione delle volizioni che terminano sul corpo. L'allievo infatti procede dalla constatazione dell'inconsapevolezza dei modi attraverso i quali le volizioni si convertono nei moti delle membra per arrivare dapprima a negare la reale efficacia motrice del corpo da parte della mente, quindi a dimostrare che l'origine della totalità dei mutamenti che coinvolgono i corpi è necessariamente dovu-

<sup>60</sup> Ivi, cap. VI, ed. cit., p. 230.

<sup>61</sup> Ivi, p. 232.

ta al dispiegamento della potenza della sola mente divina<sup>62</sup>. Al contrario, enumerando gli atti corrispondenti alle facoltà comunemente attribuite all'anima, Philippi precisa il suo unico obiettivo teorico asserendo che:

Functiones sive actiones animae respondent facultatibus ipsius. Inter functiones illas quaedam non efficiuntur vere ab anima, ut nutritio, accretio. Si enim nutritio aut accretio fieret ab anima tamquam vera causa efficiente, ipsa deberet esse istius conscia; deinde eodem modo augetur foetus antequam sit animatus, quo augetur animatus, adeoque cum prius augmentum non possit adscribi animae, non debet illi etiam adscribi posterius. [...]. Item pulsus cordis et sanguinis circulatio, respiratio et motus progressivus. Quaedam ab anima vere efficiuntur, ut cognitiones et appetitus<sup>63</sup>.

Philippi introduce così il principio che circoscrive l'attività della mente alla sola azione cosciente, allo scopo di escludere che ad essa si possa attribuire la responsabilità causale della generazione e dell'accrescimento dell'organismo e, in genere, l'espletamento di tutte le funzioni vitali, il cui svolgimento viene descritto in termini puramente meccanicisti.<sup>64</sup> Il medico belga avanza dunque, in aperto contrasto con Plessner e i primi interlocutori loianesi di Descartes, la radicale autonomia dei processi della fisiologia del corpo dall'anima.

Tutte le operazioni vitali si svolgono pertanto in virtù dei soli moti degli spiriti animali, che mediano, in perfetta conformità con le argomentazioni cartesiane, anche i singoli atti dell'interazione tra mente e corpo, ossia l'attuazione dei moti volontari e l'esplicazione della percezione sensibile. Infatti, ripercorrendo accuratamente l'esposizione de *L'homme* cartesiano, Philippi dichiara: «in hos musculos spiritus animales, apertis certis cerebri poris, occasione impressionis sensuum, aut motus partium internarum, aut determinationis animae per nervos magna vi et copia immittuntur; [...] sicque movent mebrum annexum»<sup>65</sup>. La percezione sensibile è a sua volta ascrivita all'anima<sup>66</sup>, e non a potenze inerenti i singoli organi di senso deputate a recepire specie corporee promananti dai corpi esterni: il processo corporeo della sensazione si svolge attraverso la continua conversione in percezioni delle modificazioni di moto impresse per contatto dai corpi esterni sugli organi di senso e trasferite sino al *conarium*. Infatti, secondo le precise espressioni dell'autore:

<sup>62</sup> Cf. *infra*, pp. 120-124.

<sup>63</sup> Ivi, cap. XIV, ed. cit., p. 278.

<sup>64</sup> Ivi, capp. XV-XVII.

<sup>65</sup> Ivi, cap. XII, ed. cit., p. 274.

<sup>66</sup> Ivi, cap. XVIII, ed. cit., p. 293.

Communis opinio sustinet sensationem externam fieri in organis sensuum externorum, quibus sensus illi sint infixi et quorum sensationes etiam sint diversae propter organorum diversam dispositionem. [...]. Diversa illa organorum dispositio servare possit ad accipiendas diversas impressiones ab obiectis externis in filamentis nervorum in organa desinentium, a quorum diverso motu in nervis diversis causato et ad cerebrum delato, anima ibi residens potest dici determinari ad diversas sensationes eliciendas, sic ut non sit necesse admittere sensationem aliquam fieri in organo sensus externi [...], proinde dici potest sensationem externam fieri in solo cerebro<sup>67</sup>.

