

ONTOLOGIA IMPURA. LA NATURA DELLA METAFISICA SECONDO FRANCISCO SUÁREZ

MARCO FORLIVESI

Prologo: la questione della natura della metafisica di Suárez

Le *Disputationes metaphysicae* di Francisco Suárez sono state oggetto di innumerevoli studi e di numerosi tentativi di interpretazione e di valutazione. Per alcuni studiosi Suárez è fondamentale fedele a Tommaso d'Aquino, per altri si colloca sulla linea di Scoto, per altri su quella di Ockham, per altri ancora si muove in una prospettiva eclettica. Certo è che egli si confronta con l'ampio spettro delle posizioni offerte dalla scolastica medioevale e rinascimentale, elabora soluzioni accogliendo osservazioni e argomenti da differenti provenienze e si ritiene in sintonia con l'Aquinate.

Una parte significativa della letteratura filosofica novecentesca ha strutturato i propri giudizi facendo uso di termini quali "ontologia" e "ontoteologia". Va però chiarito che autori diversi hanno attribuito a tali termini significati diversi.

Circa il termine "ontologia", ne constato due usi principali.¹ In un primo senso, ontologia è lo studio dell'ente inteso come *ratio* priva di legami con l'esistenza e ridotta a puro oggetto di pensiero. Questo uso del termine è rinvenibile, ad esempio, nelle opere di Étienne Gilson. A proposito di Suárez, il pensatore francese sostiene una tesi articolata in tre passaggi: l'ente è considerato dal gradino come una *ratio* che non esprime un legame con l'esistenza; di conseguenza, tale *ratio* si riduce, in ultima analisi, a puro oggetto di pensiero; pertanto la metafisica diviene sviluppo di deduzioni a partire da tale *ratio* e si traduce in un corpo di proposizioni concepite come analiticamente giustificabili. Con ciò, scrive Gilson, la teologia naturale, scienza dell'Essere in quanto Essere, viene separata da una filosofia prima centrata sulla nozione astratta di essere in quanto essere, con l'effetto «de libérer une Ontologie pure de toute compromission avec l'être actuellement existant». In questo processo il ruolo di Suárez è limitato, ma decisivo: «François Suarez n'est pas lui-même allé jusque-là, mais il s'est engagé dans cette voie, et son influence est certainement pour beaucoup dans le mouvement qui devait conduire à cette dissociation finale».² Presa in questo senso, l'ontologia, anche suareziana, è vista come una onto-logica e l'eventuale discorso su Dio che essa sviluppa è interpretato come una onto-teo-logica.³

¹ Mi riferisco qui agli usi contemporanei; circa gli usi del termine nel XVII e XVIII secolo cf. J. FERRATER MORA, *On the Early History of 'Ontology'*, in «Philosophical and Phenomenological Research», 24 (1963), pp. 36-47.

² Cf. ad esempio É. GILSON, *L'être et l'essence*, (Problèmes et controverses), Vrin, Paris ²1962 (prima edizione 1948). Circa Suárez, cf. in particolare *Id.*, pp. 144-155; citazione da p. 144.

³ Cf. ad esempio J.-Fr. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, (Épiméthée. Essais philosophiques), P.U.F., Paris 1990, pp. 267-271, oppure p. 208: «Dire que l'objet de la métaphysique "comprend" Dieu, fût-ce à titre d'*objectum praecipuum*, c'est non seulement s'opposer diamétralement à la lettre et à l'esprit de tout l'enseignement de Thomas d'Aquin, mais c'est encore et surtout soumettre Dieu – avec une assurance quasi somnambulique, faisant fi de toute une tradition centrée sur la méditation de l'omnipotence – au trait *logique* de l'ontothéologique». Corsivi suoi.

