

2007 Istituto di Filosofia Arturo Massolo  
Università di Urbino  
Isonomia



## L'opera di Arnold Geulincx (1624-1669)

### Tra cartesianismo e occasionalismo

Veronica Nicusanti

[veronicafil@libero.it](mailto:veronicafil@libero.it)

#### **Abstract**

The article introduces Arnold Geulincx' works reconstructing their derivation from the cartesian *nova philosophia* and pointing out some theoretical aspects they share with Spinoza's thought. First of all the text examines the most widely known result of Geulincx' elaboration of cartesianism, that is his occasionalistic doctrine of the finite beings' causality, outlining its original features and pointing out one of the possible sources it comes from. Then the article dwells upon the Geulincx' system section propaedeutic to his occasionalistic theory, that is his peculiar confutation of the scholastic physics and metaphysics, first effect of his youthful assimilation of Descartes' works. Through a detailed analysis of the most significant *loci* of Geulincx' *Metaphysica Peripatetica*, the text introduces in particular his refutation of scholastic ontology, showing the confutation of the concepts of *ens*, of *modus entis* and of *transcendentalia* the author develops. The analysis points out the affinities between this refutation and the one that Spinoza works out in his *Cogitata Metaphysica* and, at least, it underlines the assonances between Spinoza's and Geulincx' original ontology, at the same time as their clean differences.

L'opera di Arnold Geulincx è generalmente ritenuta uno degli esiti più originali della ricezione secentesca del cartesianismo nelle Università dei Paesi Bassi<sup>1</sup>. Gli interpreti contemporanei concordano infatti nell'identificare la *nova philosophia* introdotta da Descartes come la fonte decisiva della speculazione di Geulincx. La messa in evidenza di nuclei teorici comuni al pensiero dei due autori ricorre almeno per cenni nella maggior parte degli studi relativi al filosofo belga, nonostante entro la letteratura critica a lui dedicata si distingua anche una serie di saggi specialistici che hanno per oggetto l'esegesi dell'unica sezione del suo sistema del tutto autonoma dagli scritti cartesiani, la logica<sup>2</sup>.

L'assimilazione dell'opera di Descartes risale infatti agli esordi della formazione filosofica di Geulincx e risulta assolutamente determinante per la progressiva definizione dei due lineamenti teorici che caratterizzano la sua dottrina, ossia la radicale confutazione della fisica e della metafisica peripatetica e la codificazione della prima forma di occasionalismo moderno nota. Quest'ultimo risultato della riflessione di Geulincx emerge in particolare come il cardine concettuale attorno al quale ruota l'intero sistema delle sue opere. Dalla fondazione dell'occasionalismo che egli appronta dipende infatti la definizione dei tratti più originali della sua elaborazione filosofica. L'approdo a una teoria che nega alle cause seconde il potere di interagire reciprocamente senza il continuo intervento di Dio lo conduce in primo luogo a integrare la sua fedeltà all'innatismo cartesiano con l'affermazione dell'inattingibilità *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>. L'accentuazione del teocentrismo, tipico della tradizione teorica dell'occasionalismo, che Geulincx configura si traduce inoltre, nei suoi scritti, 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 quello di sostanze create a quello di 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>.

In continuità con tali esiti della letteratura critica dedicata ai testi geulincxiani, le pagine seguenti intendono presentare, in forma sintetica e divulgativa, l'evoluzione intellettuale che conduce l'autore a rielaborare i fondamenti dell'opera di Descartes e a profilare una originale teoria occasionalista, nella quale sono individuabili tratti concettuali affini, sebbene estrinsecamente, a quelli che caratterizzano il sistema definito negli stessi anni da Spinoza. Il rilievo e la valutazione dei lineamenti teorici che accomunano la riflessione dei due autori segnano d'altra parte sin dagli esordi la storia della ricezione dell'opera di Geulincx, ponendosi quale prospettiva privilegiata per la sua esegesi, assunta parimenti dai detrattori così come dai fautori del pensiero del filosofo belga<sup>7</sup>.

Arnold Geulincx (1624-1669), originario di Anversa<sup>8</sup>, svolge l'intero itinerario dei suoi studi filosofici e teologici all'Università di Lovanio, l'illustre Ateneo brabantino celebre, sino almeno alla metà del secolo, come roccaforte del cattolicesimo controriformista e prestigioso centro di studi umanistici, animato, già dalla fine del '500, da Giusto Lipsio e dai suoi epigoni. Geulincx consegue nel 1643 la *licentia in artibus*, al termine del tradizionale corso biennale di studi filosofici e letterari improntato all'apprendimento dei classici della tradizione aristotelico-scolastica e, come d'uso, si iscrive immediatamente dopo alla Facoltà di Teologia, ottenendo la licenza nel 1654. L'autore accosta così, sin dai primi anni della sua formazione, le due correnti di idee innovative che determinarono una decisa rigenerazione dell'insegnamento della Facoltà di Lettere e di quella di Teologia dell'Ateneo lovaniese già a partire dalla metà del secolo: la teologia giansenista della grazia e la *nova philosophia* cartesiana. La prima, formulata da Giansenio nel corso della sua attività di docente di teologia scritturale *in loco* ed esposta sistematicamente, come noto, nel suo *Augustinus*, pubblicato postumo nel 1640, diviene oggetto di una originale revisione da parte dell'autore entro la matura codificazione della sua morale. Proposta nella sua opera più conosciuta, l'*Ethica*, edita a Leida nel 1665, la teoria geulincxiana dei costumi sembra derivare da un'ispirazione giansenista la sua tipica accentuazione dell'impotenza della

natura umana e della costante dipendenza di essa dall'estrinsecazione della potenza divina, così come la sua affermazione della necessità di aderire in assoluto alla legge morale innata, evitando ogni inclinazione all'eudemonismo e all'edonismo.

Iscrivendosi ai corsi della Facoltà delle Arti, Geulincx entra inoltre immediatamente in contatto con il *corpus* degli scritti di Descartes, il primo dei quali, il *Discours*, viene divulgato a Lovanio, insieme agli *Essais*, già nel 1637, a ridosso della loro pubblicazione, su sollecitazione dello stesso Descartes, attraverso l'intermediazione dell'amico Vopiscus Fortunatus Plem (1601-1671), rettore e docente alla Facoltà di medicina. Il dibattito sulle nuove idee che consegue la circolazione dei testi cartesiani coinvolge da subito lo stesso Plem e un altro illustre docente dell'Ateneo, Libertus Froidmont (1585-1653), filosofo e teologo, che l'anno seguente sarebbe succeduto a Giansenio alla cattedra di teologia scritturale e avrebbe curato la citata edizione dell'*Augustinus* di quest'ultimo. La discussione si focalizza immediatamente sui due nuclei tematici dell'opera di Descartes più decisivi per il progressivo sviluppo del sistema di Geulincx: la fisica e, soprattutto, l'antropologia. Plem e Froidmont, i due più sistematici oppositori della nuova filosofia a Lovanio, contestano infatti innanzitutto la riduzione meccanicista dei fenomeni della fisiologia corporea che Descartes aveva proposto, quale corollario diretto della sua fondazione della distinzione reale tra mente e corpo, che, come risaputo, rende la mente un principio esclusivamente cognitivo, sottraendo a essa la facoltà vegetativa, ritenuta invece tradizionalmente responsabile dei processi biologici attraverso la sua articolazione in potenze inerenti i singoli organi<sup>9</sup>.