Il puro meccanicismo della fenomenologia corporea della sensazione e la negazione della realtà delle qualità sensibili dei corpi vengono poi riproposte attraverso uno specifico esame delle cinque specie di percezione sensibile, a partire dall'innovativa teoria della visione, delineata sul modello della dissertazione della cartesiana *Dioptrique*. Infatti, ad esempio, Philippi osserva che:

Sicut anima ad formandum conceptum visivum determinatur a motu nervorum opticorum ipsis a globulis coelestibus impresso et ad cerebrum delato, ita etiam potest dici determinari ad formandum conceptum auditivum sive soni, a motu quodam tremulo et vibrativi aeris ad aures allabentis, qui concutiendo membrum tympani eadem opera movet nervos auditorios, quorum motus ad cerebrum communicatus excitat animam ad formandum conceptum soni. [...]. Sonus potest dici a parte rei non esse aliud quam motus ille tremulus et vibratus aeris, aut certe motus nervorum auditorium ipsis ab aere tremulo impressus<sup>68</sup>.

A differenza dell'interpretazione occasionalista dell'antropologia cartesiana elaborata da Geulincx, Philippi afferma dunque chiaramente che l'interazione mente-corpo si esplica naturalmente e senza la necessità di continui interventi divini.

Sebbene poi l'esposizione proceda delineando una delucidazione altrettanto fedelmente cartesiana dei fenomeni della sensazione interna, della memoria e dei bioritmi del sonno e della veglia<sup>69</sup>, il solido legame di Philippi con la tradizione peripatetica riemerge nella trattazione della cognizione intellettuale, che conclude il manuale. Nonostante infatti Philippi escluda la necessità di un avvicendamento delle funzioni dell'intelletto potenziale e di quello agente per lo svolgimento dell'intellezione, egli sembra allo stesso tempo non ammettere forme di innatismo, che Geulincx al contrario accoglierà inequivocabilmente.

<sup>67</sup> Ivi, cap. XVIII, ed. cit., p. 295 e p. 273.

<sup>68</sup> Ivi, cap. XX, ed. cit., p. 303.

<sup>69</sup> Ivi, capp. XXIV-XXVIII, ed. cit., pp. 308-315.

L'opera di Philippi permane dunque stabilmente aderente, nel complesso, ai principi della scolastica tradizionale, in antitesi alla irreversibile contestazione di essa svolta dall'allievo già nell'*Oratio I* del 1652 e, nuovamente, nei trattati della *Physica* e della *Metaphysica ad mentem peripateticam*, redatti simultaneamente negli anni '60, in stretta concomitanza con la pubblicazione dei manuali del maestro. La messa in evidenza del principio cartesiano della sovrapposibilità pensiero-coscienza compiuta da Philippi risulta inoltre evidentemente funzionale a divulgare l'assunto cartesiano della distinzione reale della mente dal corpo. Essa non mira affatto, come invece accadrà in Geulincx, a negare l'interazione tra i due elementi del composto umano a partire dall'annotazione dell'incoscienza mentale delle modalità di esplicazione delle volizioni tendenti a muovere il corpo. Il principio *quod nescis*, che fonda l'occasionalismo geulincxiano – proposto dall'autore per la prima volta nel 1663, nel testo di una disputa di fisica interpretata in quell'anno<sup>70</sup> –, sembra infatti derivare la sua formulazione da una puntuale analisi della forma di cognizione dei modi d'esplicazione della volontà sul corpo nei termini in cui Descartes l'aveva delineata. In conformità con le delucidazioni fornite da Descartes ai suoi corrispondenti<sup>71</sup>, Geulincx evidenzia che la mente non ha alcuna coscienza, né gode di una nozione innata delle modalità di estrinsecazione delle volizioni sul corpo:

Nulla quidem scientia conscientiae exploratum habemus motum e cerebro per nervos in artus nostros derivari, sed sola experientia id nobis innotuit, praesertim apoplepticorum et paralyticorum. [...] Experientia vero opere experto circa quod ipsa versatur necessario posterior est ac supponit illud iam absolutum, ita ut in illud influere dirigendo non possit. Non est igitur experientia cognitio quae facit ad opus efficiendum, sed ad summum servit simili operi faciendo et imitando. Cum ergo solam experientiam et quidem perexiguam habere possimus circa modum quo motus in corpore nostro dispensatur (nempe e cerebro in nervos, e ner-

<sup>70</sup> Cf. ed. Land, vol. II, p. 502.

