

L'unità dell'ente e l'intimità della sua trascendenza in Francisco Suárez

FABRIZIO RENZI

Abstract: This paper discusses two basic issues that are found in the Francisco Suárez's *Second Metaphysical Disputation*, entitled *De ratione essentiali seu conceptu entis*. First of all, by analyzing the first two sections of the mentioned disputation, it shows that according to the philosopher of Granada unity is the fundamental feature of the concept of being. Then, by analyzing the remaining four sections, it emphasizes that Suárez tries to solve the problem of the difficult relationship between the conceptual unity of being and the metaphysical diversity of beings through his own doctrine of transcendence of being.

1. ISTANZE SUAREZIANE DI NATURA METODOLOGICA

Suárez inizia la *Seconda Disputazione* informando il lettore di alcune istanze di natura metodologica: “a textus aristotelici prolixa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione quae ipsis magis consentanea sit, contemplari” (Suárez, *Disp. Met.* II, pr.)¹. Si tratta di considerazioni che mostrano il carattere sostanzialmente *moderno* della filosofia suareziana. Come è già stato fatto notare da diversi studiosi, il *Doctor Eximius* è il primo pensatore ad aver abbandonato lo stile del commento letterale, in uso fino ad allora, e ad aver scritto un trattato di metafisica in forma sistematica². Si potrebbe affermare che il loro autore si affranchi

¹ D'ora in poi il testo verrà citato sempre con la sigla DM, seguita da tre numeri, di cui il primo corrisponde alla disputazione, il secondo alla sezione e il terzo al paragrafo.

² Per quanto riguarda l'originalità della metafisica di Suárez si tenga conto, innanzitutto, delle 'storiche' interpretazioni di Martin Heidegger e di Étienne Gilson (cf. HEIDEGGER, 1988, pp. 76-77; cf. GILSON, 1988, pp. 132-133). Tra le esegesi più recenti è possibile fare riferimento, tra le altre, a quelle di John P. Doyle, Frederick Copleston e Benedetto Ippolito (cf. DOYLE, 1995, pp. 8-10; cf. COPLESTON, 2000, pp. 443-444; cf. IPPOLITO, 2005, pp. 11-12). Le grandi opere realizzate da Tommaso d'Aquino, per esempio, o sono commenti o, quando presentano una forma sistematica, sono trattati di natura teologica. Al riguardo John P. Doyle afferma: “Until its appearance, metaphysics had been explicitly treated either just incidentally in the form of *Opuscula* (“little works”), such as St. Thomas Aquinas's *De ente et essentia* (“On Being and Essence”), or in commentaries on the text of Aristotle. Both methods were clearly unsatisfactory, the one incomplete and the other shackled to the rambling obsolete order of Aristotle” (DOYLE, 1995, p. 8). Per uno studio di alcune delle principali interpretazioni novecentesche in merito alla funzione svolta dalla metafisica suareziana nel suo tempo e nella sua posterità si veda quanto scrivono Costantino Esposito e Óscar Barroso Fernández (cf. ESPOSITO, 2007b, pp. 745-853; cf. BARROSO FERNÁNDEZ, 2006, pp. 121-138).

volontariamente da “ogni soggezione” nei confronti della *Metafisica* dello Stagirita, evidentemente considerata come un’opera priva di ordine e non unitaria, e, per questo, difettosa (cf. GILSON, 1988, p. 132). Si avverte, pertanto, la necessità di conferire alla metafisica una struttura sistematica autonoma che *si regoli sulle cose stesse* della scienza in questione. Da questo punto di vista, la divisione programmatica delle *Disputazioni* in una prima parte avente per oggetto la ragione essenziale di ente, le sue proprietà e le sue cause, e in una seconda parte dedicata alla suddivisione dell’ente in ente infinito ed ente finito (cf. DM II, pr.)³ non è altro che “una risposta alla mancanza di sistematicità che egli riconosce esservi nel testo dello Stagirita” (IPPOLITO, 2005, p. 12).

Al di là dell’incontestabile novità dell’opera suareziana, non bisogna trascurare il fatto che essa si iscrive pur sempre, a titolo di *disputationes*, nella tradizione scolastica e medievale. Suárez non abbandona l’abitudine, riscontrabile nelle *Quaestiones disputatae* a partire dal XIII secolo, di risolvere una questione solo dopo aver discusso le opinioni più autorevoli sostenute dai predecessori. Il filosofo di Granada scrive “[r]erum [...] ipsarum examinationem in sequentibus disputationibus trademus, simulque curabimus Aristotelis mentem ac sensum, et singula testimonia, in quibus fere quaestiones omnes fundari solent, accuratius declarare” (DM II, pr.)⁴. Per dirla con Óscar Barroso Fernández, la cosa importante per Suárez non è l’originalità, bensì la ricerca della concordanza tra le diverse impostazioni (cf. BARROSO FERNÁNDEZ, 2006, p. 122). La necessità che avverte il Nostro non è, allora, tanto quella di liberarsi di Aristotele e della grande tradizione aristotelica, ma è quella di dimostrare questa stessa tradizione come dotata di razionalità, e questo anche in relazione alle sue questioni più controverse (cf. HONNEFELDER, 1990, p. 201). Tant’è che alle *Disputazioni Metafisiche* viene allegato un «Indice dettagliatissimo della *Metafisica* di Aristotele», in cui Suárez indica dove si trovano nella sua opera le questioni trattate nei diversi libri e nei diversi capitoli del testo del Filosofo (cf. DM II, pr.). “In questo modo”, afferma Costantino Esposito, “la tradizione, lungi dall’essere superata, è trasformata in un vero e proprio «canone», in una sorta di rubrica dei problemi metafisici fondamentali” (ESPOSITO, 2007a, p. 10)⁵.

³ Secondo la celebre interpretazione di Martin Heidegger, la forma sistematica adottata da Suárez “nei secoli successivi fino a Hegel avrebbe determinato la partizione della metafisica” (HEIDEGGER, 1988, p. 77). Dice, inoltre, Heidegger: “una esposizione autonoma del problema metafisico fu [...] compiuta per la prima volta da Suárez” (HEIDEGGER, 1992, p. 73).

⁴ Suárez prende in considerazione fonti greche, arabe, patristiche e scolastiche. Jesús Iturroz ha approntato una lista di 7.709 citazioni per 245 autori. I più citati sono Aristotele (1.735) e Tommaso d’Aquino (1.008) (cf. ITURROZ, 1948, pp. 31-89).

⁵ Riguardo al duplice carattere della metafisica suareziana Jean-François Courtine sostiene che le *Disputazioni Metafisiche* “rappresentano non tanto un’opera di «transizione» - né completamente medievale né completamente moderna, né del tutto «scolastica» né del tutto «umanistica» -, quanto piuttosto un’opera di passaggio, nel senso proprio del termine, e cioè un’opera che veicola, e che deforma pure necessariamente, consegnandoli ai suoi «discendenti», dei pensieri più antichi” (COURTINE, 1999, p. 210).

2. IL CONCETTO FORMALE IN RELAZIONE AL CONCETTO OGGETTIVO

Rese note le proprie istanze metodologiche, il *Doctor Eximius* rivela subito il tema fondamentale che intende analizzare criticamente nella *Seconda Disputazione*. “In praesenti ergo disputatione”, è dato leggere nel paragrafo introduttivo, “explicanda nobis est quaestio, quid sit ens in quantum ens; nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat” (DM II, pr.). L’*esistenza* dell’ente non può essere assolutamente messa in discussione⁶. Che l’ente *sia* è qualcosa di immediatamente manifesto e, come tale, non richiede di essere dimostrato. Tuttavia, l’immediatezza e la facilità con cui apprendiamo l’*esistenza* dell’ente non dispensa il metafisico dall’obbligo di determinarne rigorosamente l’*essenza* o la *natura*. A tale proposito scrive Angelo Gnemmi: “altro è l’*atto intenzionale*, altro è la *consapevolezza critica*. Altro la *presa di fatto*, altro la presa con valore o *teoretica*” (GNEMMI, 1969, p. 56).

Al fine di determinare teoreticamente la *natura* dell’ente Suárez ricorre, innanzitutto, alla distinzione, già diffusa ai suoi tempi e ripresa poi da Cartesio, tra concetto formale e concetto oggettivo (cf. DM II, 1, 1)⁷. “[C]onceptus formalis”, afferma Suárez, “dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit [...]. Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur” (DM II, 1, 1). Parlando in senso stretto, il concetto oggettivo non è del tutto un concetto (cf. DOYLE, 1969, p. 226): si chiama *concetto* solo in ragione della denominazione estrinseca desunta dalla relazione con una mente (cf. DM II, 1, 1). Inoltre, Suárez sottolinea che il concetto oggettivo si chiama *oggettivo*, nella misura in cui esso non è la forma che *termina* intrinsecamente l’atto della mente: è, piuttosto, l’oggetto o la materia in relazione a cui si impiega il concetto formale e che viene direttamente inteso mediante l’atto della mente (cf. DM II, 1, 1). Da ciò derivano due ulteriori differenze tra il concetto formale e il concetto oggettivo. La prima consiste nel fatto che il concetto oggettivo, a differenza del concetto formale, *non è sempre* una realtà vera e positiva. Noi, infatti, concepiamo *talvolta* delle privazioni o altri enti di ragione che oggettivamente hanno un essere che propriamente non è in essi, ma solo nell’intelletto che li conosce. Il concetto formale, invece, è *sempre* una realtà vera e positiva, che nelle creature è una qualità inerente nella mente. L’altra differenza consiste nel fatto che, mentre il concetto

⁶ In riferimento al passaggio in oggetto, afferma Eleuterio Elorduy: “el primer problema de Suárez no es la existencia del ser, como en Kant, ni es la unidad de la ciencia, como en Aristóteles; sino que es el ser” (ELORDUY, 1948, p. 69).

⁷ Suárez qualifica la distinzione in oggetto come *vulgaris*. Tale aggettivo non sta per “banale”, ma per “risaputa” (cf. FORLIVESI, 2002, s.l.). Per l’influenza su Cartesio della distinzione in esame si faccia riferimento alla *Terza Meditazione Metafisica*. Sull’argomento si veda quanto scrive Timothy J. Cronin (cf. CRONIN, 1966).

formale è *sempre* una realtà singolare e individuale, essendo una determinazione particolare inerente in un intelletto, il concetto oggettivo può essere sia una realtà individuale che una realtà universale, confusa e comune (cf. DM II, 1, 1)⁸.