Secondo un altro uso del termine, ontologia è lo studio dell'ente considerato come *ratio* trascendentale e di ogni altra *ratio* in quanto si rinviene in essa l'ente preso come trascendentale. Un esempio di questa prospettiva è rinvenibile nelle opere di Ludger Honnefelder e di Jorge J. E. Gracia. Honnefelder intende l'ontologia come scienza dei trascendentali (*scientia transcendens*) e la distingue dall'ontoteologia intendendo quest'ultima come scienza del trascendente.⁴ Circa Suárez in particolare, egli da un lato ammette che il gesuita spagnolo tenti di mantenere uniti lo studio dell'ente in generale e lo studio dell'ente primo; dall'altro aggiunge che il fatto che alla metafisica spetti la trattazione completa dell'ente immateriale è, nella prospettiva del granadino, null'altro che «die offensichtliche Konsequenz des Umstandes, daß der Metaphysik die Erkenntnis des immateriellen Seienden nicht anders als im Horizont *zuvor* erkannter transzendentaler Attribute erschlossen ist».⁵ Ne viene, scrive ancora Honnefelder, che, nonostante le apparenze, l'opera di Suárez non si divide in una prima parte costituita dalla trattazione delle proprietà trascendentali e in una seconda parte costituita dalla trattazione delle determinazioni categoriali; al contrario, essa è sempre e solamente una scienza dei trascendentali. Da ciò lo storico tedesco trae la conclusione che le *Disputationes metaphysicæ* vanno inequivocabilmente nella direzione della separazione tra una metafisica generale e una metafisica particolare.⁶ Per quanto riguarda il pensiero di Gracia, va detto che egli non fa uso dei termini "ontologia" e "ontoteologia". Ciononostante, anch'egli ritiene che la metafisica suareziana sia una scienza dei trascendentali. La metafisica, così come viene sviluppata dal granadino, si occupa delle proprietà dell'ente e dei suoi principî. Ma, nella prospettiva di Suárez, da un lato tali proprietà e principî sono coestensivi all'ente stesso; dall'altro le *Disputationes metaphysicæ* sono dedicate a null'altro che a tali proprietà e principî e alle loro relazioni con le categorie in cui l'ente è suddiviso. Dunque la metafisica suareziana è una scienza di ciò che è coestensivo all'ente.⁷

⁴ Cf. ad esempio L. HONNEFELDER, "Scientia transcendens". *Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, (Paradeigmata, 9), Meiner, Hamburg 1990, p. 403 e ID., *La métaphysique comme science transcendante*, trad. di I. Mandrella – O. Boulnois – L. Greisch – Ph. Capelle, (Chaire Étienne Gilson), P.U.F., Paris 2002, p. 29.

⁵ HONNEFELDER, "Scientia transcendens"... *cit.*, p. 212. Corsivo suo.

⁶ Si noti che questa tesi non è *sic et simpliciter* sovrapponibile a quella che interpreta l'ontologia come onto-logica. Secondo Honnefelder, altro è il fatto che lo studio di Dio sia reso possibile solamente nell'ambito di uno studio dei trascendentali; altro è il fatto che tale studio si riduca a studio di puri oggetti del pensiero. Egli nega, ad esempio, che la metafisica di Scoto sia essenzialistica, ovvero sia una onto-logica: ciò perché, a suo giudizio, il maestro scozzese concepisce l'ente come qualcosa che si dà come tale anteriormente all'opera della mente. Tuttavia, nega anche l'equivalenza tra il pensiero di Scoto e quello di Suárez: infatti, egli ritiene che la teoria suareziana dell'ente sia di derivazione ockhamista. Parimenti, nega la sovrapponibilità del pensiero dei due autori a proposito della natura e della fondazione della possibilità dei possibili. Cf. HONNEFELDER, *La métaphysique... cit.*, pp. 81-83 e ID., "Scientia transcendens"... *cit.*, p. 438. In effetti, sulla linea di queste precisazioni Costantino ESPOSITO in *introduzione* a Fr. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche. 1-3*, a cura di C. Esposito, (Testi a fronte, 39), Rusconi, Milano 1996, pp. 9-10 può scrivere che l'ontologia suareziana è *scientia transcendens* proprio perché è studio di un oggetto «sciolto da ogni altra referenza che non sia immanente alla sua natura e alla sua pensabilità. Motivo per cui l'ontologia di Suárez può ben essere chiamata una *scientia transcendens*, considerando proprio le *Disputazioni* come uno dei punti più chiari di passaggio – continuità e cesura al tempo stesso – dal senso classico a quello moderno del "trascendentale"».