Tali motivi della controversia, puntualizzati nel confronto epistolare tra Descartes e i suoi due più noti interlocutori entro l'Ateneo lovaniese, diventano progressivamente i tratti teorici discriminanti degli oppositori e dei sostenitori della diffusione *in loco* delle nuove idee: si costituisce infatti alla fine degli anni '40 un polo accademico di aderenti al sistema cartesiano, che ne divulgano in particolare la fisica e l'antropologia<sup>10</sup>. Tra questi, colui che esercita la più importante opera di mediazione della nuova filosofia su Geulincx è Guilielmus Philippi (1600-1665), docente alla Facoltà delle Arti tra gli anni '30 e '50 e, insieme, insegnante di medicina sino alla fine della sua attività didattica. Nelle sue *Medullae*, i tre trattati di logica, metafisica e fisica che pubblica a Lovanio, tra il 1661 e il 1664, trascrivendo in forma esemplare i suoi corsi di lezione, Philippi dimostra di attenersi complessivamente all'esposizione tradizionale delle materie, ma

confuta al contempo drasticamente l'ilemorfismo della filosofia naturale peripatetica, cui sostituisce stabilmente il meccanicismo della fisica cartesiana<sup>11</sup>. Nella sua dissertazione antropologica inoltre, egli mette in risalto un tratto teorico dell'antropologia cartesiana centrale per la successiva speculazione dell'allievo, l'identità tra pensiero e coscienza. Philippi utilizza però tale principio solo allo scopo di ribadire che la mente non può essere causa di operazioni di cui non è cosciente, ossia delle operazioni fisiologiche, e non può pertanto che essere identificata con un ente dotato esclusivamente di attività cognitiva, la sola costantemente accompagnata da coscienza. Egli esalta così il carattere innovativo di tale principio al fine di argomentare l'asserzione cartesiana della distinzione reale tra mente e corpo, e non per dedurre una dimostrazione della mancanza di una reale interazione tra i due elementi del composto umano, come invece farà l'allievo.

L'assimilazione della nuova filosofia ha infatti, sin dal periodo lovaniese, un effetto ben più determinante sull'evoluzione intellettuale di Geulincx rispetto a quella registrabile negli scritti del maestro: si traduce, da un lato, in un superamento integrale della trattazione scolastica delle scienze e, dall'altro, in una conclamata adesione alla metafisica cartesiana. Sarà questa il perno della successiva definizione del suo occasionalismo, divulgata negli scritti della maturità, risalenti agli anni '60.

Geulincx ottiene nel 1646 il titolo di *Professor Secundarius* alla Facoltà delle Arti, affiancando Philippi, e nel 1652 sostituisce il maestro, che conserva il solo insegnamento della medicina, in qualità di *professor primarius*. Acquisisce così l'onore di pronunciare la prolusione a una festività accademica annuale, i *Saturnali* e, nell'adempiere a tale incarico, manifesta apertamente la sua disapprovazione per i principi della trattazione scolastica delle scienze e i metodi convenzionali della didattica. L'*Oratio I*, il discorso che pronuncia e pubblica per l'occasione nel 1652 –la prima delle sue opere date alle stampe–, si conclude infatti dichiarando l'intento di elaborare un nuovo sistema delle scienze, capace di fornire una illustrazione alternativa a quella scolastica di ogni materia, dalla logica all'etica. Nel programma geulincxiano tale sistema si fonda sulla metafisica cartesiana, ossia su una esposizione della «filosofia prima» del tutto autonoma dalla dissertazione tradizionale del concetto dell'ente e dei suoi derivati e basata sull'acquisizione della distinzione reale del pensiero dall'estensione. È questa l'innovazione cartesiana che consente di confutare

l'ilemorfismo peripatetico nel suo complesso, inficiato alla genesi, secondo l'autore, da una equivoca catalogazione delle funzioni della mente e del corpo, e di delineare di seguito una nuova descrizione dei fenomeni naturali, sul modello di quella dedotta da Descartes<sup>12</sup>.

Tale pubblica contestazione non lascia indifferenti i sostenitori della didattica tradizionale delle scienze. Plemp assume immediatamente l'iniziativa di sollecitare una condanna ufficiale delle nuove idee da parte dell'Ateneo e, al termine di una lunga contrapposizione con le autorità accademiche, Geulincx viene deposto dalla docenza nel gennaio 1658 e si trasferisce subito dopo, e definitivamente, a Leida. Si immatricola alla Facoltà di Medicina della celebre Università della città, dando inizio al periodo in cui redigerà, e in parte pubblicherà, l'intero *corpus* delle sue opere. Si inserirà progressivamente entro il *milieu* cartesiano dell'Ateneo e otterrà un incarico ufficiale di docente straordinario di logica a partire dal 1662, svolgendolo stabilmente sino al 1669, anno in cui morirà prematuramente di peste.

Durante il periodo di permanenza a Leida l'autore pubblica innanzitutto due trattati di logica, frutto della sua attività didattica<sup>13</sup>, ma continua costantemente anche la meditazione e la divulgazione dell'opera di Descartes, riprendendo da un lato sistematicamente i motivi polemicamente enucleati contro la tradizione peripatetica nell'orazione giovanile e, dall'altro, codificando la sua concezione occasionalista della fisica e dell'antropologia cartesiana.

Quest'ultimo apporto del pensiero di Geulincx, cui si deve la celebrità dell'autore, prevede, come accennato, l'abolizione della potenza delle cause seconde nella trasmissione del moto. Geulincx nega cioè che gli enti finiti, menti e corpi, possano propagare il moto locale interagendo reciprocamente e rende Dio la prima e unica causa motrice del creato, così come, in continuità con i principi del meccanicismo cartesiano, la prima e unica causa efficiente dei processi di generazione, corruzione e alterazione che coinvolgono i corpi naturali. Tale teoria è esposta nel primo trattato dell'*Ethica* dell'autore –pubblicato a Leida nel 1665–, e nella sua *Metaphysica Vera* –redatta nello stesso periodo, ma pubblicata postuma solo alla fine del secolo–, ma viene espressa per la prima volta, sebbene in forma di abbozzo, nel testo di una disputa di fisica interpretata nel 1663. Quest'ultima circostanza attesta che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, quella di Geulincx è la prima forma di occasionalismo cartesiano a essere

stata teorizzata; solo alla seconda metà degli anni '60 risalgono infatti quelle approntate da La Forge e Cordemoy.