Il concetto oggettivo, a differenza del concetto formale, *non è sempre* intra-mentale. Si tratta di un'affermazione particolarmente rilevante per capire il carattere della metafisica suareziana, tenuto conto del fatto che, secondo il *Doctor Eximius*, l'attenzione teoretica del metafisico deve essere rivolta *praecipue* al concetto oggettivo di ente. Afferma Suárez: “[i]n hac ergo disputatione praecipue intendimus explicare conceptum obiectivum entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse metaphysicae obiectum” (DM II, 1, 1). Dato che il concetto oggettivo che la metafisica studia è l'ente, e dato che l'ente non è necessariamente intra-mentale, sembra che la metafisica suareziana non possa essere intesa in termini mentalistici (cf. GRACIA, 1993, p. 350)⁹. Ciononostante Suárez precisa che è necessario iniziare l'analisi del concetto di ente prendendo le mosse dal concetto formale, poiché il compito di esplicitare il concetto di ente è estremamente difficile e dipende molto dal nostro modo di concepire (cf. DM II, 1, 1). Tale precisazione conferisce, in fondo, alla metafisica suareziana un carattere mentalistico? Pare opportuno rispondere in termini negativi, dal momento che più avanti, in relazione all'unità del concetto formale, il filosofo di Granada afferma: “licet formalis, quatenus a nobis et in nobis fit, videatur esse posse experientia notior, tamen exacta cognitio unitatis eius multum pendet ex unitate obiecti, a quo solent actus suam unitatem et distinctionem sumere” (DM II, 1, 9). La coloritura mentalistica che Suárez conferisce all'inizio della sua analisi del concetto di ente pare che debba essere intesa sul piano teoretico non come essenziale, ma come accidentale (cf. GNEMMI, 1969, p. 104).

⁸ Per uno studio del concetto formale e di quello oggettivo si veda quanto scrivono Eleuterio Elorduy, José Hellín e Franco Riva (cf. ELORDUY, 1948, pp. 335-423; cf. HELLÍN, 1962, pp. 407-432; cf. RIVA, 1979, pp. 686-699).

⁹ L'interpretazione di Jorge J. E. Gracia si oppone a quella di Norman J. Wells. Quest'ultimo, vista l'intercambiabilità dell'espressioni suareziane “esse cognitum” e “esse obiectivum”, basa il suo studio relativo al concetto oggettivo su di un'analisi dell'*esse cognitum*, e conclude con la tesi interpretativa secondo cui il concetto oggettivo non è una certa *realtà* conosciuta, ma un certo *contenuto* cognitivo. In altri termini, secondo Wells, il concetto oggettivo è qualcosa di *intra-mentale*, sebbene *non* sia un *ente* intra-mentale (cf. WELLS, 1993, pp. 339-348). Gracia sostiene che, se l'interpretazione di Wells fosse corretta, la metafisica suareziana sarebbe una metafisica mentalistica (cf. GRACIA, 1993, p. 353). Una tesi interpretativa analoga a quella di Gracia è quella di Daniel Heider, il quale, in relazione al concetto oggettivo, scrive: “The objective concept cannot be interpreted as something purely intra-mental, as though it were the starting point (like the Cartesian *realitas obiectiva*) for a search outward” (HEIDER, 2007, p. 23). Si potrebbe anche dire, allora, che, se il concetto oggettivo di ente, oggetto della metafisica, fosse qualcosa di intra-mentale, esso potrebbe costituire solo il punto di partenza per una *ricerca verso l'esterno*.

3. IL CONCETTO FORMALE DI ENTE

L'unità rappresenta la caratteristica fondamentale del concetto formale di ente. Scrive Suárez: “conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum” (DM II, 1, 9)¹⁰. Il filosofo di Granada, nella elaborazione di tale tesi, potrebbe essere stato influenzato soprattutto dalle *Questioni sulla Metafisica di Aristotele* di Duns Scoto, il quale, nel Prologo, sottolinea la necessità di riferire direttamente la metafisica all'unità del concetto di ente (cf. Duns Scoto, *Quaest. super Metaph.* prolog., q. 1; cf. IPPOLITO, 2005, p. 46; cf. COURTINE, 1999, pp. 112-115). Ciononostante, occorre rilevare che il *Doctor Eximius* presenta la propria tesi come una sentenza comune, citando un enorme numero di autorità. Tra gli autori citati viene annoverato non solo Duns Scoto, ma anche Tommaso d'Aquino, il quale, nell'art. 1 della questione 1 del *De veritate*, si riferisce al concetto di ente in termini analoghi a quelli di Suárez (cf. DM II, 1, 9)¹¹.

Il filosofo di Granada non si richiama solo alla tradizione, ma giustifica la propria definizione del concetto formale di ente, presentando, in primo luogo, tre distinte prove. Si tratta, in ogni caso, di argomenti che hanno un sapore scotista e anti-tomista, o almeno, anti-gaetano (cf. HEIDER, 2007, p. 24). Il primo è quello tratto dall'esperienza: ogni volta che udiamo il nome di ente, formiamo un solo e unico concetto, il quale né si disperde né si moltiplica in più concetti (cf. DM II, 1, 9). Il secondo argomento è tratto dal significato del nome di ente: il concetto formale di ente è uno, in quanto il nome di ente non ha solo un'unità materiale, ma ha anche un'unità di significazione sulla base della sua imposizione originaria, in virtù della quale esso non denota immediatamente una natura particolare secondo la propria ragione determinata; non denota neppure una pluralità di cose in quanto differiscono l'una dall'altra, ma piuttosto in quanto convengono tra di loro e sono simili (cf. DM II, 1, 9). L'ultimo argomento è quello tratto dall'esistenza come tale: posta l'identità tra l'ente e l'esistere, l'evidenza che vi sia un unico concetto formale di esistenza prova l'unità del concetto formale di ente (cf. DM II, 1, 9). In aggiunta, poi, a questi tre argomenti, Suárez afferma: “[h]inc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio caeterorum” (DM II, 1, 9). La

¹⁰ A proposito della traduzione di *praecisum* Costantino Esposito sottolinea: “con la locuzione «precisamente distinto» rendo il significato letterale, e in questo caso specifico e tecnico, del participio *praecisum ab ...*, nel senso di «tagliato nettamente da ...», che l'italiano «preciso» non conserva nella sua pregnanza” (SUÁREZ, ed. 2007, p. 643).

¹¹ In merito al rapporto tra Suárez e Tommaso occorre sottolineare che “quando Suárez parla dell'*ens ut sic*, l'ente in quanto tale, è di un ente «per astrazione» che sta parlando; ma a sua volta questa *abstractio* non indica più – come nella separazione dalla materia di cui parla Tommaso – la risoluzione metafisica dell'ente nei suoi fondamenti costitutivi” (ESPOSITO, 2007b, p. 765).

semplicità del concetto formale è legata direttamente alla sua unità: attraverso unico atto di inteliezione, possiamo infatti astrarre da ogni composizione e da ogni determinazione¹². Inoltre, essendo il più semplice, il concetto di ente *ut sic* è anche comunissimo e confuso rispetto agli enti particolari in quanto tali (cf. DM II, 1, 9).

Da quanto esposto si comprende, innanzitutto, che il concetto formale di ente è distinto dagli altri concetti più determinati non solo secondo ragione, ma anche secondo realtà (cf. DM II, 1, 10). “[L]oquimur”, dice Suárez, “enim in intellectu humano” (DM II, 1, 10). L’intelletto, anche quando divide nella mente cose non realmente distinte, forma concetti in se stessi realmente distinti dagli altri secondo i diversi gradi di astrazione (cf. DM II, 1, 10). Inoltre, precisa il *Doctor Eximius*, “[s]ecundo colligitur ex dictis hunc formalem conceptum entis, sicut in se est unus secundum rem, ita etiam secundum rationem formalem suam, et secundum eam etiam esse ratione praecisum a conceptibus formalibus particularium rationum” (DM II, 1, 11). La mente ha una duplice capacità precisiva rispetto alle cose esterne. Da un lato, compiendo atti distinti, scinde per astrazione cose che realmente non sono distinte, dall’altro lato, compiendo un unico atto, unisce cose che realmente sono distinte. E’ in questo secondo modo che la mente concepisce tutte le cose nel concetto formale di ente. In una sola immagine e attraverso un’unica rappresentazione formale, infatti, tutte le cose vengono unite in quanto sono simili tra di loro e convergono nella ragione d’essere. E così, in quanto immagine, il concetto formale di ente è uno (cf. DM II, 1, 11).

4. IL CONCETTO OGGETTIVO DI ENTE

La tesi dell’unità del concetto formale di ente costituisce solo una premessa da cui partire per sostenere la tesi dell’unità del concetto oggettivo di ente, dal momento che ciò che *si oggettiva* in relazione ad un unico concetto formale è un unico concetto oggettivo (cf. DOYLE, 1969, pp. 226)¹³. Nell’ottavo paragrafo della seconda sezione è dato leggere: “conceptui formali entis respondere unum

¹² A proposito della semplicità del concetto formale di ente, Suárez scrive anche: “per alios enim conceptus concipimus tale vel tale ens; per hunc autem praescindimus omnem compositionem et determinationem” (DM II, 1, 9). In questo modo, sostiene Jean-François Courtine, la vicinanza di Suárez con Duns Scoto è evidentissima, dal momento che per entrambi la semplicità e l’unità permettono di *separare* il contenuto concettuale dell’ente da ogni altro contenuto concettuale (Cf. COURTINE, 2005, p. 327).