⁷ J. J. E. GRACIA, *Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 65 (1991), pp. 287-309, in particolare pp. 292-293, su cui cf. *infra*. Aggiungo che questo studioso prende parte attivamente anche al dibattito circa la natura "onto-logica", o "onto-teo-logica", della metafisica di Suárez, facendo però uso di una terminologia differente. Egli contrappone una concezione realistica della metafisica a una concezione mentalistica di tale disciplina: metafisica realistica è quella che si occupa delle cose extramentali; metafisica mentalistica è quella che si occupa dei concetti delle cose. A suo avviso, la metafisica di Suárez è realistica. Su questo tema, si veda la critica a Gracia mossa da N. J. WELLS, "Esse cognitum" and Suárez Revisited, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 67 (1993), pp. 339-348 e la risposta di J. J. E. GRACIA, *Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 67 (1993), pp. 349-354. Invero, ritengo che il dibattito tra Gracia e Wells (così come le tesi di Gilson, Courtine ecc. fondate sull'uso suareziano della distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo) nasca da un equivoco circa il significato della tesi del granadino a proposito del rapporto tra stati mentali, contenuti concettuali e oggetti extramentali e pretenda di inquadrare la posizione del gesuita spagnolo all'interno di un'alternativa alla quale egli si sottrae. Per alcuni appunti su questo tema, mi permetto di rinviare a M. FORLIVESI, *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri* [http:// web.tiscali.it/ marcoforlivesi/ mf2002d.pdf], 2002 (precedente

Per quanto riguarda i significati di “ontoteologia”, ricordo innanzi tutto quello presente in alcune pagine di Heidegger: accorpamento estrinseco e indebito della trattazione dell’ente in universale e della trattazione dell’ente primo. Per il pensatore tedesco Tommaso d’Aquino e Suárez convergono su un punto: aver accorpato nella metafisica una concezione della medesima come ontologia, cioè come studio dell’ente in quanto ente, ossia dell’ente in generale, e una concezione della medesima come teologia razionale, cioè come studio di quell’ente che è Dio, ossia di un ente particolare. Queste concezioni, egli sostiene, sono inconciliabili e il loro accorpamento ha generato una nozione di questa scienza estranea alla domanda che la pone: «anders gesprochen, der Begriff des Philosophie-rens oder der Metaphysik in dieser mannigfaltigen Vieldeutigkeit ist nicht an der inneren Problematik selbst orientiert, sondern hier sind disparate Bestimmungen des Hinübergehens zusammengeschlossen». Il fatto è, argomenta Heidegger, che la nozione di ente sommo è di derivazione religiosa; dunque essa è spia di un’interferenza tra discorso filosofico e discorso religioso. L’ontoteologia medioevale è dunque, in radice, un accorpamento indebito di filosofia e religione. Tuttavia, egli aggiunge che tra Tommaso e Suárez vi è una differenza sottile ma sostanziale: per il primo la metafisica è tale principalmente perché essa tratta dell’ente in quanto ente; per il secondo la metafisica è tale innanzi tutto perché si occupa dell’ente divino. Ciò, conclude Heidegger, mostra precisamente l’asservimento del pensiero medioevale, e scolastico in genere, a categorie e finalità religiose.⁸

A un secondo significato di ontoteologia ho già accennato presentando la posizione di Honnfelder: trattazione unitaria dell’ente comune e dell’ente primo sulla base dell’indagine su quest’ultimo. Va però aggiunto che autori diversi attribuiscono connotati diversi a questa accezione del termine. Nelle pagine di Honnfelder essa appare una posizione superata dalla più raffinata posizione di Scoto. Al contrario, Costantino Esposito accenna, almeno indirettamente, a una nozione positiva di ontoteologia: essa è sì la conoscenza che ha per oggetto tanto l’ente comune che l’ente primo, tuttavia lo è perché, tematizzando la dipendenza dell’ente creato dall’ente sommo, procede allo studio dell’ente creato in intima connessione con l’apertura all’ente sommo, all’essere stesso. Secondo questa terminologia, il pensiero di Tommaso d’Aquino costituirebbe un esempio di metafisica ontoteologica.⁹

Un terzo significato di ontoteologia inverte i contenuti del precedente: è ontoteologica quella metafisica che tratta l’ente primo sulla base dell’ente in universale. In alcune pagine di Olivier Boulnois la “onto-teologia” ha così il suo opposto nella “teo-ontologia”: metafisica in cui la scienza divina determina la scienza dell’ente. Quest’ultima, scrive Boulnois, è “katholou-protologia”: scienza universale perché scienza di ciò che è origine dell’ente. La prima è invece “katholou-tinologia”: scienza universale di un ente ridotto ad *aliquid*, ossia a contenuto di una rappresentazione facente astrazione dall’esistenza.¹⁰

edizione in lingua francese su supporto cartaceo: ID., *La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri*, trad. di O. Boulnois, in «Les Études philosophiques», 2002, n. 1, pp. 3-30, in particolare pp. 12-15 e 29-30).