<sup>71</sup> Nella lettera del 28 giugno 1643, Descartes dichiara alla principessa Elisabetta che la nozione dell'unione tra mente e corpo è oggetto dell'esperienza interiore di ciascuno, non richiede alcuna delucidazione filosofica e attesta con certezza che si dà interazione tra i due enti, sebbene essa si distingua nettamente dalle nozioni primitive dell'essenza della mente e del corpo, oggetto ciascuna di una idea innata (*Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, Paris 1887-1913, vol. III, pp. 690-695); Descartes stesso precisa poi ad Arnauld – nella lettera del 29 luglio 1648 – che non siamo coscienti dei modi in cui la mente indirizza gli spiriti animali nei nervi, ma asserisce che da tale assunto non è in alcun modo legittimo dedurre che la mente non determina effettivamente i moti del corpo (ed. cit., vol. V, pp. 219-224). Si vedano in proposito D. Garber, *Understanding interaction. What Descartes should have told Elizabeth*, in *Descartes embodied*, Cambridge 1997, pp. 168-188 e G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris 1950, pp. 59-69.

vis in artus nostros atque musculos illabendo), non potest nos illa cognitio motores facere<sup>72</sup>.

Geulincx annota dunque innanzitutto che la coscienza, che identifica il pensiero e si sovrappone ad ogni sua modificazione, conferendo la certezza della stessa unione della mente con il corpo<sup>73</sup>, non si estende ai modi attraverso i quali le volizioni si convertono nei moti nelle membra. Né allo stesso tempo sono accessibili alla mente idee innate di tali modi, equiparabili a quelle che decodificano l'essenza della mente e del corpo e che costituiscono propriamente i fondamenti della scienza. La ricostruzione medico-fisiologica dei modi della comunicazione tra mente e corpo approntata da Descartes integrando *a posteriori* la generica esperienza interiore della loro unione, viene così esplicitamente ridotta da Geulincx a semplice *scientia contemplatoris* delle operazioni che li legano. A differenza della cognizione *a priori* di tali modi, che caratterizzerebbe il vero autore di tale effetto, essa risulta del tutto ininfluenza alla determinazione dei moti corporei. È quindi l'impossibilità di adempiere al requisito della piena cognizione dei modi di produzione dell'effetto a rivelare la reale incapacità della mente finita di trasmettere moti al corpo, fondando il presupposto immediato per la formulazione dell'assioma *quod nescis*, infatti: «Omnes autem homines naturali instinctu id semper a se removent, eiusque se auctores non arbitrantur, cuius conscientiam non habent, cuius modum quo fieri debet non intelligunt»<sup>74</sup>. Ancora più chiaramente, accentuando la mancanza di nozioni *a priori* dei modi di attuazione dei moti volontari, Geulincx asserisce che: «Quoties volumus aliquid intelligere debemus consulere ideas. Ubi nullam ideam videmus, ibi non debemus statuere naturam. Ubi autem nihil est in natura, ibi totum est institutionis et arbitrii. Hic autem nulla est idea quomodo corpus in animam agat et vice versa»<sup>75</sup>. Pertanto

Voluntas nostra nullum habet influxum, causalitatem, determinationem aut efficaciam quamcumque in motum; qui quidem hodie bene philosophantur satis nos vera causalitate et efficientia motus interdixerunt. Reliquerunt tamen seu assignarunt potius aliquam determinationem motus humanis mentibus; sed cum cogitationes nostras bene excutimus, nullam apud nos invenimus ideam seu notionem determinationis. [...]. Sed vero ut mens nostra simili aliquot modo se habeat ut ad regendos dirigendosque in varia sui corporis membra spiritus requirantur, hoc sane intelligi nullo modo potest. Restat igitur Deus solus, primus motor et solus

<sup>72</sup> *Adnotata ad Ethicam*, ed. Land, vol. III, pp. 207-208.

<sup>73</sup> Cf. *Adnotata ad Metaphysicam*, ed. Land, vol. II, p. 267.