¹³ Lo studioso fa riferimento al terzo paragrafo della seconda sezione: “uni conceptui formali unus conceptus obiectivus necessario respondet” (DM II, 2, 3). Qui Suárez ribadisce quanto abbiamo visto sopra a proposito del rapporto di dipendenza tra il concetto formale e il concetto oggettivo. Afferma, infatti: “conceptus formalis habet totam suam rationem et unitatem ab obiecto; ergo, ut sit unus, necesse est ut tendat in obiectum aliquo modo unum” (*ibidem*).

conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo” (DM II, 2, 8). Il concetto formale di ente si risolve intenzionalmente nel concetto oggettivo di ente, il quale nella sua unità e immediatezza significa in maniera espressa solo il lato della convenienza e della similitudine tra le cose, senza alcun riferimento alle loro rispettive differenze e determinazioni. Sembra che qui Suárez si ponga “già dal lato della modernità, concependo l’ente come un concetto neutro molto più vicino alla concezione delle *Regulae* di Cartesio che alle ‘Summe’ medievali” (IPPOLITO, 2005, p. 51)¹⁴. Si tratta, comunque, di una *novità* che il *Doctor Eximius* non esita a mettere direttamente in relazione alla *Somma teologica* dell’Aquinata, laddove si afferma che le diverse determinazioni categoriali *contraggono* l’ente applicandolo ad una qualche natura particolare. Secondo un suo tipico criterio esegetico, qui Suárez interpreta ciò che Tommaso d’Aquino non nega come testimonianza di ciò che egli stesso affermerebbe¹⁵. La contrazione dell’ente, secondo l’esegesi del filosofo di Granada, non può non implicare di per sé il riferimento a una qualche unità e comunanza del concetto oggettivo di ente (cf. DM II, 2, 8).

Nel quattordicesimo paragrafo della seconda sezione viene fornita una prova *ex re ipsa et quasi a priori* della tesi dell’unità del concetto oggettivo di ente. Scrive il *Doctor Eximius*: “omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere; ergo ille est conceptus obiectivus entis” (DM II, 2, 14). L’antecedente è evidente qualora si ponga mente all’opposizione tra l’ente e il non ente. Poiché l’opposizione al nulla è suprema e massimamente universale, il nostro intelletto trova che ogni ente possiede una convenienza e una somiglianza maggiore con ogni altro ente che con il non ente, per quanto ogni ente sia diverso dall’altro (cf. DM II, 2, 14). La prima conseguenza è chiara soprattutto per il seguente motivo: vi è il *fondamento reale* sufficiente per concepire tutte le cose sotto una qualche convenienza in senso unitario e comune, e l’intelletto possiede la virtù e l’efficacia per concepirle in tal

¹⁴ Si veda anche quanto scrive Jean-François Courtine (cf. COURTINE, 1999, pp. 407-417). A proposito dell’*ens ut sic* suareziano, Gustav Siewerth parla di semplificazione intellettuale del soggetto conoscente, capace di contrarre il molteplice delle diverse sostanze, materiali e spirituali, al proprio punto di vista. In altri termini, l’*ens ut sic* si configurerebbe come una sorta di super-genere in grado di porsi oltre Dio e gli spiriti, le sostanze e gli accidenti, e di costituire il principio a priori di ogni conoscenza (cf. SIEWERTH, 1959, p. 192). L’ente come tale di cui parla Suárez può essere interpretato semplicemente come il frutto di una riduzione della realtà al punto di vista soggettivo? Tale interpretazione sembra, innanzitutto, essere messa in discussione dal fatto che, come abbiamo visto, il mentalismo suareziano ha teoreticamente solo una valenza accidentale, non essenziale.

¹⁵ Tale criterio esegetico è stato qualificato come “eclettismo” (cf. MAHIEU, 1925, pp. 250-285).

modo. Si tratta di un modo massimamente astratto e precisivo rispetto ad ogni altra ragione (cf. DM II, 2, 14). La seconda conseguenza risulta dal fatto che un concetto oggettivo non ha un'unità reale o numerica, ma un'*unità formale o fondamentale*, la quale non è altro che la suddetta somiglianza e convenienza. In altri termini l'unità del concetto oggettivo di ente è resa possibile da un'*essenziale somiglianza*¹⁶ tra tutte le cose (cf. DM II, 2, 14). Da queste due conseguenze scaturisce immediatamente la terza: è, infatti, dato un concetto che può dirsi *trascendente*, il più semplice e il primo di tutti. Ma questi attributi sono quello del concetto di ente¹⁷. Ora, detto questo, è possibile affermare che Suárez, in sede di formazione del concetto di ente, “non fa riferimento a un'operazione di 'generalizzazione'. Al contrario, si appella alla *convenientia* di fondo che la mente riscontra tra la sostanza e l'accidente e tra il creatore e la creatura, il che richiede che sia già noto che tutti questi singoli enti siano enti reali” (FORLIVESI, 2004, s.l.). Suárez precisa che la convenienza tra tutte le cose trova il proprio fondamento nell'*atto di essere*, il quale costituisce come la parte formale del concetto oggettivo di ente (cf. DM II, 2, 14). In questo modo l'unità del concetto oggettivo rinvia ad un'unità concreta, e, perciò, non sembra costituire il risultato di un processo aprioristico.

La dottrina suareziana rimarrebbe incompleta qualora non desse conto in concreto della genesi del concetto oggettivo di ente (cf. ELORDUY, 1948, p. 73). Il *Doctor Eximius*, innanzitutto, afferma: “hic conceptus obiectivus est secundum rationem praecisus ab omnibus particularibus seu membris dividitibus ens, etiam si sint maxime simplices entitates” (DM II, 2, 15). Poiché gli enti determinati dividenti l'ente sono distinti tra di loro, la loro convenienza in un concetto oggettivo è possibile solo in virtù di una precisione o astrazione *secundum rationem* dalle ragioni proprie per cui essi si distinguono (cf. DM II, 2, 15). Suárez afferma anche, come corollario della suddetta dottrina, che il concetto oggettivo di ente non può includere *in atto* i modi intrinseci dividenti l'ente come la sostanza e gli accidenti (cf. DM II, 2, 21). Si tratta di una dottrina di cui, in ogni caso, si avverte la problematicità. Il filosofo di Granada si preoccupa, allora, di fornire un chiarimento: “[s]ic igitur”, scrive, “abstrahit et praescindit intellectus aliquid ab aliquo [...] non ob distinctionem vel praecisionem quae in re antecedit, sed ob imperfectum, confusum seu inadaequatum modum concipiendi suum” (DM II, 2, 16). Secondo la teoria suareziana dell'astrazione, influenzata dal nominalismo medievale, è possibile conoscere qualcosa più o meno perfettamente, più o meno confusamente o adeguatamente, senza dover

¹⁶ L'espressione è di Juan Roig Gironella. Lo studioso scrive: “... «esencial» semejanza o sea unidad *fundamental* que permitiese a la mente expresar los seres «en cuanto semejantes», es decir, por su operación precisiva” (ROIG GIRONELLA, 1987, p. 36).

¹⁷ “Ultima vero consequentia evidens est, praesuppositis aliis, quia, si talis conceptus obiectivus est possibilis, ille est transcendens, simplicissimus, et hoc modo primus omnium, quae sunt attributa conceptus entis” (DM II, 2, 14).

supporre delle distinzioni reali *ex natura rei* (cf. HEIDER, 2007, p. 26). Pertanto, mediante il concetto oggettivo di ente, è possibile rappresentare l'oggetto *non secundo tutto* ciò che si trova nella realtà, ma solo secondo la suddetta ragione di convenienza (cf. DM II, 2, 16)¹⁸.

Suárez, in ultima istanza, fonda l'unità del concetto oggettivo di ente sull'analogia di attribuzione intrinseca, la quale consiste in una forma intrinsecamente presente in tutti gli analogati, e non soltanto in uno di essi, come nell'analogia di attribuzione estrinseca (cf. DM II, 2, 14)¹⁹. Gli enti reali non possono essere denominati tali estrinsecamente, poiché la denominazione estrinseca costituisce la ragione o il fondamento degli enti di ragione (cf. DM II, 2, 18)²⁰. Il *Doctor Eximius*, tuttavia, è consapevole del carattere aporetico della propria soluzione, tant'è vero che l'unità del concetto di ente gli appare più chiara e più certa dell'analogia dell'ente. Non possiamo difendere, sostiene Suárez, l'analogia a prezzo di negare l'unità del concetto in esame, anzi, qualora fossimo posti di fronte ad una scelta, dovremmo negare l'analogia e affermare l'unità (cf. DM II, 2, 36). Si tratta di una posizione particolarmente sorprendente che pare porre il Nostro a un passo dall'univocità. Affermare l'unità del concetto di ente significa sostenere, in definitiva, la teoria dell'*univocatio entis* alla maniera di Duns Scoto?²¹ "Re tamen vera", scrive il filosofo di Granada, "neutram negari necesse est, quia ad univocationem non sufficit quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa, quod non habet conceptus entis" (DM II, 2, 36). Il criterio suareziano per stabilire l'univocità di un concetto è più ristretto rispetto a quello scotista, dal momento che Suárez, diversamente da Duns Scoto, non ritiene che un concetto sia univoco, quando la sua unità è sufficiente ad adempiere a determinate funzioni logiche: 1) dar luogo ad una 'predicazione affermativa e negativa riguardo allo stesso soggetto' contraddittoria e 2) fungere da termine medio in un sillogismo

¹⁸ Benedetto Ippolito scrive: "egli, intendendo precisare proprio questa natura astrattiva o precisiva dell'intelletto, procede per sottrazioni di significati fino a raggiungere la comprensione dell'aspetto formale ultimo della determinazione". (IPPOLITO, 2005, *ivi*, p. 53). Si veda anche quanto scrive Ludger Honnefelder (cf. HONNEFELDER, 1990, p. 414).

¹⁹ Nell'analogia di attribuzione estrinseca la forma denominante si trova intrinsecamente solo nel primo analogato, mentre negli altri analogati si trova solo in virtù di una qualche relazione con il primo. Un esempio è quello del termine sano, il quale si predica propriamente dell'animale, e impropriamente della medicina e dell'urina (cf. DM II, 1, 14). Suárez contrappone l'analogia di attribuzione intrinseca non solo all'analogia di attribuzione estrinseca, come nel passaggio riportato, ma anche all'analogia di proporzionalità. Un esempio di quest'ultima forma di analogia è quello del termine ridente, il quale si predica in assoluto solo dell'uomo, mentre della campagna si predica solo in virtù di una certa proporzione tra l'amenità della campagna e un uomo che ride. In altri termini, il termine ridente, nella sua imposizione primaria, significa solo il riso dell'uomo, e solo in seguito viene traslato a significare l'amenità della campagna (cf. DM II, 2, 24).

²⁰ Per la denominazione estrinseca in relazione agli enti di ragione si veda quanto scrive John P. Doyle (cf. DOYLE, 1984, pp. 121-160).