⁸ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929-30), nn. 12-14, in ID., *Gesamtausgabe*, 29-30, a cura di Fr.-W. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, pp. 63-81. Testo riportato da n. 13, p. 74. Si può individuare in Eberhard CONZE, *Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez. Gegenstandsbereich und Primat der Metaphysik*, (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, III, 3), Meiner, Leipzig 1928, pp. 5-22 una possibile fonte della tesi di Heidegger sul granadino. Colpisce la perenne facilità con cui i fraintendimenti storiografici, specialmente se tramandati dalla penna frettolosa di un autore baciato dalla fama, ostacolano per decenni la possibilità di recuperare l’effettivo dato storico.

⁹ C. ESPOSITO, *Heidegger, Suárez e la storia dell’ontologia*, in «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 1 (2001), pp. 407-430, in particolare p. 416.

¹⁰ O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l’époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)*, (Epiméthée. Essais philosophiques), P.U.F., Paris 1999, pp. 459-462 e 514: «Ainsi, la position de Scot consiste à donner une extension transcendantale à tous les concepts fondamentaux (de cause, d’universel, d’être, d’*aliquid*), et à y inclure à chaque fois les déterminations du principe correspondant. L’*onto-théologie* n’est qu’un cas particulier de ce revirement structurel général, Dieu étant saisi à l’intérieur du concept transcendantal d’être. Scot délie l’universel de son lien au premier, et fait au contraire passer le premier sous l’égide de l’universel. Je propose d’appeler cette mutation, qui remplace la *katholou-protologie* aristotélicienne, *katholou-tinologie*, tout simplement». Corsivi suoi. Cf. anche ID., *Le besoin de métaphysique. Théologie et structures des métaphysiques médié-*

Come si è visto, la metafisica di Suárez è stata additata come ontologia o come ontoteologia in tutti i sensi ora veduti, anche variamente combinati e modificati,¹¹ con una sola eccezione: quella del secondo significato di “ontoteologia”, tanto nel senso utilizzato da Honnefelder, quanto in quello adombrato da Esposito.¹² Nondimeno le interpretazioni che fanno uso di queste categorie non esauriscono il panorama delle interpretazioni del pensatore spagnolo. Vi sono autori che negano che Suárez possa essere additato come ispiratore di un’ontologia pura¹³ e altri che sviluppano indagini storiografiche sul pensiero del granadino prescindendo da tali coordinate e dalle tesi di filosofia della storia che le sorreggono.¹⁴

Una verifica della plausibilità delle singole e diverse interpretazioni della metafisica del nostro autore richiederebbe una disamina del suo intero pensiero. In particolare, come opportunamente messo in luce anche dagli interpreti influenzati dalla teoresi neotomista, sarebbe opportuno prendere in esame perlomeno le dottrine di Suárez circa la natura della distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo, circa la natura della realtà dell’ente reale e circa la natura del fondamento ultimo della possibilità dei possibili.¹⁵ Non è questo il luogo per una simile impresa. Può tuttavia essere di qualche interesse esaminare ciò che il nostro autore scrive a proposito della natura della metafisica che egli offre al lettore.

vales, in *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, a cura di J.-L. Solère e Z. Kaluza, (Textes et traditions, 3), Vrin, Paris 2002, pp. 45-94, in particolare p. 80.

¹¹ Si veda ad esempio questo passaggio di J. USCATESCU BARRÓN, *El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio*, in «Pensamiento», 51 (1995), pp. 215-236: «recapitulando puede decirse que la metafísica de Suárez tiene como objecto el ser en general, sus propiedades, principios y causas. En definitiva, se trata de una ontología. Pero al ocuparse también de la existencia y esencia de Dios es, a la vez, una teología natural. Aún en Suárez la metafísica presenta como ciencia primera una neta constitución ontoteológica que hace que el ser en general sea indiferente a lo finito e infinito, pero no a la materialidad e inmaterialidad. (...) Además de ser una ontoteología, la metafísica comprende el estudio del ente finito – también una angelología tal qual es posible a la luz natural – y una doctrina de las categorías del ser finito, en tanto que abstraído de la materia» (*Id.*, p. 232).