<sup>74</sup> Ivi, p. 268.

<sup>75</sup> Ivi, p. 270.

motor, qui et ita motum ordinat atque disponit, et ita simul volutati nostrae licet libere moderatur<sup>76</sup>.

La constatazione dell'impossibilità, per la mente finita, di raggiungere una piena cognizione dei modi della comunicazione tra sè e il corpo, e quindi la denuncia della sua incapacità di attingere quella forma di consapevolezza che, secondo Geulincx, identifica il requisito distintivo della vera causa di un effetto, conduce dunque non solo a negare che ad essa appartenga il potere di imprimere moti al corpo, ma si traduce anche nell'individuazione del vero autore del fenomeno, la mente divina. La messa in evidenza dei limiti cognitivi che caratterizzano le menti finite diventa così il fondamento diretto per introdurre la necessità che la potenza della mente infinita si riversi continuamente sulla condizione umana. La mente eterna risulta essere infatti il solo ente pensante in grado di superare le lacune cognitive delle menti umane e di portare a compimento di conseguenza i loro conati volti a muovere i corpi. Dio interviene quindi continuamente a determinare ogni atto della comunicazione tra mente e corpo: la costante esplicazione della potenza divina sulla natura umana risulta essere la sola fonte della relazione causale che intercorre tra le modificazioni dell'uno e dell'altro ente, ossia tra fenomeni in sé naturalmente concomitanti, ma non dipendenti gli uni dagli altri.

Ma il principio *quod nescis quomodo fiat, id non facis*, che fonda la negazione del potere della mente di produrre i moti volontari delle membra e l'affermazione complementare della necessità che la potenza divina si espliciti continuamente sul creato, introduce al contempo una complessiva revisione della concezione tradizionale della causalità degli enti finiti. Esso implica infatti l'annullamento dell'efficacia causale di enti non dotati di coscienza e suppone la rielaborazione di un ulteriore nucleo tematico dell'opera di Descartes: la concezione della materia e del meccanicismo fisico. Geulincx manifesta nei suoi scritti di fisica un completo superamento della definizione peripatetica tradizionale della materia prima – che, in quanto sostrato comune, ma indeterminato, dei corpi naturali, viene rifiutata come ente del tutto inintelligibile – e della quantità, comunemente presentata come la proprietà caratteristica degli enti fisici, ma realmente distinta dalla loro forma sostanziale e dalle altre determinazioni accidentali che li distinguono<sup>77</sup>.

A tali assunti Geulincx sostituisce la sua concezione del *corpus simpliciter*, descritto come l'essenza semplice della materia e dei corpi e, in linea con la lezione cartesiana, identificato con la sola estensione. Con ciò

<sup>76</sup> Ivi, p. 297.

<sup>77</sup> Cf. *Metaphysica ad mentem peripateticam*, I, § 4, ed. Land, vol. II, pp. 221-224.

egli si oppone allo stesso tempo sia all'individuazione dell'essenza dei corpi nella qualità sensibile della resistenza al tatto – ascritta alla tradizione della filosofia naturale peripatetica –, sia alla dottrina scolastica della materia prima. Infatti, in apertura del secondo trattato della *Metaphysica Vera*, la *Somatologia* o *De corpore*, dichiara:

Omnes homines intelligunt extensionem pertinere ad essentiam corporis. Etiam si enim vulgus naturam corporis a sensu desumat, quem in nobis excitat, dum forte corpore nostro in aliud corpus incurrimus, adeoque resistantiam illam palpamus et tactu percipimus, tamen etiam agnoscunt in corpore extensionem aliquam esse debere, eaque si caruerit, non futurum palpabile; [...]. Est igitur communis ea notio in corpore extensionem aliquam esse debere; sed et extensionem illam primam esse in corpore, atque ante illam nihil in corpore quod ad naturam eius pertineat, cogitari posse certissimum est<sup>78</sup>.