Geulincx è poi il primo a formalizzare un argomento ricorrente nella fondazione dell'occasionalismo di autori a lui successivi, che nel suo pensiero diventa l'argomento centrale della negazione della potenza motrice delle cause seconde, ossia il già menzionato principio *quod nescis quomodo fiat, id non facis*. L'assioma viene utilizzato innanzitutto per affermare l'incapacità della mente umana di imprimere moti al corpo: Geulincx annota che, come Descartes stesso aveva ammesso, non si dà né scienza, né coscienza dei modi di esplicazione delle volizioni sul corpo, ossia di tali modi la mente finita non ha né idee innate, accostabili a quelle che decodificano l'essenza dei due elementi del composto umano, né si estende a esse la coscienza, che si sovrappone a tutti i *modi cogitandi* della mente<sup>14</sup>. Differentemente però da Descartes, Geulincx ne deduce che la mente non è realmente dotata della facoltà di imprimere moti al corpo: come Descartes aveva negato che appartenesse alla mente la facoltà di autoconservarsi, asserendo che la mente non può esercitare alcuna facoltà senza esserne cosciente, così il filosofo belga nega che appartenga alla mente stessa la facoltà di muovere il corpo, poiché essa non è cosciente dei modi di esplicazione dei moti volontari e non accede pertanto ad alcuna cognizione *a priori* dell'effetto, propria, egli afferma, della vera causa di esso.

Il principio istituisce dunque una condizione epistemica generale per l'esercizio della causalità, ossia rende la coscienza dei modi di produzione di un effetto la condizione imprescindibile per la reale produzione di esso da parte di un agente: ciò implica che enti non dotati di coscienza, i corpi, siano del tutto inerti, ossia incapaci di agire sulla mente e di interagire reciprocamente. Lo stesso principio consente inoltre di individuare la causa che supplisce all'inefficienza delle cause create, sostituendosi di continuo a esse: la mente divina. La mente infinita è infatti il solo ente pensante in grado di supplire ai limiti cognitivi delle menti create ed è pertanto allo stesso tempo la causa che sopperisce ai loro limiti operativi, creando di continuo ogni atto della comunicazione tra mente e corpo e di quella tra corpi. Dio si configura così non solo come la causa dell'esistere e dell'essere del finito, ma anche come la causa esclusiva delle operazioni attraverso cui gli enti finiti interagiscono.

L'ispirazione teorica del sistema di Geulincx, che esalta la passività degli enti finiti, affermando la necessità che essi recepiscano di continuo, ma del tutto estrinsecamente, la potenza trascendente di Dio, è così antitetica a quella dell'ontologia spinoziana che, notoriamente, rende gli enti finiti determinazioni immanenti dell'essenza, ossia della potenza dell'unica sostanza<sup>15</sup>. Non mancano però lineamenti teorici affini tra il pensiero dell'uno e dell'altro autore, costantemente annotati dalla tradizione degli interpreti geulincxiani. Emergono in particolare chiare assonanze entro la confutazione della metafisica scolastica che entrambi deducono negli stessi anni –Spinoza nei *Cogitata Metaphysica*, opera che Geulincx poteva conoscere, e quest'ultimo nella *Metaphysica Peripatetica*–, e si danno alcune affinità estrinseche tra l'originale ontologia geulincxiana e tratti di quella spinoziana.

Negli anni '60 Geulincx non riprende infatti soltanto la sua confutazione della fisica scolastica –egli nega che l'essenza e le reali proprietà dei corpi possano essere individuati in qualità sensibili e riduce l'essenza del corpo alla sola estensione spaziale, colta da una nozione innata<sup>16</sup>, ma delinea al contempo una confutazione parallela e sistematica dei cardini della metafisica peripatetica. Tale attitudine intellettuale lo distingue dai coevi interpreti cartesiani delle Università di Lovanio e Leida, che non avevano esteso alla metafisica la loro contestazione della tradizione aristotelica, limitandola alla fisica, e lo assimila appunto all'ispirazione che è all'origine dei *Cogitata* spinoziani.

Geulincx propone una critica di derivazione nominalista dei principi della metafisica scolastica, presentati come sovrapposizioni del tutto estrinseche rispetto al pensiero e l'estensione, le sole due realtà che, secondo la metafisica cartesiana, costituiscono l'essenza degli enti. La tradizionale deduzione del concetto dell'ente in quanto tale, delle sue proprietà semplici e complesse, e la divisione primaria di esso in ente «in sé» o «in altro», sostanza o modo, vengono così descritte dall'autore come costruzioni autoreferenziali, prive di connessione con la realtà extramentale, ossia come mere astrazioni mentali, tali da presupporre esclusivamente operazioni dell'intelletto e da non cogliere di conseguenza alcuna affezione reale degli oggetti della conoscenza. Come infatti l'autore dichiara apertamente nel suo commentario ai *Principia* di Descartes:

I Logici pongono anche l'ente e la sostanza tra gli attributi essenziali di questi soggetti; [...]. Ciò invece, qualora le cose siano considerate come sono in sé, non è in alcun modo

ammissibile; in verità infatti sia l'ente che la sostanza sono posteriori alla mente e al corpo, dal momento che non si dà nulla di essenziale nel corpo eccetto l'estensione e nulla nella mente eccetto il pensiero.<sup>17</sup>

Per introdurre il suo radicale superamento della metafisica aristotelica, Geulincx svolge innanzitutto un'analisi comparata della conoscenza sensibile e di quella intellettuale:

Abbiamo notato nel proemio, sezione prima, che noi non soltanto diamo col senso i nostri modi di sentire alle cose sentite, ma anche, se non di più, siamo soliti dare i nostri modi di pensare alle cose pensate; [...]. Emulando così con l'intelletto nostro e con questi nostri modi di pensare, che ci siamo portati fin qui e che non dipendono dal corpo, i nostri sensi e quei modi di pensare che ci provengono a motivo del corpo, incappiamo in simili pregiudizi e facciamo con l'intelletto quello che facciamo col senso. Ciò che è nostro prodighiamo e lo gettiamo sull'altro, e trasferiamo nelle cose oggettive i modi sia di questa che di quella facoltà, e non li riserviamo a noi, come si dovrebbe.<sup>18</sup>

Nella naturale propensione umana a trasferire sui corpi esterni le rappresentazioni sensibili che sorgono dall'interazione con essi Geulincx identifica l'abituale inclinazione pregiudiziale a ritenere che i corpi siano realmente dotati di qualità sensibili e della capacità effettiva di causare i mutamenti naturali. A tale propensione egli accosta la tendenza altrettanto comune a considerare vere le astrazioni puramente arbitrarie attraverso le quali l'intelletto forgia nozioni fittizie.