²¹ Walter Hoeres, all'inizio del suo importante studio sul rapporto tra Suárez e Duns Scoto, sottolinea che le considerazioni suareziane sull'unità del concetto di ente sono di per sé riconducibili alla concezione scotista della *univocatio entis*. Le indagini di Suárez, nota lo studioso, sembrano in gran parte non tanto una confutazione dell'insegnamento scotista quanto una sua difesa (cf. HOERES, 1965, p. 263).

(cf. HEIDER, 2007, p. 28)²². Secondo il *Doctor Eximius*, perché in generale un concetto sia univoco, è necessario che si applichi *in modo uguale* o *indifferente* a tutti i suoi inferiori²³. Pertanto possiamo concludere che il *conceptus entis* suareziano può essere un concetto portatore di una vera unità e sfuggire, tuttavia, all'univocità nel senso forte del termine, ossia in quel senso il cui modello è rappresentato dall'unità del genere rispetto alle sue specie (cf. COURTINE, 2005, p. 329).

5. LA PRECISIONE DELL'INTELLETTO

La dottrina suareziana dell'unità del concetto formale e oggettivo di ente pone la seguente questione fondamentale: come può il concetto di ente, inteso come qualcosa di assolutamente semplice e unitario, applicarsi *in modo diseguale* o *differente* ai suoi inferiori? In altri termini, come può essere pensato senza contraddizione il rapporto tra l'unità del concetto di ente e la sua inclusione nei singoli enti considerati nella loro diversità? Jean-Luc Marion parla di un'incompatibilità tra l'astrazione logica del concetto unitario di ente e la diseguaglianza metafisica dei singoli enti e, in definitiva, di una contraddizione interna alla stessa analogia di attribuzione intrinseca. Quest'ultima finirebbe per diventare un arnese concettuale non più utilizzabile da parte della filosofia moderna (cf. MARION, 1981, pp. 105-106). Gustav Siewerth parla, invece, di una contraddizione dialettica in forza della quale il rapporto dell'ente con la nostra intelligenza verrebbe confuso con l'attualità dello stesso essere (cf. SIEWERTH, 1959, pp. 199-2001). Una posizione analoga alle precedenti è quella di Ludger

²² A proposito dell'ente quale termine medio di un sillogismo Suárez affronta la seguente obiezione: "Tertio obiicere possumus Aristotelem, I Phys., text. 25, ubi significat ens non significare aliquid unum quod possit esse medium syllogismi; ea enim de causa reiicit illam ratiocinationem Parmenidis: Quidquid est praeter ens, est non ens; sed non ens est nihil; ergo quidquid est praeter ens, est nihil" (DM II, 2, 26). Suárez risponde che Aristotele non ha respinto il ragionamento di Parmenide («tutto ciò che è fuori dall'ente, è non ente; ma il non ente è nulla: e quindi, tutto ciò che è fuori dall'ente è nulla») perché questi ha considerato l'ente quale termine medio di un sillogismo. Secondo lo Stagirita – interpreta il filosofo di Granada – l'errore di Parmenide non consiste tanto nel considerare l'ente come uno, ma nell'usare il termine uno in senso equivoco. Anzi l'ente – sottolinea il *Doctor Eximius* – solo come uno può essere anche analogo. Scrive Suárez: "respondetur Aristotelem non negare ens posse esse medium syllogismi, neque hac de causa reiicere rationem Parmenidis, sed quia et sumebat esse ens unum proprie et in rigore, cum solum sit analogum, tum etiam quia voce unius aequivoce utebatur" (DM II, 2, 32). Per il criterio che Duns Scoto stabilisce per l'univocità di un concetto si veda quanto scrive Allan B. Wolter (cf. WOLTER, 1946, pp. 36-37).

²³ Per l'univocità non si richiede solo l'unità del concetto formale ed oggettivo, bensì anche che questa unità discenda ai suoi inferiori con una perfetta unità di *abitudine* e di indifferenza (cf. MARTÍNEZ GÓMEZ, 1948, p. 224). Diversamente dall'univocità, l'analogia richiede un ordine secondo un *prius* e un *posterius*. Secondo Jean-Luc Marion l'analogia suareziana riguarda *solamente* l'ineguaglianza dei *modi* in cui si dispiega una perfezione. Scrive lo studioso francese a proposito del nuovo senso che Suárez attribuisce all'analogia in generale: "une décision capitale de Suárez: pour qu'une analogie, en général, soit possible, il faut qu'un concept commun revienne également à chacun des analogués, sauf à sombrer dans l'univocité. Ce qui implique que la référence analogique ne concerne que l'inégalité des modes de déploiement de la perfection, aucunement la perfection – ici, l'ens – elle-même" (MARION, 1981, p. 98).

Honnefelder, il quale sostiene che la ragione per cui Suárez accoglie l'analogia di attribuzione intrinseca – rifiutando così di concepire l'ente come un concetto categoriale univoco – è, paradossalmente, la stessa di quella che porta Duns Scoto a concepire la *differenziabilità* intrinseca all'ente come distinzione modale e non come distinzione reale. Tale ragione, sottolinea il filosofo tedesco, è rappresentata dalla necessità di non compromettere l'unità dell'ente (cf. HONNEFELDER, 1990, p. 292)

Daniel Heider assume una posizione divergente rispetto alle interpretazioni summenzionate. In *Is Suarez's concept of Being analogical or univocal?* scrive, infatti, lo studioso: “how can the concept of being, as something *simplex simpliciter* which includes its inferiors only, as it were, in potency, and which possesses no internal differentiation and structure, *ex se* give rise to the different *habitus ad inferiora*? In my opinion, the solution of that paradox lies primarily in the theory of the radical intimate transcendence of being” (HEIDER, 2007, p. 31). Nel suo articolo, Heider, sebbene sottolinei che la «teoria della radicale e intima trascendenza dell'ente» si trova nel retroterra della critica suareziana alla dottrina scotista della *transcendentalità* dell'ente, non analizza i passaggi della *Seconda Disputazione* in cui il filosofo di Granada si richiama direttamente ed espressamente alla trascendenza dell'ente (cf. *ibidem*). Nelle pagine che seguono si cercherà di corroborare la tesi interpretativa di Heider non solo prendendo in considerazione i suddetti passaggi, ma anche mostrando in che modo la dottrina dell'*intimità della trascendenza* dell'ente si colloca all'interno della *Seconda Disputazione*.

Il problema del rapporto tra unità concettuale e analogia metafisica dell'ente viene affrontato nella *Seconda Disputazione*, innanzitutto, attraverso un'indagine accurata della distinzione tra l'ente come tale e l'essere un determinato ente. A tale indagine il *Doctor Eximius* dedica l'intera terza sezione, volta a risolvere la questione «Utrum ratio seu conceptus entis re ipsa et ante intellectum sit aliquo modo praecisus ab inferioribus». Qui, al primo paragrafo è dato leggere: “[h]aec quaestio [...] habet difficultatem specialem propter transcendentiam entis, et ideo breviter expedienda hic est” (DM II, 3, 1). Per risolvere la questione, secondo Suárez, è necessario tener conto non solo della *distinzione reale* tra entità che sono reciprocamente separabili ma anche della *distinzione minore* tra una cosa e il suo modo. Ora, dato per certo che tra la ragione di ente e i suoi inferiori nei quali esiste non si dà una *distinzione reale*, rimane da ricercare se l'essere il tale ente determinato aggiunga un qualche modo che sia distinto dall'ente *ex natura rei, et ante intellectum*. L'ente come tale e un ente determinato, per esempio la sostanza, si distinguono secondo realtà nella loro ragione formale, nella misura in cui la sostanza aggiunge un modo che l'ente non dice? (cf. DM II, 3, 1).

Una volta attribuita a Duns Scoto la tesi della distinzione *ex natura rei* tra l'ente come tale e un ente determinato (cf. DM II, 3, 6)²⁴, il filosofo di Granada afferma come sentenza vera la tesi contraria: "conceptum entis obiectivum prout in re ipsa existit non esse aliquid ex natura rei distinctum ac praecisum ab inferioribus in quibus existit" (DM II, 3, 7). Il concetto oggettivo di ente è *in re* "coestensivo con ogni realtà e relative differenze" (GNEMMI, 1969, p. 112)²⁵. Suárez rifiuta la tesi della distinzione *ex natura rei* attribuita a Duns Scoto²⁶ non solo ricorrendo alla tradizione, ma anche attraverso la propria dottrina relativa all'*intimità della trascendenza* dell'ente²⁷. È quest'ultima dottrina, infatti, a mostrare il "passaggio illegittimo" (ESPOSITO, 2007b, p. 787) compiuto dal *Doctor Eximius* dal piano del nostro modo di concepire al piano delle cose stesse. Una distinzione che vale solo sotto la considerazione o la precisione dell'intelletto viene scambiata per una distinzione tra le cose (cf. DM II, 3, 12). Il rapporto tra l'ente e, per esempio, la sostanza deve essere interpretato come quello tra un concetto semplice comune e un concetto semplice particolare (cf. DM II, 3, 9). Ora, la distinzione concettuale, attraverso la quale qualcosa viene concepito in maniera comune oppure particolare, non è un motivo sufficiente per indicare una distinzione *ex natura rei*, e, quindi, neanche per indicare una distinzione tra il concetto di ente e i suoi inferiori (cf. DM II, 3, 11). A sostegno di quest'ultimo assunto il filosofo di Granada afferma: "non est maior ratio de conceptu communi et particulari in ente, quam in reliquis; immo in ente propter transcendentiam suam est minor distinctionis ratio" (DM II, 3, 11). Tuttavia, si può sollevare un'obiezione: come può ciò che in sé non ha alcuna distinzione *ex natura rei* costituire il principio della convenienza e della distinzione? (cf. DM II, 3, 16).

²⁴ È l'applicazione dello schema compositivo materia/forma o potenza/atto all'analisi trascendentale dell'ente a indurre Duns Scoto a sostenere la tesi secondo cui la ragione di ente come tale è *ex natura rei* distinta dai suoi modi intrinseci (cf. WOLTER, 1946, pp. 24-27).

²⁵ In ordine al rapporto che l'ente intrattiene con le categorie Benedetto Ippolito parla di "indissociabilità del concetto di ente dalle altre nozioni" (IPPOLITO, 2005, p. 55).