Alla sua ricezione della fisica cartesiana Geulincx associa però il recupero di un elemento teorico ricorrente nelle tesi attribuite ad autori occasionalisti medievali<sup>79</sup>, ossia la radicale svalutazione della perfezione ontologica della corporeità. Essa viene infatti ritenuta espressamente *prope nihil*, a motivo di una completa estraneità ad ogni forma di attività cosciente, che la rende del tutto aliena dalla possibilità di esercitare qualunque attività operativa: «Corpus etiam universe sumptum est res bruta, omni destituta cognitione; hic limitatio, hic imperfectio eius est; et quidem summa imperfectio brutalitas est. Quod etiam quasi per nebulam vidisse videntur Scholae, quae materia (id est, naturam corpoream) in infimo gradu perfectionis collocaverunt et proximam nihilo esse voluerunt»<sup>80</sup>. Di tale radicale imperfezione partecipano inevitabilmente i singoli corpi, che dell'estensione Geulincx ritiene essere semplici *modi* – ossia enti distinti da essa unicamente in virtù di una specifica quantità di moto che ne caratterizza la natura –, e non propriamente *parti*, ontologicamente autonome le une dalle altre, né meri *enti di ragione* privi di esistenza extramentale<sup>81</sup>. Essi risultano così irrimediabilmente inerti: solo la mente infinitamente perfetta di Dio può supplire alla loro imperfezione ontologica e superare la loro intrinseca resistenza all'impressione del moto, producendo immediatamente ogni atto della propagazione di esso. Dopo avere inequivocabilmente dimostrato di aderire alla concezione cartesiana della natura dei corpi, dichiarando, nel terzo trattato della *Metaphysica Vera*, la *Theologia*, che:

<sup>78</sup> Ed. Land, vol. II, p. 158

<sup>79</sup> Si veda in proposito M. Fakhry, *op. cit.*, pp. 22-55.

<sup>80</sup> *Adnotata latiora in Principia Philosophiae Renati Descartes, In partem primam*, ad art. 23, ed. Land, vol. III, p. 384.

<sup>81</sup> Cf. *Somatologia*, ed. Land, vol. II, pp. 171-173.

Mundus non est aliud quam corpus in motu. Hoc ipso enim quo motus impressus est corpori, haec omnia quae mentem tam varie afficiunt (coelum, sidera, frutices, animalia, terra) prodierunt. [...]. Tota essentia istarum partium, quatenus nos afficiunt, quatenusque istis nominibus quibus eas indigitare solemus, exprimuntur, mere consistat in diverso motu. Si quid enim aliud in se habeant (quod vel fingere difficile atque impossibile videtur), id certe ad nos non pertinet. Ut proinde mundus eiusque partes, omnisque eorum forma, in quantum nos afficiunt, in motu collocanda sit<sup>82</sup>.

Geulincx aggiunge infatti che:

Patet creatorem mundi non est aliud quam primum motorem, de quo Aristoteles et Peripatetici multa, et quaedam inter alia non inepta dixerunt. Nobis vero primus motor et simpliciter motor idem sunt; satis enim ex ante dictis elucescit nec nos, nec corpora, nec aliud quicquam movere praeter illum qui motum condidit. Non nos, satis id demonstratum est; non corpora, quae motus suos aliis corporibus communicant et quantum illis impertiunt, tantum de motu suo amittunt; hoc non est motum facere, et quod motum non efficiunt satis ex eo evincitur, quod nesciant quomodo fiat<sup>83</sup>.

È questo l'esito della trattazione geulincxiana della fisica, che procede dalla contestazione sistematica dell'ilemorfismo peripatetico e accoglie puntualmente la riduzione meccanicista della natura e delle proprietà dei corpi, ma giunge a rielaborare sensibilmente la tesi cartesiana della conservazione del moto da parte di Dio. Geulincx infatti la reinterpreta in antitesi all'affermazione dell'efficacia autonoma delle cause corporee seconde in essa contenuta: posta da Descartes allo scopo di dimostrare la costante permanenza della medesima quantità complessiva di moto nella materia e la regolarità delle leggi di natura<sup>84</sup>, essa viene letta piuttosto come l'asserzione della continua reiterazione dell'atto iniziale della creazione del moto da parte di Dio, che risulta così essere il primo ed unico motore degli enti fisici.