Per dimostrare la falsità dei capisaldi teorici della metafisica scolastica, Geulincx isola dunque un parallelo tra la naturale tendenza umana a giudicare vere le rappresentazioni sensibili dei corpi, fondamento della fisica aristotelica, e il diffuso consenso alle nozioni della metafisica tradizionale. Come è riscontrabile la comune propensione mentale a definire la natura dei corpi sulla base delle percezioni sensibili, puramente soggettive, che abbiamo di essi, è parallelamente diffusa l'inclinazione a ritenere che le nozioni universali corrispondenti ai principi della metafisica peripatetica siano astratte dalle percezioni empiriche degli oggetti della nostra conoscenza e tali pertanto da cogliere affezioni reali di essi. In particolare, la genesi di tali concetti sembra scaturire dalla tendenza a conferire realtà ai modi attraverso i quali l'intelletto organizza il linguaggio, ossia dall'inclinazione a reputare che i modi attraverso i quali l'intelletto apprende gli enti come soggetti od oggetti di una predicazione del discorso colgano una distinzione ontologica, e non puramente logica, tra essi. Geulincx reputa così in primo luogo che la tradizionale deduzione del concetto di ente e della sua

divisione primaria in sostanza e accidente derivi dalla diffusa propensione a giudicare che la distinzione linguistica tra il soggetto e il predicato di una proposizione rifletta una distinzione reale.

Per introdurre tale tesi egli si riconnette innanzitutto alla classificazione dei contenuti mentali che Descartes aveva proposto nella prima parte dei suoi *Principia*<sup>19</sup> e asserisce che:

Quello che pensiamo con l'intelletto, in uno di questi tre modi lo pensiamo: come ente, come modo dell'ente, come sentenza. I due primi modi li esteriorizziamo e li trasferiamo nelle cose che sono fuori di noi (alcune cose che sono fuori di noi le diciamo enti, altre le diciamo modi dell'ente; e quelle stesse cose che sono fuori di noi le rendiamo bisognose di questi nomi, enti e modi dell'ente).<sup>20</sup>

Geulincx afferma pertanto che l'intelletto apprende i suoi oggetti sotto le forme di soggetto logico-grammaticale del discorso, oggetto di una predicazione o proposizione, e la mente è naturalmente incline a giudicare che la distinzione puramente logica tra i primi due modi di pensare rifletta la distinzione ontologica tra gli oggetti esistenti *extra mentem*, ossia colga la reale proprietà dell'autonomia o della dipendenza ontologica che li caratterizza. Le costruzioni della metafisica peripatetica, in particolare, sembrano derivare dal consenso a tale comune tendenza a ritenere che la distinzione ontologica tra enti in sé autosufficienti ed enti esistenti in altro sia perfettamente speculare alla relazione logica che l'intelletto coglie apprendendo il soggetto o l'oggetto di una predicazione del discorso. Che i costrutti della metafisica scolastica nascano dall'attribuzione di un valore ontologico alle funzioni logiche del discorso, il soggetto e il predicato, emerge chiaramente, nella dissertazione geulincxiana, dall'esame della definizione tradizionale del concetto di ente. Secondo la disamina di Geulincx infatti:

*Ente* (o *qualcosa*, o *cosa*, o *che*, cui corrisponde la nostra parola belgica *iet*) non è altro che un modo del soggetto, ossia un tale modo di pensare per cui apprendiamo ciò di cui abbiamo stabilito di affermare o di dire qualcosa. Come diciamo destro quello che prendiamo con la mano destra, senza nessun motivo formale, ossia senza che alla cosa appresa competa la desterità, ma solo viene detta destra quella cosa dal fatto della mano cui fa riferimento, così diciamo ente ciò che afferriamo per un certo qual modo di apprendere del nostro intelletto, senza che nessuna ragione formale di tale denominazione competa a ciò che è stato afferrato, poiché questa ragione formale risiede nell'intelletto e nel nostro modo di conoscere.<sup>21</sup>

La tradizionale definizione del concetto di ente non suppone dunque altro, secondo Geulincx, che l'operazione mentale attraverso la quale l'intelletto apprende il soggetto logico-grammaticale di una predicazione e non implica pertanto alcun atto di astrazione intellettuale che coglie un'affezione reale degli oggetti esistenti *extra mentem*, universalmente appartenente a essi. Geulincx abolisce così la validità della deduzione scolastica del concetto di ente, negando che alla realtà oggettiva di tale concetto possa corrispondere una determinazione reale degli esseri, comune a tutti i possibili oggetti della conoscenza. L'autore affronta direttamente l'opposta posizione dei metafisici peripatetici:

Non hanno questa ragione i Peripatetici, i quali pensano che l'ente esista fuori di noi, sebbene non sotto tale modo di astrazione. Come noi abbiamo detto che le linee, le superfici e i punti si trovano fuori di noi, *in rerum natura*, non con tale recisione, ma pienamente e come sono in sé, giacchè *abstrahentium non est mendacium*, così essi pensano che anche l'ente sia astratto dallo spirito e dal corpo e da cose a queste simili. Ma sbagliano: nell'ente non si può pensare nessuna analoga astrazione, perché non c'è nessuna affezione in esso che gli permetta di essere così astratto, affezione che la mente attinga e comprenda<sup>22</sup>.

Geulincx confuta dunque radicalmente la definizione suareziana del concetto di ente, a cui il suo maestro, Guglielmo Philippi, aveva continuato a essere fedele, come attesta la sua *Medulla Metaphysicae*, e come a loro volta avevano fatto negli stessi anni A. Heereboord nei *Meletemata* e J. Clauberg nell'*Ontosophia*, tra gli interpreti che Geulincx dovette conoscere dopo il suo trasferimento a Leida. Geulincx nega così drasticamente l'affermazione dell'unità formale del concetto di ente sostenuta da Suarez<sup>23</sup>, secondo la quale è possibile astrarre un concetto unitario di ente che colga un'affezione comune, per analogia, a tutti gli esseri finiti e allo stesso ente increato. Geulincx nega anzi in assoluto la possibilità di attribuire al concetto di ente una realtà oggettiva che individui una determinazione effettiva degli esseri, che Suarez identificava invece nella loro comune proprietà di «esistere in atto» o di essere dotati di un'essenza reale tale da «poter esistere in atto»<sup>24</sup>. Geulincx esclude quindi che il significato tradizionalmente assegnato al concetto di ente possa essere astratto dalla conoscenza empirica dei corpi e delle menti particolari, e possa pertanto cogliere un'affezione che convenga loro universalmente e indipendentemente dalle determinazioni specifiche che li contraddistinguono. L'attribuzione del concetto di ente

agli oggetti della conoscenza non presuppone l'apprensione di alcuna loro reale proprietà, lungi dal cogliere la loro affezione più universale e prioritaria rispetto a ogni altra determinazione specifica, ma comporta esclusivamente la sovrapposizione arbitraria su di essi di una mera denominazione estrinseca. Infatti Geulincx conclude che:

L'ente dice formalmente un certo nostro modo di pensare, che gli imperiti assegnano agli oggetti posti fuori di noi e che per noi invece indica gli oggetti dall'esterno. L'ente dunque, come si trova nel numero delle nostre parole, null'altro è che una nota del soggetto, ossia un segno con il quale indichiamo a chi ci ascolta di volere sottoporre nella nostra affermazione una qualche cosa appresa dall'intelletto in una qualche affezione, o di volere dire qualcosa di essa.<sup>25</sup>