²⁶ Secondo Ludger Honnefelder la tesi di Suárez, nei suoi *elementi di fondo*, non diverge dalla tesi scotista. La tesi della non-identità formale del *Doctor Subtilis* corrisponde, *più o meno*, alla distinzione concettuale del *Doctor Eximius* (cf. HONNEFELDER, 1990, p. 229-234). Contro tale esegesi si pone Daniel Heider, il quale, richiamandosi a Josef Gredt, sostiene che la distinzione concettuale di Suárez può essere identificata non tanto con la distinzione *ex natura rei* di Duns Scoto quanto con la *distinctio rationis ratiocinatae minor* di Tommaso d'Aquino (cf. HEIDER, 2007, p. 34). Scrive Gredt: "Distinctio virtualis duplex est: maior, quae praebet fundamentum distinguendi secundum praecisionem obiectivam (perfectam), ita ut praedicatum a predicato perfecte praescindat, quomodo gradus metaphysici inter se praescindunt; minor, quae praebet fundamentum distinguendi secundum explicitum et implicitum tantum, prout conceptus entis ab inferioribus suis praescindit" (GREDT, 1961, pp. 233).

²⁷ Daniel Heider scrive: "it is no exaggeration to claim that Suárez rejects all the distinctive features of Scotus's conception. The common denominator of his criticism is his theory of the radical intimate transcendence of being" (HEIDER, 2007, p. 32). In relazione al rapporto tra Duns Scoto e Suárez la posizione di Daniel Heider è affine a quella di Rolf Darge, il quale mostra che il filosofo di Granada sintetizza elementi provenienti da tradizioni ontologiche diverse in una nuova spiegazione della trascendentalità dell'ente. Diversamente da quanto suggerisce, per esempio, Ludger Honnefelder, Darge sostiene che la spiegazione suareziana non segue la 'via Scoti'. Essa rappresenta, piuttosto, una contromossa rispetto alla posizione di Duns Scoto su un terreno comune. In altri termini Suárez sostituisce il modello scotista dell'analisi trascendentale con un'altra concezione, la quale riprende la dottrina pre-scotista dei trascendentali (cf. DARGE, 2000, pp. 150-172).

Se nella realtà la sostanza conviene con l'accidente nella ragione di ente, e differisce da esso nella ragione di sostanza, la ragione di ente e la ragione di sostanza devono distinguersi *ex natura rei* nella sostanza stessa. In caso contrario la sostanza sarebbe del tutto simile all'accidente, e insieme dissimile da esso, sotto un medesimo rispetto (cf. DM II, 3, 5). Suárez scrive: “si distinctio et convenientia sint diversorum ordinum, non repugnat in eodem fundari; sic enim una non involvit negationem alterius, immo quodammodo illam requirit” (DM II, 3, 16). Ancora una volta la posizione contraria alla dottrina suareziana scambia il nostro modo di concepire per le cose stesse. Nel caso del rapporto tra la sostanza e l'accidente, la distinzione è reale e la convenienza è solo di ragione. Pertanto, due cose semplici possono, secondo la realtà, essere diverse in termini realmente primari, e, nondimeno, avere, secondo la ragione, un'unità fondata in una somiglianza o convenienza *reale* (cf. DM II, 3, 16)²⁸.

6. LA RAGIONE ESSENZIALE DEL CONCETTO OGGETTIVO DI ENTE

La suprema mediazione tra la distinzione o precisione dell'ente dalle altre determinazioni e il cadere di tutte le determinazioni reali all'interno della realtà oggettiva dell'ente stesso permette di non accettare la completa accidentalità dell'ente rispetto all'essenza (cf. IPPOLITO, 2005, p. 56). Nel primo paragrafo della quarta sezione, dedicata alla descrizione o esplicazione terminologica della ragione formale o essenziale del concetto oggettivo di ente, è dato leggere: “[f]uit ergo opinio Avicennae, quam referunt Commen. et D. Thomas, IV Metaph., com. 3, et lib. X Metaph., com. 8, ens significare accidens quoddam commune rebus omnibus existentibus, nimirum ipsum esse quod rebus accidere dixit, cum eis possit conferri et auferri” (DM II, 4, 1). L'ambiguità del termine ente emerge anche in Domingo de Soto, il quale, dopo aver derivato l'ente, come participio, dal verbo essere, mostra che il termine ente non designa solo ciò che è in atto, ma anche ciò che è in potenza, concludendo, tuttavia, che l'ente non si può predicare delle cose *quidditative*, poiché esso comporta una referenza all'essere che resta sempre esterna all'essenza della creatura (cf. DM II, 4, 2; cf. COURTINE, 1999, pp. 193-194).

Il *Doctor Eximius*, per eliminare l'ambiguità del termine ente, ricorre, innanzitutto, all'usuale distinzione tra l'ente come nome e l'ente come participio²⁹: “Ens”, afferma Suárez, “interdum sumitur

²⁸ Jean-François Courtine sottolinea: “L'unité du concept n'apparaît jamais que «sub denominatione intellectus», mais celle-ci n'en est pas moins réelle, fondée qu'elle est «in reali similitudine et convenientia»” (COURTINE, 2005, p. 335).

²⁹ A proposito della distinzione tra ente come participio e ente come nome Étienne Gilson scrive: “Suárez propone un'altra distinzione, di cui non è lui l'autore [...], ma che gli offrirà l'occasione di fissare definitivamente il senso moderno del

ut participium verbi sum, et ut sic significat actum essendi ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam eius rei quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine” (DM II, 4, 3). Il fondamento di questa distinzione risiede nel fatto l’ente come participio, a differenza dell’ente come nome, co-significa il tempo (cf. DM II, 4, 3). Si tratta di una considerazione particolarmente rilevante. È, infatti, attraverso il concetto oggettivo di ente come nome che la metafisica acquista la necessità che ogni conoscenza scientifica richiede per il suo oggetto, dal momento che le scienze umane astraggono dall’esistenza in quanto annessa nel tempo alle cose singolari (cf. DOYLE, 1969, p. 228)³⁰. Inoltre, è attraverso il concetto oggettivo di ente come nome che la metafisica acquista il suo punto di vista più universale, dal momento che l’ente come nome si attribuisce non solo alle cose esistenti, ma anche alle nature *reali* considerate in se stesse, esistenti o meno (cf. DM II, 4, 3).

In base alla distinzione suddetta è possibile risolvere la questione della *ratio entis in quantum ens*. In relazione all’ente preso come participio è dato leggere al quarto paragrafo della quarta sezione: “rationem eius consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi, seu habens realitatem actualem, quae a potentiali distinguitur, quod est actu nihil” (DM II, 4, 4). In relazione all’ente preso come nome, invece, è dato leggere nel paragrafo successivo: “eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymaericam, sed veram et aptam ad realiter existendum” (DM II, 4, 5). Nel chiarire l’essenza Suárez non apporta alcunché di nuovo, limitandosi a ripetere quello che dicono Aristotele e Tommaso d’Aquino (cf. LÓPEZ, 1969, p. 147). Originale, invece, è la spiegazione che il filosofo di Granada offre dell’essere *reale* dell’essenza. In primo luogo l’essenza reale può essere spiegata in senso negativo: affinché un’essenza sia reale è necessario che non implichi in sé alcuna contraddizione e che non sia una mera invenzione

termine *existentia*” (GILSON, 1988, p. 134). Contrariamente a questa interpretazione, che pone l’accento sul carattere innovativo della filosofia di Suárez, José Hellín sottolinea che l’influenza del filosofo di Granada sulla modernità è praticamente nulla (cf. HELLÍN, 2000, pp. 191-197).

³⁰ Secondo Jean-François Courtine Suárez, attraverso il privilegio dell’essere essenziale della cosa in quanto essere «oggettivo», può assicurare l’universalità della scienza accettando, al tempo stesso, la tesi occamista secondo cui l’unico essere esistente è l’essere assolutamente individuale. Courtine basa la sua tesi sulla *Sesta Disputazione*, laddove Suárez sostiene che l’unità formale, sebbene non sia realmente distinta dall’individualità ontologica, non è un’unità semplicemente inventata, ma un ente reale. Secondo lo studioso francese, il filosofo di Granada può tenere insieme la tesi della non-distinzione reale tra individuo e unità formale e l’assunto secondo cui l’unità formale è un ente reale solo ricorrendo ad uno sdoppiamento del concetto di realtà: il reale è, da una parte, il singolare esistente e, dall’altra, l’essenza universale (cf. COURTINE, 1999, pp. 159-162). Con questa interpretazione Courtine appianerebbe le apparenti divergenze tra le disputazioni prima e seconda, su cui si basano principalmente le interpretazioni essenzialiste, e la disputazione trentunesima, su cui si basano principalmente le interpretazioni esistenzialiste (cf. BARROSO FERNÁNDEZ, 2006, pp. 133-138).

dell'intelletto³¹. In secondo luogo l'essenza reale può essere spiegata in senso positivo (cf. DM II, 4, 7): è reale l'essenza che può essere realmente prodotta da Dio e costituita nell'essere di un ente attuale, sebbene ciò non valga in assoluto, ma solo in riferimento alle creature³². Se la spiegazione in termini negativi rappresentasse un'analisi completa dell'essenza reale, non sarebbe possibile distinguere l'ente reale dall'ente logico, visto che, per esempio, alcuni predicabili come la specie e il genere, pur essendo non-contraddittori, non sono capaci come tali di essere prodotti dalla potenza di Dio (cf. HEIDER, 2007, p 40)³³.

La distinzione tra l'ente come nome e l'ente come participio permette a Suárez di sostenere la tesi secondo cui l'ente è un predicato essenziale. L'ente, infatti, preso come nome, si può predicare in senso quiddativo di tutte le cose, sebbene, preso come participio, si può predicare essenzialmente e assolutamente solo di Dio (cf. DM II, 4, 13). L'opinione di Avicenna è vera solo in relazione all'ente come participio, dal momento che l'esistere, ossia l'ente in atto, non appartiene all'essenza della creatura in termini assoluti. L'esistere, poiché può essere dato e può essere tolto alla creatura, non ha una connessione necessaria con l'essenza della creatura (cf. DM II, 4, 13). Se, però, prendiamo in considerazione l'ente come nome, possiamo affermare che l'essere un ente, o, in altri termini, l'avere un'essenza reale, conviene essenzialmente e in sommo grado a tutte le cose (cf. DM II, 4, 14). Sembra, pertanto, che il filosofo di Granada, abbia scongiurato la scissione avicenniana tra l'ente e l'essenza: se quello che si richiede affinché le essenze siano reali è l'attitudine ad esistere, l'essenza sembra recuperare la sua intrinseca relazione all'ente (cf. BARROSO FERNÁNDEZ, 2006, p. 124). Ora, è rilevante notare che la tesi secondo cui l'ente è un predicato essenziale, per il *Doctor Eximius*, non è altro che un modo per sostenere la propria dottrina della trascendenza dell'ente. Suárez, interpretando lo Stagirita, scrive: “Aristoteles autem dixit ens non poni in definitionibus, non quia sit extra

³¹ Scrive Suárez: “Priori modo dicimus essentiam realem esse quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum” (DM II, 4, 7). Al riguardo si veda anche quanto scrive Juan Roig Gironella (cf. ROIG GIRONELLA, 1987, p. 38).