¹² Per una rassegna degli autori che sviluppano la propria interpretazione per mezzo delle nozioni in questione si veda C. ESPOSITO, *Ritorno a Suárez. Le “Disputationes metaphysicæ” nella critica contemporanea*, in *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, (Vestigia. Studi e strumenti di storiografia filosofica, 13), Levante, Bari 1995, pp. 465-573. Ai saggi esaminati da Esposito si aggiungono i successivi lavori, oltre che dello stesso Esposito, di Jean-Paul Coujou, nei quali la linea neo-heideggeriano-tomista che passa per Aubenque e Courtine raggiunge la sua piena e perfetta espressione: J.-P. COUJOU, *Suárez et la renaissance de la métaphysique*, in Fr. SUÁREZ, *Disputes métaphysiques. I, II, III*, a cura di J.-P. Coujou, (Bibliothèque des textes philosophiques), Vrin, Paris 1998, pp. 7-45; J.-P. COUJOU, *Introduction a ID., Suárez et le refondation de la métaphysique comme ontologie. Étude et traduction de l’“Index détaillé de la Métaphysique d’Aristote” de F. Suárez*, (Philosophes médiévaux, 38), Institut supérieur de philosophie – Peeters, Louvain-la-neuve – Louvain – Paris 1999, pp. *1-*67. Osservo che Coujou fa uso di un’ulteriore variante della terminologia qui in questione: pone infatti un’alternativa tra una *ontologie de l’existence*, che avrebbe il suo campione nell’Aquinata, e una *ontologie de l’essence*, che ha in Suárez uno tra i suoi più significativi rappresentanti (cf. COUJOU, *Introduction*, op. cit., p. *33).

¹³ Cf. ad esempio M. GRABMANN, *Die Disputationes Metaphysicæ des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, in ID., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Hueber, I, München 1926, pp. 525-560, in particolare pp. 545-548, e Fr. COPLESTON, *A History of Philosophy*, (The Bellarmine Series, 14), III *Ockham to Suárez*, Search Press, London 1972 (ristampa dell’edizione 1953), pp. 355-356.

¹⁴ Per un sintetico *status quæstionis*, datato ma non limitato alla presentazione dei soli pensatori di matrice heideggeriana o neotomista, del dibattito sulla natura del pensiero di Suárez, cf. A. GNEMMI, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle “Disputationes metaphysicæ” di F. Suarez*, (Saggi e ricerche, Serie III, Scienze filosofiche, 4), Vita e Pensiero, Milano 1969, pp. 11-21.

¹⁵ Circa il primo tema mi permetto di rinviare nuovamente a FORLIVESI, *La distinzione... cit.*. Circa il secondo e il terzo tema, mi sembrano particolarmente efficaci le pagine che Rolf Darge dedica alla demolizione del paradigma interpretativo neotomista e dei suoi derivati: cf. R. DARGE, *Suárez’ transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 80), Brill, Leiden – Boston 2004, pp. 37-48.

Introduzione alla dottrina di Suárez circa la natura della metafisica

Suárez affronta la questione della natura della metafisica e, specificamente, il problema del rapporto che sussiste tra l'indagine sull'ente reale e l'indagine sull'ente spirituale nelle prime tre sezioni della prima *disputatio* delle *Disputationes metaphysicæ*.

L'OGGETTO DELLA METAFISICA

Nella prima sezione il nostro autore si chiede esplicitamente quale sia l'oggetto della metafisica. Vi è, scrive, chi ha posto l'oggetto della metafisica in qualcosa di troppo ampio. Alcuni hanno ritenuto che tale ruolo spettasse all'ente reale, accidentale e di ragione; altri solo all'ente reale e accidentale. Ma vi è anche chi ha posto l'oggetto della metafisica in qualcosa di troppo ristretto. Ad Alfarabi e ad Averroè si può attribuire la tesi per cui l'oggetto della metafisica è Dio solo. Altri ritengono sia solo la sostanza immateriale in quanto include Dio e le intelligenze; altri solo l'ente che si divide nelle dieci categorie; altri ancora solo la sostanza in quanto sostanza. In questa lunga presentazione di posizioni, completa delle argomentazioni pro e contro le medesime, Suárez è avaro di nomi. Attribuisce ad Alfarabi e ad Averroè, come si è detto, la tesi per cui l'oggetto della metafisica è Dio solo e a Buridano l'ultima; sempre, però, con formule dubitative, o tramite un generico "si dice che...". Abbonda invece di richiami ad Aristotele, che egli cita sia a sostegno che a confutazione di tutte le posizioni suddette.¹⁶