Il concetto di ente coniato dalla tradizione scolastica non è dunque astratto dalla realtà degli esseri, ma costruito arbitrariamente dall'intelletto; è così una semplice *species intelligibilis* ossia, secondo il lessico geulincxiano, un contenuto mentale del tutto fittizio e privo di connessioni con le sole due realtà che decodificano l'essenza degli oggetti della conoscenza, il pensiero e l'estensione, colti invece da idee innate. Geulincx lo dichiara esplicitamente, prevenendo le obiezioni del lettore alla radicale critica di ispirazione nominalista che egli applica alla metafisica peripatetica:

Ma potresti dire: se la cosa, ossia l'ente, dice solo il nostro modo di pensare, che cosa sono dunque le cose in sé? [...]. Le cose in sé sono quel che sono, ossia menti e corpi. Quando noi vogliamo parlare di loro giustamente le diciamo *cosa*, perché questa è la nota del soggetto; pertanto quando vogliamo parlare di loro deve essere adoperata tale nota.<sup>26</sup>

Dopo avere contestato la concezione tradizionale dell'ente, Geulincx aggredisce direttamente la prima divisione di esso che la metafisica peripatetica introduce, ossia quella tra enti in sé o in altro, sostanze o accidenti. Come infatti, nella prospettiva geulincxiana, la definizione tradizionale del concetto di ente non ha alcun fondamento nella realtà delle cose, la conseguente definizione della sostanza quale ente in sé non attinge alcuna affezione reale degli esseri. Quest'ultima definizione non decodifica lo statuto ontologico delle cose, non indica la condizione di autosufficienza delle realtà ontologicamente autonome, ma identifica la sola funzione logica che esse assumono nel discorso, quali soggetti di una predicazione. La definizione usuale della sostanza non indica altro che la funzione linguistica del sostantivo, ossia del soggetto logico di una

proposizione, che non ha alcuna corrispondenza con lo statuto ontologico delle cose significate dai nomi. Simmetricamente la definizione corrente dell'accidente o del modo dell'ente –termini che Geulincx considera equivalenti– quale *ens in alio* non suppone altro che l'indicazione della funzione logico-grammaticale del predicato, ossia dell'aggettivo, e non coglie pertanto la subalternità ontologica di alcune realtà rispetto ad altre. Le cose in sé non sono propriamente altro che menti e corpi, o affezioni di questi, e il loro statuto ontologico è determinato esclusivamente dal pensiero o dall'estensione: solo in virtù di questi ultimi le cose sussistono in sé o dipendono dall'esistenza di altre e, rispetto alla loro condizione ontologica, lo statuto di soggetto o predicato di una proposizione risulta essere una mera denominazione estrinseca. Geulincx sostiene così che la definizione dei due citati concetti cardine della metafisica peripatetica si sarebbe originata dall'indebita attribuzione di una valenza ontologica alla distinzione puramente logica tra la funzione dei sostantivi e quella degli aggettivi.

La definizione peripatetica dei concetti di ente-sostanza e di accidente-modo dell'ente non consente pertanto di cogliere la relazione ontologica che intercorre tra le cose stesse, ma permane entro schemi puramente mentali. Infatti:

Il modo dell'ente non è altro per i Peripatetici che il concetto di predicato o di aggettivo, ossia quel nostro modo di conoscere che applichiamo a ciò di cui abbiamo deciso di affermare qualcosa. [...], come l'ente non risulta altro se non un modo del soggetto, resta che il modo dell'ente, che essi oppongono all'ente, null'altro è se non il modo del predicato, ossia dell'aggettivo. Così tutta la loro metafisica si riduce ai concetti di sostantivo e di aggettivo.<sup>27</sup>

Dopo avere abolito i due concetti basilari della trattazione tradizionale della metafisica, Geulincx procede a confutare di seguito la convenzionale definizione dei gradi della sostanza e dell'accidente. Vengono così contestate come irrecuperabili, nel caso della prima, la distinzione aristotelica tra sostanza prima e seconda e la fondazione scolastica della distinzione tra sostanze spirituali e materiali, vertice della già ricordata opposizione geulincxiana all'ilemorfismo; nel caso dell'accidente l'autore critica invece la concezione tradizionale della quantità e delle qualità dei corpi naturali.

Dopo avere negato ogni rilevanza ontologica alla definizione scolastica dell'ente e del modo dell'ente, Geulincx passa a criticare l'illustrazione tradizionale delle affezioni semplici dell'ente in quanto tale, i trascendentali, opponendosi ancora una volta a

Philippi, Clauberg ed Heereboord, che avevano continuato ad aderire alla trattazione suareziana degli stessi, come attestano le dissertazioni di metafisica che essi pubblicano negli stessi anni in cui Geulincx compone la *Metaphysica Peripatetica*. L'autore applica anche ai concetti tradizionali delle proprietà prime e universali dell'ente in genere una drastica revisione nominalista, che appare in continuità con quella proposta da Spinoza nei *Cogitata Metaphysica*<sup>28</sup>.

Geulincx nega che le tre proprietà trascendentali tradizionalmente assegnate all'ente, unità, verità e bontà, colgano attributi reali delle cose, in cui tutte convengono indipendentemente dalle affezioni particolari che determinano la loro individualità. La definizione scolastica dei trascendentali non presuppone altro, secondo l'autore, che gli atti mentali dell'apprensione degli oggetti, a cui segue la costruzione di nozioni puramente fittizie che vengono poi arbitrariamente riferite alle cose. Come Geulincx dichiara esplicitamente:

Tutte queste proprietà nulla pongono nella cosa stessa, ma sono estrinsecamente denominazioni assunte dall'intelletto nostro. L'uno, per cominciare da esso, è la denominazione di tutto ciò che viene appreso *simul et semel* dall'intelletto nostro, sia che l'intelletto apprenda una cosa semplice e pertanto in sé una, sia che apprenda molte cose insieme, qualunque cosa venga appresa, da quella stessa apprensione viene detta uno.<sup>29</sup>

La definizione del concetto di unità suppone dunque semplicemente l'apprensione di un oggetto singolo indiviso in parti o l'apprensione simultanea di una molteplicità; Geulincx chiarisce in particolare che la percezione di ogni oggetto suppone l'apprensione di una pluralità di affezioni, che vengono unificate in un concetto semplice, ottenuto prescindendo dalla considerazione di ciascuna di esse individualmente. L'autore ammette quindi che la formulazione del concetto di unità, a differenza di quella del concetto di ente o modo, implica un atto di astrazione di alcune proprietà dell'oggetto dalla molteplicità delle altre, ma nega che tale concetto individui una proprietà reale di esso.