³² Scrive Suárez: “A priori vero potest explicari per causam extrinsecam (quamvis hoc non simpliciter de essentia, sed de essentia creata verum habeat), et sic dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis” (DM II, 4, 7). *A priori* e in termini affermativi l'essenza reale può essere esplicitata non solo mediante la causa estrinseca, ma anche mediante la causa intrinseca, sebbene in quest'ultimo modo non si abbia a che fare con una spiegazione in senso proprio. È possibile, fatti, dire solo che l'essenza è reale in quanto di per sé è atta ad essere, ossia ad esistere realmente. Inoltre, Suárez fornisce anche una spiegazione positiva *a posteriori*: è reale tutto ciò da cui conseguono o possono conseguire operazioni o effetti reali, e questo, sia nel genere della causalità efficiente, sia in quello della causalità formale, sia in quello della causalità materiale (cf. *ibidem*).

³³ Cf. D. Heider, *Is Suarez's concept of Being analogical or univocal?*, op. cit., p 40. Riguardo alle intezioni logiche e alla loro relazione con l'attitudine ad esistere Daniel Heider osserva: “Even though they have, according to Suárez, some foundation in reality, they, as such, sc. with the positive aptitude to exist in many instances, are not able to exist extramentally” (HEIDER, 2009, p. 498) Si veda anche quanto scrive Rolf Darge (cf. DARGE, 2004, pp. 40-41).

quidditatem, sed quia non dicit determinatam naturam, sed intime transcendit omnia” (DM II, 4, 14)³⁴. È l'*intimità della trascendenza* a permettere all'ente di relazionarsi intrinsecamente all'essenza e, quindi, di predicarsi in senso quiddativo o essenziale di tutte le cose. In altre parole è l'*intimità della trascendenza* dell'ente a permettere a tutte le determinazioni reali di cadere all'interno della realtà oggettiva dell'ente stesso.

7. L'ENTE NON È UN GENERE

La sezione quinta è esplicitamente dedicata alla questione «Utrum ratio entis transcendat omnes rationes et differentias inferiorum entium, ita ut in eis intime et essentialiter includatur». Tale sezione – già preparata dalla sezione terza dove, come abbiamo visto, viene negata la tesi secondo cui il concetto di ente, nella realtà stessa e prima che nell'intelletto, è precisamente distinto in qualche modo dagli inferiori (cf. GNEMMI, 1969 pp. 66-68) – è scritta in aperta polemica con Duns Scoto, di cui viene rifiutata la tesi secondo cui l'ente non è incluso né nelle differenze ultime né nei modi intrinseci con i quali l'ente stesso si determina nei dieci generi primi (cf. DM II, 5, 2). Prima di procedere alla soluzione, il *Doctor Eximius* riporta le due ragioni fondamentali che stanno alla base della tesi scotista. La prima è quella secondo cui una differenza, per essere ultima, non deve convenire con le altre nel concetto quiddativo di ente: quando una differenza conviene con le altre nel suddetto concetto, si deve differenziare dalle altre mediante un'altra differenza, e, pertanto, non può essere ultima. In quest'ultimo caso siamo costretti a cercare un'altra differenza ultima e così *in infinitum*³⁵. Un discorso analogo può essere fatto a proposito dei modi intrinseci (cf. DM II, 5, 3). La seconda ragione viene attinta dalla proporzione tra composizione fisica e composizione metafisica. Come la composizione fisica si risolve in un'ultima potenza determinabile e in un'ultima forma o atto determinante, così la composizione metafisica si risolve in un'ultimo concetto determinabile e in un'ultimo concetto determinante. In entrambi i casi, l'elemento determinato e quello determinante, considerati come momenti finali della *resolutio*, si escludono reciprocamente. Pertanto, si può concludere – primo – che nel concetto di ente, nel quale si risolvono in ultima istanza i concetti determinabili, non è incluso in atto alcun modo o

³⁴ Sottolinea Rolf Darge: “der *transcensus* ist ein innerer, weil und insofern der Sinngehalt der realen Wesenheit, den <Seiendes> formal besagt, in jedem Sinngehalt, der irgendein Sosein ausdrückt, wesenhaft enthalten ist” (DARGE, 2000, p. 160).

³⁵ In definitiva nell'analisi trascendentale scotista 'avere qualcosa in comune' non significa altro che possedere l'ente essenzialmente e intrinsecamente (cf. WOLTER, 1946, pp. 24-27).

differenza determinante, e – secondo – che tra i modi o le differenze vi sono dei concetti determinanti, nei quali non è incluso il concetto di ente (cf. DM II, 5, 4).

Per comprendere il rifiuto suareziano dell'opinione di Duns Scoto si può fare riferimento a quanto è dato leggere nella sezione in esame a proposito dei modi intrinseci. Il filosofo di Granada sostiene che questi modi devono essere enti intrinsecamente ed essenzialmente, poiché, altrimenti, sarebbero niente, e, se fossero niente, non potrebbero apportare alcunché alla costituzione di un'essenza vera e reale. In altre parole, se questi modi non fossero enti, non potrebbero aggiungere alcunché di reale per contrarre un concetto superiore e per costituire un'essenza determinata e distinta dalle altre³⁶. Inoltre, non si può neanche dire, secondo il Nostro, che i modi intrinseci sono un «ente mediante cui una cosa è» e non un «ente che è», e che, pertanto, non sono né un ente in senso assoluto né del tutto niente, dal momento che essere un «ente mediante cui una cosa è» non significa altro che essere un atto reale in una composizione metafisica, e l'essere un atto reale, a sua volta, non significa altro che essere in sé un ente reale (cf. DM II, 5, 8). Considerazioni analoghe possono essere fatte a proposito delle differenze. Conseguentemente Suárez, nel paragrafo che contiene la soluzione della questione, può scrivere: “ergo ens, in quantum ens, intrinsece includi in omni ente, et in omni conceptu positivae differentiae, aut modi entis realis” (DM II, 5, 16). L'espressione *ente, in quanto ente* viene ad indicare la trascendenza dell'ente, e, pertanto, la soluzione in esame non è altro che l'esposizione della dottrina relativa all'*intimità della trascendenza* dell'ente. Ciò può essere compreso se si tiene conto della posizione che il *Doctor Eximius* assume nei confronti di una particolare interpretazione della opinione scotista, quella secondo cui i modi e le differenze, pur essendo in qualche modo degli enti, non sono degli enti completi (cf. DM II, 5, 12). Poiché la differenza è solo una sostanza incompleta, argomenterebbero alcuni, la sostanza, intesa in senso generale, può avere delle differenze in cui non è inclusa. Muovendo da tale prospettiva si può argomentare ulteriormente – primo – che l'ente è solo l'ente completo, dal momento che si determina nell'essere della sostanza e – secondo – che l'ente completo non è incluso nelle differenze, dal momento che le differenze sono degli enti incompleti (cf. DM II, 5, 12). Emblematica è la confutazione di Suárez: gli autori della suddetta interpretazione non si riferiscono alla cosa di cui ora stiamo trattando. L'ente di cui si parla, infatti, è l'ente inteso come *transcendens* e come oggetto della metafisica, e l'ente inteso in questo modo astrae dal completo e dall'incompleto. L'ente come *transcendens* è incluso *intrinsece* nelle differenze e nei modi intrinseci (cf. DM II, 5, 14).

³⁶ Scrive Angelo Gnemmi: “solo ciò che è reale può differenziare; si nihil, nihil conferre potest; se reale, non deve concepirsi se non come intrinsece et essentialiter ens [...]. Il reale è dato differenziato e le differenze non possono essere che reali” (GNEMMI, 1969, p. 68).

Il filosofo di Granada afferma: “si conceptus substantiae resolvitur in conceptum entis, et conceptum modi omnino condistincti ab ente, et contrahentem, et non includentem ipsum, nihil deesse potest huic modo quominus vera differentia sit, neque enti quominus genus sit” (DM II, 5, 10). In definitiva l’errore di Duns Scoto consiste nell’intendere il rapporto tra l’ente e il modo intrinseco alla maniera del rapporto tra il genere e la *differenza specifica*, risolvendolo nel senso di una composizione sostanziale (cf. ESPOSITO, 2007b, p. 837)³⁷. La *ratio* della *differenza specifica*, infatti, consiste nel contrarre un predicato superiore univoco e quiddativo da essa non incluso e nel costituire con tale predicato – al modo della sua forma – un qualche grado essenziale. Parallelamente, la *ratio* del genere consiste nell’essere un predicato univoco e quiddativo che non esprime l’intera quiddità fino al suo grado ultimo e nell’essere atto a contrarsi e a determinarsi attraverso delle differenze essenzialmente distinte (cf. DM II, 5, 10). Si tratta di un’osservazione che permette di capire meglio le risposte che Suárez dà alle due ragioni fondamentali che stanno alla base della tesi scotista. In primo luogo una differenza, per quanto ultima, può essere diversa da un’altra differenza e, al contempo, convenire con essa nella ragione comune di ente. Ciò è quello che accade ai primi generi generalissimi, il quali non sono in senso proprio *differenti*, ma *primariamente diversi*, dal momento che, in caso contrario, sarebbero contenuti sotto un altro genere ad essi superiore, e non sarebbero quello che sono, ossia i generi supremi (cf. DM II, 5, 18). In secondo luogo non è necessario mantenere la proporzione tra composizione fisica e composizione metafisica in relazione ai superiori predicati trascendentali, dal momento che la suddetta proporzione consiste nel fatto che il rapporto tra la materia e la forma è analogo al rapporto tra il genere e la *differenza specifica*: si escludono reciprocamente la materia e la forma, così come si escludono reciprocamente il genere e la *differenza specifica*. Ma i superiori predicati trascendentali, sottolinea Suárez, sono concetti semplici, non composti di genere e *differenza specifica*. Nei concetti trascendentali, in altre parole, non è rinvenibile la stessa modalità di determinazione e di contrazione con cui la *differenza specifica* determina e contrae il genere (cf. DM II, 5, 18).