Giunto al termine dell'esposizione delle dottrine che rifiuta, egli propone la propria soluzione: l'oggetto adeguato (*obiectum adæquatum*) della metafisica è l'ente in quanto ente reale (*ens in quantum ens reale*). Infatti, argomenta, l'oggetto adeguato di tale scienza deve comprendere enti materiali e spirituali (tra cui Dio), sostanze e accidenti; non deve invece comprendere gli enti di ragione e accidentali; ma a queste condizioni soddisfa solo l'ente preso come tale (*ens ut sic*); dunque esso è l'oggetto adeguato della metafisica.¹⁷

Contro questa tesi Suárez solleva l'obiezione per cui l'oggetto di una scienza deve possedere proprietà (*proprietates*), principî e cause; ma l'ente non sembra avere nulla di tutto questo; dunque non può essere soggetto (*subiectum*) di una scienza. Il granadino risponde che la premessa minore del ragionamento è falsa. L'ente ha sia delle proprietà distinte da esso almeno secondo ragione, come "uno", "vero" e "buono", le quali sono dimostrate del loro soggetto dalla metafisica; sia dei principî. I principî che sono richiesti in una scienza, chiarisce Suárez, sono di due tipi: complessi e semplici. I principî complessi, che sono detti "principî della conoscenza", sono quelli grazie ai quali (*ex quibus*) si compie la dimostrazione; e la metafisica ne possiede. I principî semplici, che sono detti "principî dell'essere", sono quelli che sono significati dal termine medio nelle dimostrazioni *a priori*. Tali principî semplici possono essere a loro volta di due tipi: o cause veramente distinte dagli effetti di cui sono principî; o *rationes* di qualcos'altro, distinte concettualmente da quest'ultimo. Ora, affinché qualcosa sia oggetto di una scienza non è necessario che possieda principî semplici del primo tipo; al contrario, è sufficiente che possieda principî semplici del secondo tipo. Ebbene, l'ente ne possiede; pertanto vi può essere una qualche scienza che se ne occupa, la quale non potrà essere altra scienza che la metafisica.¹⁸

L'AMBITO DELLA METAFISICA

Nella seconda sezione Suárez si chiede se sia compito della metafisica esaminare anche le specie ultime e occuparsi di tutte le cose secondo le loro *rationes* proprie. Le ragioni che egli porta a favore dei due corni dell'alternativa non sono nuove: a sostegno di una risposta affermativa vi è il principio per cui una scienza che tratta di un genere deve trattare anche delle sue specie; a sostegno

¹⁶ Franciscus SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp.1 *De natura primæ philosophiæ seu metaphysicæ*, s. 1 *Quid sit metaphysicæ obiectum*, nn. 2-25.

¹⁷ *Id.*, n. 26.

¹⁸ *Id.*, nn. 27-29.

della risposta negativa la constatazione che in tal caso la metafisica occuperebbe il campo di ogni scienza.¹⁹ Come fautori della prima soluzione sono indicati Egidio da Roma e Antonio Bernardi della Mirandola;²⁰ come fautori della seconda sono indicati Averroè, Tommaso e Aristotele.

Il nostro autore procede in tre passaggi. Dapprima mostra che lo Stagirita esclude che il metafisico si occupi di tutte le cose per ciò che è proprio di esse.²¹ Poi prova che matematica e fisica sono vere scienze realmente distinte dalla metafisica.²² Infine considera la natura stessa della metafisica e su tale base dà ragione del fatto che essa comprende la trattazione di alcune cose e non di altre.

Qui fa innanzi tutto due osservazioni. La metafisica prende in considerazione l'ente non solamente per ciò che si dà nel suo contenuto concettuale considerato a prescindere da ogni altro contenuto concettuale (*ut abstractum abstractione præcisiva*); al contrario, essa lo considera anche come qualcosa che in un certo modo include i suoi inferiori. Il che spiega perché la metafisica si occupi anche di *rationes* diverse da quella dell'ente.²³ D'altro lato va però osservato che essa si occupa solo di ciò che cade sotto il suo grado di astrazione. Ora, la fisica (*philosophia*) astrae dalle cose singolari, ma non dalla materia sensibile; la matematica astrae secondo la ragione (*secundum rationem*) dalla materia sensibile ma non da quella intelligibile; la metafisica astrae da ogni tipo di materia sia secondo la ragione che secondo l'essere (*secundum rationem et secundum esse*). Il che spiega perché la metafisica non si occupi di tutte le *rationes* proprie di tutte le cose, ma solamente di alcune.²⁴

Quest'ultimo punto richiede un chiarimento. Se si chiede cosa sia l'esser astratto *secundum esse*, Suárez risponde: il fatto che «*rationes entis, quas <metaphysica> considerat, in re ipsa inveniuntur sine materia*». E se si chiede perché abbia tanta importanza l'astrazione, il nostro autore risponde con una spiegazione che mi pare identica a quella già sostenuta da Tommaso de Vio, che però il nostro autore non nomina: l'oggetto circa il quale si danno dimostrazioni è l'oggetto conoscibile

¹⁹ *Id.*, s. 2 *Utrum metaphysica versetur circa res omnes secundum proprias rationes earum*, n. 1.