Esclusa così la possibilità di attribuire alle cose la caratteristica della cosiddetta unità trascendentale, Geulincx svaluta sistematicamente anche i concetti di verità e bontà trascendentale:

In simile guisa anche la verità non pone alcunché nella cosa oggettiva, ma dice soltanto la nostra conoscenza, che risulta pertanto estrinseca, una semplice denominazione della cosa

stessa. Vera si dice una cosa perché è proprio quella che viene appresa dall'intelletto e non un'altra: per esempio si dice che l'oro è vero perché era proprio quello che avevamo appreso, quando apprendevamo l'oro. E nota che quando si dice quello stesso, si insinua una nuova apprensione dello stesso concetto; non si direbbe quello stesso, se non venisse appreso di nuovo come prima; e così appare chiaramente che tutto quello che appartiene alla verità è dovuto al nostro intelletto e non alle cose stesse.<sup>30</sup>

Il concetto di verità non implica dunque altro che il confronto intramentale tra due atti di apprensione del medesimo oggetto; se Philippi, tra le fonti certe di Geulincx, aveva continuato ad aderire alla teoria convenzionale dei trascendentali, conservando la distinzione tra verità trascendentale e verità complessa –definita dalla corrispondenza tra il giudizio e la reale connessione extramentale delle cose–, il filosofo di Anversa conclude che anche la verità trascendentale, come quest'ultima, non indica, *a parte rei*, che una mera denominazione estrinseca. Infine, egli propone la definitiva confutazione della valenza ontologica dei concetti trascendentali di puro e perfetto, in cui sdoppia il tradizionale concetto di buono trascendentale:

Similmente puro e perfetto, che sono le restanti proprietà dell'ente, sono sotto ogni riguardo nella stessa condizione. Si dice puro ciò che è appreso dall'intelletto e non è appreso nella stessa apprensione con qualcosa in più, come oro puro, quando viene appreso esso solo e non con la scoria. Perfetto viene detto quando è appreso dall'intelletto, ma non con qualcosa in meno: come si dice casa perfetta quella che viene appresa dall'intelletto e non soltanto una sua parte inferiore, fatta dal pavimento e dall'impalcatura, ma senza tetto<sup>31</sup>.

Dopo avere negato la validità delle nozioni fondamentali della metafisica scolastica, Geulincx espone una specifica dissertazione sugli universali, attraverso la quale introduce la teoria ontologica cartesiano-spinozista<sup>32</sup> che costituisce il prodotto più originale della sua dottrina occasionalista. Egli non aderisce alla posizione teorica degli interpreti medievali che negano che gli universali esistano *in rerum natura*<sup>33</sup> e, discostandosi anche dall'interpretazione spinoziana di essi<sup>34</sup>, propende per una soluzione mediana tra nominalismo e realismo: ammette che i concetti astratti degli universali colgano affezioni reali degli oggetti, ma nega che queste appartengano loro prive delle determinazioni da cui l'intelletto prescinde; afferma infatti dichiaratamente che:

Poiché *abstrahentium non est mendacium* (come ottimamente dice Aristotele), bisogna concedere che gli universali si trovino *in rerum natura*. Quando abbiamo astratto a dovere,

abbiamo astratto qualcosa e questo qualcosa è indipendente da noi e dai nostri pensieri, [...]. E tuttavia questo pure è vero, che gli universali non si trovano *in rerum natura* come tali, ossia non sono in sé stessi così astratti e recisi come noi li recidiamo con l'opera della nostra mente. Cosa questa manifesta, poiché quella recisione, in quanto nostro modo di pensare e di dire, nulla può mutare nella cosa stessa<sup>35</sup>.

Geulincx tende così a ribadire che l'operazione mentale che consente di costruire un universale è la specifica astrazione che individua la proprietà comune in cui conviene una molteplicità di singoli, prescindendo dalle loro differenze specifiche, e avverte di non confondere tale operazione con quella che origina i trascendentali scolastici, mere produzioni del soggetto percipiente, sovrapposte estrinsecamente alle cose<sup>36</sup>. Egli mira però soprattutto a negare che le nozioni del pensiero e dell'estensione che costituiscono l'essenza delle menti e dei corpi possano essere tratte per astrazione dalla percezione empirica delle une e degli altri, ed essere equiparate di conseguenza alle tradizionali nozioni universali:

Pensano che il corpo è universale, ritengono che sia astratto dagli individui corporei, [...]. Ciò è falso: sono al contrario i corpi particolari che per opera della mente vengono astratti dal corpo *simpliciter* detto; questo corpo *simpliciter* detto è uno, semplice, individuo e singolare. Il corpo dunque non è universale rispetto alle pietre, ai legni ecc., questi non sono corpi, ma cose corporee, [...], poiché questi corpi particolari in realtà non si distinguono tra loro, sono in realtà quell'unico e semplice corpo, quell'una e individua estensione che si estende per ogni dove.<sup>37</sup>

Il *corpus simpliciter* non è dunque un universale astratto, ma una *res singularis, simplex* e *individua*, ossia l'essenza stessa del corpo, determinata e indivisibile, la stessa estensione; i corpi, al contrario, sono conosciuti attraverso un'operazione mentale di astrazione che coglie la loro distinzione puramente modale dall'estensione. Geulincx fonda così l'assoluta priorità ontologica e logica dell'estensione rispetto ai corpi: l'esistenza e l'essenza distintiva dei corpi particolari non possono darsi, né essere intese se non supponendo l'estensione e la cognizione dell'idea innata di essa. Da tale presupposto l'autore deriva che i singoli corpi sono semplici *modi* del *corpus simpliciter*, che non si distinguono da esso realmente, né attraverso una distinzione di ragione. Come attesta nella sua *Somatologia* –seconda sezione della sua *Metaphysica Vera*, dedicata agli enti fisici<sup>38</sup> i corpi particolari non sono infatti meri *enti di ragione*, privi di una propria essenza specifica che li distingue dall'estensione e, reciprocamente,

gli uni dagli altri<sup>39</sup>. Al contrario, sono dotati di una specifica quantità di moto da cui conseguono le loro caratteristiche distintive. Ma essi non sono al contempo neppure *parti* dell'estensione, ossia enti realmente distinti gli uni dagli altri e dall'estensione stessa, dal momento che le sole affezioni che li contraddistinguono –le qualità misurabili delle particelle che costituiscono la loro struttura interna–, non sono che modificazioni della stessa estensione e la presuppongono imprescindibilmente.

Simmetricamente, la vera idea della mente divina è innata e non tratta per astrazione da quelle delle menti finite; l'esistenza e la conoscenza di queste ultime, al contrario, suppongono quelle della mente creatrice:

Un simile errore fanno a proposito della mente: anche questa, quando è *simpliciter* detta, non è qualcosa di universale, ma quell'uno e singolare Dio affatto individuo e sopra tutto ciò che può essere detto uno; e quella mente non si astraie dalle menti individue, ma al contrario queste sono astratte da quella.<sup>40</sup>

Geulincx tende così a riaffermare la priorità ontologica e logica dell'infinito sul finito puntualizzata da Descartes<sup>41</sup>: la creazione e la continuazione dell'esistenza degli enti finiti implicano l'esistenza e la continua esplicazione della causalità di Dio sul creato, e la conoscenza di quest'ultimo presuppone quella della mente infinitamente perfetta. Differentemente però da Descartes, Geulincx modifica lo statuto ontologico delle menti finite, come quello dei corpi, definendole *modi* della mente divina. L'autore sembra tendere a esaltare anche in questo caso l'assoluta priorità del pensiero rispetto a ogni altra affezione delle menti e a introdurre la sua specifica concezione della relazione sussistente tra le menti particolari e quella creatrice.