8. LA CONTRAZIONE DELL’ENTE NEGLI INFERIORI

Il problema relativo alla modalità della contrazione e della determinazione del concetto oggettivo di ente nei suoi inferiori viene affrontato esplicitamente nella sesta e ultima sezione della *Seconda*

³⁷ Si veda anche quanto scrive Benedetto Ippolito (cf. IPPOLITO, 2005, p. 58).

Disputazione. Il *Doctor Eximius* afferma: “hanc contractionem seu determinationem conceptus obiectivi entis ad inferiora non esse intelligendam per modum compositionis, sed solum per modum expressioris conceptionis alicuius entis contenti sub ente” (DM II, 6, 7). Il concetto di ente e il concetto di sostanza, per esempio, sono “ugualmente”³⁸ semplici, ossia non-composti, e non risolvibili in due concetti, cosicché la loro differenza consiste solo nel fatto che il concetto di sostanza è più determinato, ossia più espresso, del concetto di ente (cf. DM II, 6, 7)³⁹. Ciò significa che l’esplicazione modale dell’ente nella sostanza non comporta che al concetto di ente si aggiunga il concetto di sostanza come qualcosa di esterno. In relazione alla *contractio entis* Rolf Darge parla di “inneren Hinzufügung”, mentre José Pereira di “conceptual focusing” (DARGE, 2004, p. 98; PEREIRA, 2004, pp. 667)⁴⁰. Si tratta di una «messa a fuoco concettuale» che può essere spiegata correttamente in ordine ai concetti formali e ai corrispondenti concetti oggettivi. Due concetti formali possono differire in quanto attraverso uno di essi la cosa, secondo il modo determinato con cui è in sé, viene concepita più espressamente che attraverso l’altro concetto, con il quale essa viene concepita solo in maniera confusa e precisa. A questi due concetti formali devono corrispondere due concetti oggettivi semplici e non risolvibili in più concetti, di cui uno è detto superiore o più astratto dell’altro solamente perché corrisponde al concetto formale più confuso e preciso (cf. DM II, 6, 7).

La tesi della «messa a fuoco concettuale» dell’ente mediante i suoi inferiori viene supportata dal filosofo di Granada attraverso alcuni esempi, uno dei quali è il seguente: il concetto di calore di otto gradi non è composto dal concetto comune di calore e dallo stesso concetto di calore di otto gradi. Scrive Suárez: “cum [...] dicitur calor ut octo, non additur modus distinctus faciens compositionem cum calore ut sic, sed exprimitur et concipitur calor prout est in re” (DM II, 6, 9). Alla luce del fatto che Duns Scoto ricorre allo stesso identico esempio, Ludger Honnefelder sottolinea come il *Doctor Eximius* e il *Doctor Subtilis* difendano le loro teorie dell’esplicazione modale dell’ente alla stessa maniera (cf. HONNEFELDER, 1990 pp. 246-247). In effetti già in Duns Scoto il modo intrinseco permette di definire il *conceptus perfectus rei*, ossia quel concetto secondo cui la realtà viene concepita nella sua esistenza *extra* o *in re*, tant’è che lo stesso Jean-François Courtine si domanda se la prospettiva di Duns Scoto non sia ripresa e trasposta da Suárez in termini di «espressione» (cf.

³⁸ Il termine è utilizzato da Costantino Esposito (ESPOSITO, 2007b, p. 788).

³⁹ Daniel Heider scrive: “According to Suárez’s own view substance, as a simple concept, excludes any possible composition from being and a substantial mode” (HEIDER, 2007, p. 38). Benedetto Ippolito commenta il passaggio suareziano nel modo seguente: “il concetto di ente può dividersi nel concetto di sostanza, perchè, pur nella semplicità delle due diverse nozioni, esiste una vicinanza, una prossimità che le rende simili e le fa coappartenere ad un medesimo orizzonte” (IPPOLITO, 2005, p. 59).

⁴⁰ Si veda anche quanto scrive Frederick Copleston (cf. COPLESTON, 2000, p. 450).

COURTINE, 2005, pp. 334-335). Ciononostante non si può non rilevare che il filosofo di Granada – come abbiamo visto ripetutamente – prende apertamente posizione contro la dottrina scotista attraverso la propria dottrina della trascendenza dell'ente. Va, inoltre, rilevato l'orientamento tomista della tesi suareziana, come testimonia la lunghissima citazione tratta dall'articolo 1 della questione 1 del *De Veritate* (cf. DM II, 6, 8). Potremmo dire, allora, che se l'impostazione del problema della *contratio entis* è di matrice scotista, la sua soluzione è, quanto meno, di ispirazione tomista⁴¹.

In conclusione pare opportuno fare riferimento al decimo paragrafo della sesta sezione, laddove il Nostro mostra come la propria tesi della esplicazione modale dell'ente nei suoi inferiori sia la più adatta a risolvere agevolmente tutte le difficoltà che in precedenza sono state affrontate (cf. DM II, 6, 10). Si tratta di un paragrafo particolarmente rilevante ai nostri fini, poiché contiene un richiamo alla dottrina relativa all'*intimità della trascendenza* dell'ente, a testimonianza del carattere fondamentale che tale dottrina riveste in ogni argomentazione suareziana. Scrive Suárez: “*praecisio quasi formalis per exclusionem unius gradus ab alio non habet locum in ente propter illimitationem suam et transcendentiam; et quia continentia, in qua fundatur eius conceptus aequae est in tota entitate secundum se totam*” (DM II, 6, 10). La trascendenza dell'ente ammette solo la *continentia*, e la *continentia* rinvia all'idea secondo cui l'inferiore è contenuto nel superiore in modo confuso e non espresso⁴². In altri termini la trascendenza dell'ente dimostra che il concetto di ente può essere astratto mediante la sola precisione dell'intelletto, e che questa precisione non deve essere intesa come una sorta di separazione di una cosa da un'altra, ossia come una separazione del formale dal materiale o del materiale dal formale, come avviene nell'astrazione del genere dalle differenze, ma deve essere intesa come una conoscenza confusa e non espressa. Quest'ultima forma di conoscenza, a sua volta, permette di considerare l'oggetto non in maniera distinta e determinata, come esso è in realtà, ma secondo una qualche somiglianza o convenienza con altri oggetti (cf. DM II, 6, 10). “[C]onvenientia in ordine ad conceptum entis”, scrive il filosofo di Granada, “est in rebus secundum totas entitates et modos reales earum” (DM II, 6, 10)⁴³. La trascendenza dell'ente *giustifica*, in ultima istanza, una conoscenza confusa

⁴¹ Secondo Earline Jennifer Ashworth la dottrina dell'analogia di Suárez deve essere considerata come un momento particolare della storia dello sviluppo della metafisica all'interno della tradizione tomista (cf. ASHWORTH, 1995, p. 75).

⁴² La tesi interpretativa secondo cui la *continentia* rinvierebbe all'idea secondo cui l'inferiore è contenuto nel superiore in modo confuso e non espresso – sebbene al riguardo non si trovi alcuna manifesta attestazione suareziana – è suggerita da Walter Hoeres (cf. HOERES, 1965, pp. 287-288).

⁴³ Dal momento che, come abbiamo visto sopra, la somiglianza tra tutte le cose rende possibile l'unità del concetto di ente, possiamo affermare, con Angelo Gnemmi, che l'urgenza di Suárez è – in fondo – quella di “salvaguardare due imprescindibili esigenze speculative: quella dell'unità e della trascendentalità dell'essere” (GNEMMI, 1969, p. 114). Il discorso sull'unità e quello sulla trascendenza, sebbene facciano parte di una medesima riflessione sull'ente, sembrano rappresentare due istanze speculative distinte nel filosofo di Granada. Alla luce del paragrafo in esame, si potrebbe anche dire che, mentre l'unità rimanda alla *convenientia* (nel senso che la prima è resa possibile dalla seconda), la trascendenza

dello stesso ente, e quest'ultima, a sua volta, *spiega* definitivamente la tesi principale di Suárez: l'ente può esprimere *un* concetto preciso secondo ragione, e ciononostante può determinarsi nei suoi inferiori ed essere incluso *intimamente* in ognuno di loro⁴⁴.

RILIEVI CONCLUSIVI

La dottrina dell'*intimità della trascendenza* dell'ente permette di difendere Suárez da due possibili critiche.

La prima è quella secondo la quale la filosofia del *Doctor Eximius* è una filosofia sostanzialmente mentalistica e, pertanto, in ultima istanza negatrice dell'impostazione aristotelico-tomista. Potrebbe, infatti, essere considerata non sufficiente la tesi suareziana secondo la quale il concetto formale dipende dal concetto oggettivo, dal momento che lo stesso concetto oggettivo di ente come tale è una "realtà confusa e comune" e, quindi, pur sempre qualcosa di intra-mentale. Il concetto oggettivo di ente nella sua unità rappresenta pur sempre una convenienza di ragione. Ora, a tale critica è possibile rispondere, innanzitutto, sottolineando che, se il filosofo di Granada fosse stato un mentalista, avrebbe dovuto preoccuparsi di stabilire in che modo è possibile passare dal piano del nostro modo di concepire al piano della realtà stessa o, in altre parole, avrebbe dovuto porsi il problema della determinazione a priori di un criterio di discernimento in base al quale distinguere gli enti di ragione (enti intra-mentali) dagli enti reali (enti extra-mentali). È possibile sostenere che il Nostro abbia una preoccupazione del genere? A mio avviso occorre rispondere in maniera negativa, dal momento che, come abbiamo visto, nel primo paragrafo della prima sezione si afferma che il concetto oggettivo, a differenza del concetto formale, non è sempre una realtà positiva e vera. L'espressione "non sempre" rappresenterebbe un problema teoretico da risolvere per Suárez, se la sua metafisica fosse una metafisica di carattere mentalistico. Dire che *talvolta* concepiamo degli enti di ragione è un'affermazione che pone, per un mentalista, il problema di sapere *se* ciò che concepiamo sia una ente intra-mentale oppure una realtà esistente al di là della nostra mente. Questo, in sostanza, è il motivo per cui nella terza sezione Suárez

rimanda alla *continentia* (nel senso che la prima giustifica la seconda). Ciò trova, in parte, una conferma nell'interpretazione di Jean-François Courtine, laddove ammonisce il lettore dallo scambiare il termine *continentia* con il termine *convenientia*. Scrive lo studioso francese: "On résiste à la tentation de corriger *continentia* en *convenientia*, et on prend le terme dans son acception classique" (COURTINE, 2005, p. 323).