²⁰ *Id.*, nn. 2-6. Vedo circolare la tesi secondo la quale l'opera cui Suárez qui si riferisce sarebbe lo *Eversionis singularis certaminis libri XL* di Bernardi, pubblicato a Basel nel 1562, e che il "duello" o "singolar tenzone" al quale il titolo di tale opera fa riferimento sarebbe quello che l'autore intende sostenere contro Pietro Pomponazzi, in difesa dell'immaterialità e dell'immortalità dell'anima individuale. È una tesi scorretta, come peraltro già mostra la parte del titolo dell'opera del mirandolano usualmente riportata. In attesa della pubblicazione, a cura di Franco Bacchelli, degli atti del convegno tenutosi a Mirandola nel 2002 su questo autore, mi permetto di fornire al lettore alcuni chiarimenti. L'opera in questione di Bernardi fu pubblicata a Basel in due emissioni simultanee, diverse quanto al frontespizio ma identiche per composizione tipografica del rimanente testo. L'una ha per titolo: *Antonii Bernardi Mirandulani, episcopi Casertani, Disputationes. In quibus primum ex professo monomachia (quam singulare certamen Latini, recentiores duellum vocant) philosophicis rationibus astruitur, et mox divinæ auctoritate labefactata penitus evertitur: omnes quoque iniuriarum species declaratur, easque conciliandi et e medio tollendi certissimæ rationes traduntur. Deinde vero omnes utriusque philosophiæ, tam contemplativæ quam activæ, loci obscuriores, et ambiguae questiones, (præsertim de animæ immortalitate, et astrologiæ iudiciariæ divinationibus) aristotelica methodo loculentissime examinantur et explicantur*, Per Henricum Petri et Nicolaum Bryling, Basileæ 1562. L'altra ha per titolo: *Antonii Bernardi Mirandulani, episcopi Casertani, Eversionis singularis certaminis libri XL. In quibus cum omnes iniuriæ species declarantur: tum vero offensionum, et contentionum, quæ ex illis nascuntur, honeste atque ex virtute tollendarum ratio traditur: et præter multos, ac prope infinitos locos Aristotelis, qui sunt difficillimi, obiter explicatos, animi etiam immortalitas ex ipsius sententia ostenditur: astrologiæ quoque divinatio omni pene auctoritate spoliatur, atque libertas humana stabilitur*, Per Henricum Petri, Basileæ [senza anno]. Come si vede, il *singulare certamen* cui si fa riferimento non è il "combattimento" con Pomponazzi; è il duello cavalleresco. Il fine di Bernardi consiste precisamente nel dimostrare l'immortalità dell'etica cavalleresca. A questo scopo, ma anche cogliendo l'occasione per pubblicare una vera e propria *summa* di filosofia, l'autore mirandolano sviluppa una trattazione filosofica a tutto campo in cui affronta questioni non solo etiche, ma anche epistemologiche e metafisiche. La confutazione della dottrina di Pomponazzi, che pure era stato maestro di Bernardi, costituisce solamente una parte dell'opera. Il testo al quale Suárez si riferisce è: *Antonius BERNARDUS Mirandulanus, Eversionis singularis certaminis libri XL*, lib. 13, ss. 6-7, Per Henricum Petri et Nicolaum Bryling, Basileæ 1562, pp. 269-273. Aggiungo soltanto che il riferimento del granadino a Bernardi non è puramente di circostanza: la seconda sezione della prima *disputatio* delle *Disputationes* è costruita precisamente come confutazione punto per punto degli argomenti del mirandolano.

²¹ SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 1, s. 2, n. 7.

²² *Id.*, nn. 8-11.

²³ *Id.*, n. 12.

²⁴ *Id.*, n. 13.