Geulincx inserisce a tale scopo nella *Metaphysica Peripatetica* la più accurata delucidazione della sua teoria ontologica, che sembra delineare l'immanenza delle menti finite in quella divina. Egli tuttavia non supera mai completamente la definizione tradizionale del rapporto che sussiste tra creatore e creature, ma la rielabora attraverso la ricezione dell'occasionalismo medievale. Secondo la nuova teologia razionale geulincxiana Dio causa non solo l'esistenza e la continuazione dell'essere delle menti, ma produce *proxime et immediate* anche gli atti dell'interazione tra mente e corpo, ossia la trasmissione delle volizioni della mente sul corpo e la traduzione delle sollecitazioni corporee nelle percezioni della sensibilità e della memoria che determinano l'essenza specifica delle menti particolari. Inoltre, nonostante le menti finite si distinguano dalla

mente infinita a causa delle imperfezioni e della distintiva individualità che l'unione con il corpo conferisce loro, esse sembrano esistere in Dio oltre i limiti dell'esistenza nel tempo acquisita *per accidens* attraverso la congiunzione con il corpo. Infatti Geulincx precisa che:

Dio è mente in modo semplice e assoluto ([...]), mentre la mente umana, recisa e astratta, si estende soltanto a poche cose, come è noto alla nostra coscienza. [...]. E certamente, quando abbiamo ben bene pesato la cosa, esaminandoci, rimuovendo da noi ciò che appartiene alla limitazione, chiarissimamente conosciamo che Dio stesso è in noi e noi in lui. Rimuovi da te quella limitazione, onde il tuo intelletto è così circoscritto da non scrutare nulla del futuro, poco ricordi del passato, non molto sai del presente, dubiti su molte cose naturali, molto ignori: tolte tutte queste limitazioni, che appartengono all'astrazione e alla limitazione, e sono dette volgarmente imperfezioni, cosa altro apprendi se non Dio stesso, mente infinita dalla quale fosti reciso?<sup>42</sup>

Secondo le notissime espressioni paoline che l'autore utilizza per descrivere lo statuto delle menti finite quali *modi* della mente divina infatti:

Togli quelle recisioni: troverai un pensiero puro e schietto, illimitato, illeso, integro, estendibile a tutto, ossia Dio stesso, onde non immeritadamente il nostro agiografo dice: “*non è lungi da ciascuno di noi; in lui viviamo, ci muoviamo, siamo*”, dove con bella gradazione, dopo avere detto che noi in lui agiamo e in lui siamo passivi (queste due cose appartengono alla nostra esistenza), alla fine il nostro autore aggiunge che noi siamo in lui (dove direttamente accenna all'essenza e alla natura nostra).<sup>43</sup>

Dio elargisce infatti ineffabilmente alla natura umana ogni atto della *condicio humana*, intervenendo di continuo a coordinare le modificazioni della mente e del corpo. Inoltre, secondo la specifica definizione geulincxiana del rapporto creato-creatore, le menti, oltre i limiti della loro esistenza nel tempo, determinata dalla durata del corpo, esistono in Dio e nella dimensione della sua esistenza, l'eternità, quali affezioni impersonali della sua stessa essenza.

In conclusione, secondo i termini della nuova dottrina ontologica geulincxiana:

Vediamo pertanto due cose singolari, la mente e il corpo, credute fino a qui universali: quella è dio (e dagli antichi è qua e là così chiamata, soprattutto da Anassagora, Pitagora, Platone e altri simili grandi filosofi, che ritengono tutt'uno la mente *simpliciter* e Dio), questo è creatura; i modi di entrambi, variamente astratti, ci forniscono gli universali.<sup>44</sup>

Attraverso il richiamo dei presocratici e di Platone, Geulincx propone dunque la sua soluzione ontologica, che prevede due realtà dotate di un'essenza determinata e distinta, la mente creatrice e la corporeità creata, e i loro modi, da cui si possono trarre per astrazione nozioni universali.

Sebbene, infine, la nuova ontologia sviluppi sensibilmente quella cartesiana, accentuando la dipendenza degli enti particolari dalla mente divina, causa della loro esistenza, della loro essenza e dei loro atti, e sebbene sembri direttamente assimilabile a quella spinoziana, essa tuttavia non supera completamente la tradizionale definizione della relazione tra infinito e finito, e non disconosce lo statuto creaturale di quest'ultimo. L'apparente parallelismo che Geulincx introduce attraverso l'equiparazione tra la mente divina e la corporeità, accomunate dalla semplicità e dalla natura singolare e non universale della loro essenza, non approda in alcun modo alla soluzione monista elaborata da Spinoza. Sebbene anche Geulincx, come Spinoza, contesti la metafisica tradizionale e introduca una nuova dottrina dell'essere, egli non disconosce radicalmente la definizione scolastico-cartesiana del rapporto tra Dio e gli enti finiti, ma la reinterpreta attraverso la sua adesione alla tradizione teorica dell'occasionalismo.

Il corpo *simpliciter* è infatti inequivocabilmente creato dal nulla e caratterizzato da una assoluta imperfezione ontologica, che lo riconduce allo statuto di *prope nihil*: ne consegue l'affermazione della diametricale alterità tra la corporeità e la natura della mente divina, e l'assoluta eminenza di quest'ultima rispetto alla condizione ontologica della prima<sup>45</sup>. Ma anche la relazione tra mente divina e umana non è del tutto autonoma dalla tradizione: l'occasionalismo rivede da un lato la teoria corrente del *concursum* della causa prima nelle operazioni delle cause seconde, accentua la dipendenza degli enti particolari dall'ente increato, ma non perde la trascendenza ontologica e soprattutto epistemologica della mente divina rispetto a quella umana. La mente finita non partecipa in alcun modo alla conoscenza di quella divina, ma attinge la verità solo attraverso le idee e le nozioni innate di cui è naturalmente fornita. Per il principio *quod nescis quomodo fiat, id non facis* e il nesso tra *verum* e *factum* che esso implica, solo la mente creatrice conosce le modalità di esplicazione dei fenomeni naturali, ossia di ogni atto della propagazione del moto tra corpi o tra corpo e mente umana, dal momento che risulta essere la sola causa efficiente che li produce, secondo modi del tutto indecifrabili

dalle menti finite. La *sapientia* umana dunque, sebbene colga le cose in sé attraverso le idee innate del pensiero e dell'estensione che decodificano l'essenza degli enti finiti, non è equiparabile alla sapienza della mente creatrice: i suoi limiti definiscono l'imperfezione dello statuto di creatura che appartiene insuperabilmente alle menti finite nel corso della loro congiunzione con il corpo<sup>46</sup>.

## Bibliografia

### Fonti

Descartes, R., 1887-1913, *Oeuvres*, pub. par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin (nel testo citata con la sigla *AT* con, a seguire, il numero romano indicante il volume e i numeri arabi per le pagine).

Geulincx, A., 1891-1893, *Opera philosophica*, ed. by J. P. N. Land, Den Haag, Nijhoff (citata con la sigla *L* e, a seguire, il numero romano a indicare il volume e i numeri arabi per le pagine).