La fondazione geulincxiana dell'occasionalismo comporta da ultimo la formulazione di una nuova teoria ontologica, così come accadrà entro la successiva codificazione leibniziana della teoria dell'armonia prestabilita o in quella del sistema spinoziano. La dottrina dell'essere che Geulincx deduce, desumendola dall'assimilazione della concezione cartesiana del pensiero e dell'estensione, riconosce l'esistenza di due sole realtà: il corpo *simpliciter* creato, da cui Dio trae la molteplicità dei corpi particolari che compongono il *mundus*, imprimendo in esso il moto, e la mente *simplici-*

<sup>82</sup> Ed. Land, vol. II, pp. 188-189.

<sup>83</sup> Ivi, pp. 189-190.

<sup>84</sup> Cf. Descartes, *Principia Philosophiae*, II, art. XXXVI, ed. Adam-Tannery, vol. VIII-1, pp. 61-62.

ter divina, di cui le menti finite, non create dal nulla, sono affezioni particolari, circoscritte attraverso la congiunzione con altrettanti corpi. Come infatti Geulincx chiarisce nella *Metaphysica Peripatetica*, opponendosi alla concezione scolastica tradizionale degli universali, la mente divina e la materia corporea sono realtà dotate di un'essenza singolare, determinata e indivisibile, non tratta per astrazione dalla cognizione empirica della molteplicità degli enti particolari: sono al contrario le menti e i corpi finiti ad essere rispettivamente *astratti* dalla realtà della mente divina e della corporeità, quali affezioni di esse:

Corpora particularia mentis opera abstracta sunt a corpore simpliciter dicto; hoc vero corpus simpliciter dictum unum, simplex, individuum et singulare est. Corpus igitur non est universale ad lapides et ligna etc., non enim haec sunt corpora, sed corporea. [...]; nam particularia ista corpora reapse non distinguuntur inter se, reapse non sunt unum illud simplexque corpus, una illa atque individua extensio, quae quaquaversus in infinitum se extendit. Similem errorem errant in mente; nam et haec cum simpliciter dicitur non universale quoddam est, sed unus ille et singularis Deus prorsus individuus et supra omnes quod dici potest unus; mensque illa non abstrahitur ab individuus mentibus, sed contra hae abstractae sunt ab illa, sicut et de corpore diximus. [...]. Videmus itaque duas res singulares, mentem inquam atque corpus, creditas hactenus ut universales: illam Deum (et a veteribus passim sic vocatur, praesertim Anaxagora, Pythagora, Platone et similibus magnis philosophis, qui mentem simpliciter et Deum pro iisdem habent), hoc vero creaturam; tum modos utriusque varie abstractos universalialia suppeditare<sup>85</sup>.

L'innovazione teorica che riduce gli enti finiti a modi della mente divina o della materia corporea, in virtù della quale la speculazione di Geulincx è stata definita intermedia tra quella di Descartes e quella di Spinoza<sup>86</sup>, non muta comunque radicalmente la dottrina scolastica tradizionale dell'essere del finito in rapporto a quello dell'infinito. L'autore ribadisce infatti il carattere creaturale della corporeità, che ritiene tratta da Dio *ex nihilo* e non espressione immanente dell'infinita natura di questi; in continuità con la tradizione teorica dell'occasionalismo, accentua anzi la diametricale antitesi tra la perfezione assoluta della mente creatrice e la radicale imperfezione della corporeità.

Tale originale ontologia costituisce ad ogni modo il vertice di una forma di occasionalismo che tende a marcare al massimo la dipendenza del finito da una continua partecipazione passiva all'esplicazione della causalità trascendente della mente infinita. Essa costituisce così l'espressione più

<sup>85</sup> *Metaphysica ad mentem peripateticam*, I, § 8, ed. Land, vol. II, pp. 237-240.

<sup>86</sup> Cf. H. Hubbeling, art. cit.

eclatante di una dottrina volta a riferire a Dio non solo la conservazione dell'essere degli enti finiti, ma anche la produzione delle loro reciproche modificazioni, rielaborando sensibilmente la tesi scolastico-cartesiana dell'efficacia autonoma delle cause seconde e del costante concorso divino nelle operazioni degli enti finiti, senza però giungere ad una soluzione monista affine a quella spinoziana.