⁴⁴ Scrive Suárez: "hoc modo expeditur facile difficultas saepe inculcata in superioribus; et explicatur quo modo ens possit dicere conceptum praecisum secundum rationem, et nihilominus determinari ad interiora, et intime includi in omnibus illis" (DM II, 6, 10).

si limita a mettere in guardia il lettore dal non confondere il piano del nostro modo di concepire con il piano della realtà senza avvertire la necessità di determinare il modo in cui passare dall'uno all'altro piano. Certo, di fronte ad un tale rilievo si possono capovolgere i termini della questione e sollevare l'obiezione secondo la quale la metafisica del *Doctor Eximius* è una metafisica mentalistica "incoerente" proprio perché non è in grado di isolare i due piani. In realtà ritengo che una critica di questo tipo possa essere legittimamente sollevata solo qualora il Nostro avesse inteso l'ente come tale in termini esclusivamente logici, alla stregua di un genere o di una specie. Solo se l'ente fosse un genere, si porrebbe il problema (tipico del mentalismo) di uscire dal piano logico. Ma, come abbiamo visto, l'ente *ut sic* di cui parla il filosofo di Granada non deve essere inteso al modo di un genere, dal momento che non si contrae o determina attraverso delle differenze ad esso esterne. In definitiva, non si può parlare di mentalismo a proposito della metafisica suareziana proprio alla luce della dottrina relativa all'*intimità della trascendenza* dell'ente. È tale dottrina a permettere di sostenere la tesi secondo cui il concetto oggettivo di ente come tale postula intrinsecamente una distinzione reale e attuale tra le cose.

La seconda critica che potrebbe essere rivolta a Suárez è quella secondo la quale la sua spiegazione dell'essenza reale in termini positivi può essere considerata solamente come qualcosa di "posticcio" rispetto alla spiegazione dell'essenza reale in termini negativi. Una volta, infatti, che si definisce l'essenza reale o l'attitudine ad esistere come ciò che non implica contraddizione, sembra diventare del tutto superflua dal punto di vista teoretico la definizione dell'essenza reale come ciò che può essere realmente prodotta da Dio nell'essere di un ente attuale. In altre parole, il *Doctor Eximius* potrebbe essere criticato per aver operato una riduzione della realtà a mera possibilità logica, aprendo pericolosamente la strada ad una metafisica razionalista e tendenzialmente atea. Ma questa critica, a mio avviso, non può essere accolta. Si potrebbe legittimamente sostenere che le esigenze teologiche avvertite naturalmente da Suárez non abbiano alcun fondamento teoretico solo se il filosofo di Granada avesse operato una equiparazione tra l'essenza reale e ciò che è non-contraddittorio. Ma una tale equiparazione, a mio parere, non trova alcuna giustificazione sul piano testuale, proprio perché nel luogo citato non si definisce l'essenza in termini positivi, ma per l'appunto in termini negativi. Occorre porre l'attenzione sul fatto che la negazione a cui Suárez ricorre non è la *negazione della contraddizione*, ma è la *negazione della proposizione* attraverso la quale il Nostro fornisce una spiegazione dell'essenza reale. Detto in altri termini, se è corretto sostenere che ogni essenza reale non implica contraddizione, non è altrettanto corretto sostenere che tutto ciò che è non-contraddittorio è

un'essenza reale. Si potrebbe addirittura dire che una definizione dell'essenza reale per negazione richiede necessariamente una definizione dell'essenza reale per affermazione, visto che, in caso contrario, l'essenza reale non si differenzierebbe da enti di ragione quali il genere e la specie. Anche il genere e la specie, infatti, non implicano contraddizione. Di qui l'eccezionale rilevanza da attribuire alla dottrina suareziana della trascendenza dell'ente, dal momento che è in tale dottrina che l'impossibilità di una equiparazione tra l'essenza reale e ciò che è non-contraddittorio trova una propria giustificazione teorica definitiva. Poiché, secondo Suárez, l'essenza reale non è giustamente altro che l'ente come nome, e poiché l'ente come nome si può predicare in senso essenziale di tutte le cose *propter transcendentiam entis*, si può affermare che è l'intimità della trascendenza dell'ente a permettere di sostenere in modo legittimo la tesi secondo la quale l'essenza reale non può essere equiparata ad un genere, e quindi, in ultima istanza, neanche a tutto ciò che è non-contraddittorio.

REFERENCES

- ASHWORTH Earline Jennifer (1995). «Suárez on the analogy of Being. Some historical background», *Vivarium*, 1995: 33, pp. 50-75.
- BARROSO FERNÁNDEZ Óscar (2006). «Óscar, Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología», *Pensamiento*, 2006: 232, pp. 121-138.
- COPLESTON Frederick (2000). *Storia della filosofia, Vol. III: Da Occam a Suárez*, trad. it. a cura di Maccagnolo E., Brescia: Paideia.
- COURTINE Jean-François (1999). *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, trad. it a cura di Esposito C. e Porro P., Milano: Vita e Pensiero.
- (2005). *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris: Vrin.
- CRONIN Timothy J. (1966). *Objective Being in Descartes and in Suárez*, Roma: Gregorian University Press.
- DARGE Rolf (2000). «Ens intime transcendit omnia: Suárez' Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehren», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 2000: 47, pp. 150-172.

- (2004). *Suarez' Transzendentale Seinsauslegung Und Die Metaphysiktradition*, Leiden: Brill.
- DOYLE John P. (1969). «Suárez on the analogy of Being», *Modern Schoolman*, 1969: 46, pp. 219-249, 323-341.
- (1984). «Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suarez, S.J.», *Vivarium*, 1984: 22, pp. 121-160.
- (1995). *Introduction to: On Beings of Reason, Metaphysical Disputation LIV*, Milwaukee: Marquette University Press.
- DUNS SCOTO Giovanni (ed. 1997). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Opera Philosophica III-IV*, ed. Etzkorn et. al.
- ELORDUY Eleuterio (1948). «El concepto objetivo en Suárez», *Pensamiento*, 1948: 4, pp. 335-423.
- ESPOSITO Costantino (2007a). *Introduzione a: Francisco Suárez. Disputazioni Metafisiche*, in SUÁREZ Francisco (ed. 2007), pp. 7-39.
- (2007b). *Le «Disputationes Metaphysicae» nella critica contemporanea*, in SUÁREZ Francisco (ed. 2007), pp. 745-853.
- FORLIVESI Marco (2002). *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*, [[http:// web.tiscali.it/ marcoforlivesi/ mf2002d.pdf](http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf)].
- (2004). *Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez*, [[http:// web.tiscali.it/ marcoforlivesi/ mf2004oi.pdf](http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2004oi.pdf)].
- GILSON Étienne (1988). *L'essere e l'essenza*, trad. it di Frattini L. e Roncoroni M., Milano: Massimo.
- GNEMMI Angelo (1969). *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle Disputationes metaphysicae di F. Suárez*, Milano: Vita e Pensiero.
- GRACIA Jorge J. E. (1993). «Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1993: 67, pp. 349-354.
- GREDT Josef (1961). *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. II, Freiburg: Herder.
- HEIDEGGER Martin (1988). *I Problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. a cura di Fabris A., Genova: Il Melangolo.
- (1992). *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it a cura di Coriando P., Genova: Il Melangolo.
- HEIDER Daniel (2007). «Is Suarez's concept of Being analogical or univocal?», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2007: 81, pp. 21-42.

- (2009). «The Unity of Suárez's Metaphysics», *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 2009: 34, pp. 475-505.
- HELLÍN José (1962). «El concepto formal en Suárez», *Pensamiento*, 1962: 18, pp. 407-432.
- (2000). «Suarezianismus», *Archivo Teológico Granadino*, 2000: 63, pp. 191-197.
- HOERES Walter (1965). *Francis Suarez and the teaching of John Duns Scotus on Univocatio Entis*, in RYAN John K.- BONANSEA Bernardine (1965), pp. 263-290.
- HONNEFELDER Ludger (1990). “*Scientia transcendens*”. *Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg: Meiner.
- IPPOLITO Benedetto (2005). *Analogia dell'Essere. La metafisica di Suarez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, Milano: Franco Angeli.
- ITURROZ Jesús (1948). «Fuentes de la metafísica de Suárez», *Pensamiento*, 1948: 4, pp. 31-89.
- LÓPEZ Jesús García (1969). «La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas», *Anuario Filosófico*, 1969: 2, pp. 137-167.
- MAHIEU Léon (1925). «L'éclectisme suarézien», *Revue Thomiste*, 1925: 8, pp. 250-285.
- MARION Jean-Luc (1981). *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris: P.U.F 1991.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, Luis (1948). «Lo existencial en la analogía de Suárez», *Pensamiento*, 1948: 4, pp. 215-243.
- PEREIRA José (2004). «The Existential Integralism of Suárez: Reevaluation of Gilson's Allegation of Suarezian Essentialism», *Gregorianum*, 2004: 85/4, pp. 660-687.
- RIVA Franco (1979). «La dottrina suareziana del concetto e le sue fonti storiche», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1979: 71, pp. 686-699.
- ROIG GIRONELLA Juan (1987), «La analogía del ser en Suárez», *Espíritu Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 1987: 36, pp. 5-48.
- RYAN John K.- BONANSEA Bernardine (1965) (ed.), *John Duns Scotus 1265–1965*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- SIEWERTH Gustav (1959). *Gesammelte Werke, vol. IV: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Düsseldorf: Patmos 1987.
- SUÁREZ Francisco (ed. 1861). *Disputationes Metaphysicae, Opera omnia*, ed. Vivès L.
- SUÁREZ Francisco (ed. 2007). *Disputazioni Metafisiche*, ed. Esposito C.

WELLS Norman J. (1993). «“Esse Cognitum” and Suárez revisited», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1993: 67, pp. 339-348.

WOLTER Allan B. (1946). *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Washington: The Catholic University of America Press.