Id., 1965, *Etica e Metafisica*, tr. it. di I. Mancini, Bologna, Zanichelli (citata con la sigla *M*, seguita dall'indicazione delle pagine in numeri arabi).

### Letteratura

Bouillier, F., 1854, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Delagrave.

Capone Braga, G., 1915, «La logica di Arnolfo Geulincx» in *La cultura filosofica*, XI, pp. 378-415.

Cooney, B., «Arnold Geulincx: a cartesian idealist» in *Journal of the history of philosophy*, XVI, pp. 167-180.

Courtine, J., 1999, *Suarez e il sistema della metafisica*, tr. it. di C. Esposito, Milano, Vita e Pensiero (1995).

- De Lattre, A., 1967, *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- De Vleeschauwer, H., 1953, «Les antécédents du transcendantalisme: Geulincx et Kant» in *Kant-Studien*, LIII, pp. 245-273.
- , 1958, *L'opera di Arnold Geulincx*, tr. it. di C. Guzzo, Torino, Edizioni di Filosofia.
- , 1957, *Three centuries of Geulincx' research*, Pretoria, Communications of the University of South Africa.
- Hubbeling, H., 1983, «Arnold Geulincx, original vertegen woordiger van het cartesio-spinoziste» in *Algemeen nederlands tijdschrift voor wijsbegerte*, LXXV, pp. 77-80.
- Mancini, I., 1958, «Arnold Geulincx e la crisi della ragione» in *Rendiconti dell'Istituto lombardo di Scienze e Lettere*, LXLII, pp. 286-300.
- Monchamp, G., 1886, *Histoire du Cartésianisme en Belgique*, Bruxelles, F. Hayez Imprimeur.
- Nicusanti, V., 2007, «Arnold Geulincx e Guglielmo Philippi: alle origini dell'occasionalismo moderno», in *Studi Urbinati* (in corso di stampa).
- Nuchelmans, G., 1988, *Geulincx containment theory of logic*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van wetenschappen Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Terraillon, E., 1912, *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la morale de Descartes*, Paris, Alcan.
- Vander Haeghen, V., 1886, *Geulincx. Etude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Gand, A. Hoste Éditeur.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. Bouillier (1854) e Monchamp (1886); per una rassegna completa degli studi dedicati all'autore, De Vleeschauwer (1967).

<sup>2</sup> Cfr. Capone Braga (1915) e Nuchelmans (1988).

<sup>3</sup> Cfr. De Vleeschauwer (1953) e Mancini (1958).

<sup>4</sup> Cfr. Hubbeling (1983).

<sup>5</sup> Cfr. Terraillon (1912).

<sup>6</sup> Al riguardo: De Lattre (1967, 365-412).

<sup>7</sup> Per una disamina delle argomentazioni del primo assertore del criptospinozismo di Geulincx, il pastore calvinista di Franeker Ruardus Andala (1665-1717), cfr. Terraillon (1912, 183-201) e, nel complesso, De Vleeschauwer (1957).

<sup>8</sup> Per il profilo biografico dell'autore cfr. Vander Haeghen (1886).

<sup>9</sup> Per lo scambio epistolare che intercorre fra i tre autori cfr. Descartes, *Oeuvres* (AT, I, 410-431, 475-477, 497-499, 521-534 e II, 52-54, 62-69, 343-345).

<sup>10</sup> Cfr. Monchamp (1886, 136-156).

<sup>11</sup> Per una illustrazione dell'opera di Philippi cfr. Nicusanti (2007).

<sup>12</sup> Cfr. *Oratio I* (L, I, 40-43).

<sup>13</sup> Si tratta della *Logica suis fundamentis restituta* e della *Methodus inveniendi argumenta*, pubblicati rispettivamente nel 1662 e nel 1663; per una rassegna complessiva delle opere dell'autore, De Vleeschauwer (1958).

<sup>14</sup> Si vedano in particolare le argomentazioni proposte dall'autore nel primo trattato dell'*Ethica* e nelle annotazioni di cui correda il testo (L, III, 30-37 e 203-222).

<sup>15</sup> Cfr. Spinoza, *Ethica*, I, propp. 15-34.

<sup>16</sup> Tale teoria è esposta nella seconda sezione della *Metaphysica Vera*, la *Somatologia* o *De corpore*, e nella *Physica Vera*, che l'autore oppone alla *Physica Falsa seu Peripatetica*, entrambe pubblicate postume.

<sup>17</sup> *Adnotata latiora in Principia Philosophiae Renati Descartes*, in partem I, ad art. 63 (L, III, 404, tr. it. nostra).

<sup>18</sup> *Metaphysica Peripatetica, pars I, De ente* (M, 299-300).

<sup>19</sup> Nell'art. 48 (AT, VIII-1, 22).

<sup>20</sup> *Metaphysica Peripatetica, pars I* (M, 301).

<sup>21</sup> Ivi (M, 301).

<sup>22</sup> Ivi (M, 301-302).

<sup>23</sup> Cfr. Suarez, *Disputatio Metaphysica II*, sec. I-II.

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

<sup>25</sup> *Metaphysica Peripatetica, loc. cit.* (M, 302).

<sup>26</sup> Ivi (M, 305).

<sup>27</sup> Ivi, *pars altera, De modo entis*, §1 (M, 335).

<sup>28</sup> Nella prima parte, al cap. sesto.

<sup>29</sup> *Metaphysica Peripatetica, pars I*, § 5 (M, 320).

<sup>30</sup> Ivi (M, 322).

<sup>31</sup> Ivi (M, 322-323).

<sup>32</sup> Cfr. Hubbeling (1983).

<sup>33</sup> Per una prospettiva di tale tradizione cfr. J. Courtine (1999).

<sup>34</sup> Cfr. Spinoza, *Ethica*, II, prop. 40, sc. I.

<sup>35</sup> *Metaphysica Peripatetica, pars I*, § 8 (M, 329-330).

<sup>36</sup> Ivi (M, 330).

<sup>37</sup> Ivi (M, 330-331).

<sup>38</sup> Nella *scientia VI* (L, II, 168).

<sup>39</sup> Per una interpretazione di questi luoghi dell'opera dell'autore tesa a marcare l'indistinguibilità tra corpi particolari e corporeità, menti e mente divina cfr. Cooney (1978).

<sup>40</sup> *Metaphysica Peripatetica, pars I*, § 8 (M, 331).

---

<sup>41</sup> Cfr. *Meditationes de prima philosophia*, III (AT, VII, 45): «[...] manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius»

<sup>42</sup> *Metaphysica Peripatetica, pars I*, § 8 (M, 332-333).

<sup>43</sup> Ivi (M, 333).

<sup>44</sup> Ivi (M, 334).

<sup>45</sup> Si veda al riguardo la *Somatologia, scientia I* (L, II, 160-161).

<sup>46</sup> Per l'esposizione dell'epistemologia geulincxiana si veda la *Theologia*, terza sezione della *Metaphysica Vera, scientia VI* (L, II, 192-193).