(*obiectum scibile*); l'oggetto conoscibile è costituito come tale dall'astrazione; dunque i diversi tipi di oggetto sono posti dai diversi tipi di astrazione formale. Così come nel pensiero di de Vio, il nesso tra astrazione e oggetto è garantito dal fatto che i diversi tipi di astrazione si fondano su ciò che sono i diversi tipi di oggetto. Infine, se si chiedesse a Suárez quale unità vi sia tra l'esser astratto *secundum rationem* e l'esser astratto *secundum esse*, mi pare che la risposta risieda proprio nell'uso che egli fa della tesi del Gaetano, tesi per cui la metafisica è metafisica, e non è matematica, per questa ragione: essa fa astrazione *secundum rationem* da ogni materia precisamente perché le *rationes* che considera non includono la materia nella loro natura, e quindi neppure nella loro definizione.²⁵

Da queste osservazioni il nostro autore deduce che la metafisica non si occupa di tutte le *rationes* di tutte le cose, ma solamente di alcune. Essa tratta in primo luogo di tutte le *rationes* che sono comuni agli enti materiali e agli enti spirituali: ente, proprietà convertibili con esso, causa, generi di cause, sostanza, accidente, ente creato o increato, sostanza finita o infinita, accidente assoluto o relativo, qualità, azione, operazione, dipendenza, ecc.. In secondo luogo di tutte le *rationes* che sono proprie dei soli enti spirituali.²⁶

Nel corso dell'esposizione Suárez procede a tre chiarimenti. Primo: di *rationes* come "vivente" e "intelligente", e in generale di quelle tratte dalle operazioni vitali, si può sapere, *ut a nobis cognoscuntur*, solo ciò che si dice trattando dell'anima (*in scientia de anima*); dunque se ne parla in quella sede.²⁷ Secondo: il fatto che la metafisica si occupi degli enti spirituali nel dettaglio non implica che gli uomini possano conoscerli perfettamente; noi, infatti, non possiamo conoscere *naturaliter* le differenze proprie e specifiche (*proprias et específicas differentias*) di quel tipo di enti.²⁸ Terzo: la limitazione di cui si è appena detto non toglie che tutto ciò che di essi sappiamo per vie naturali compete alla metafisica. Qualcuno infatti potrebbe pensare che lo studio delle sostanze separate spetti alla fisica, ma non è così: tale scienza, infatti, ne tratterebbe solo per il fatto che esse sono motori dei cieli; ma questa caratteristica è estrinseca e non abbastanza certa; dunque non è tale da assegnare alla fisica il loro studio.²⁹

Resta un'ultima difficoltà di una certa importanza: la possibilità di ammettere che l'uomo sia capace di sviluppare una scienza assolutamente totale, comprensiva di ogni altra conoscenza da lui posseduta, e di appellarsi al fatto che questa scienza non potrebbe aver altro nome che "metafisica".³⁰ Suárez liquida l'ipotesi in poche parole: «non posse dari unam humanam scientiam, et propriis actibus humanii ingenii acquisita, quæ universaliter illud perficiat quoad omnia scibilia secundum omnes rationes eorum». Se così fosse, infatti, assorbirebbe in sé sia le scienze speculative che le scienze morali; ma l'uomo ha necessità di fare uso di atti di conoscenza e di processi argomentativi distinti; dunque l'unificazione di tutto il sapere in un'unica scienza è impossibile.³¹

L'UNITÀ DELLA METAFISICA

Nella terza sezione il nostro autore tratta la questione del grado di unità della metafisica. Qui egli affronta due difficoltà. La prima risiede nella tesi di *aliqui*, che non è difficile identificare innanzi tutto con i *nominales*, i quali sostengono che la metafisica sia priva di unità specifica e comprenda entro sé almeno due, se non addirittura tre, scienze inferiori distinte per specie: la scienza dell'ente

²⁵ *Ib.*. Circa la dottrina di Tommaso de Vio, cf. P. P. RUFFINENGO, *Astrazione, separazione, fondazione della metafisica*, in «Annali chieresi», 2 (1986), pp. 25-63, in particolare pp. 29-42. Per la varietà di posizioni presenti nel tomiismo dalla fine del XV alla metà del XVII secolo, cf. V. RODRIGUEZ, *El ser que es objeto de la metafísica según la interpretación tomista clásica*, in «Estudios filosóficos», 14 (1965), pp. 283-312 e 461-492, in particolare pp. 283, 288-312, 461-472 e 487-488.

²⁶ SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp.1, s. 2, nn. 14-18.

²⁷ *Id.*, n. 15.

²⁸ *Id.*, n. 16. Il che, si noti, costituisce il principio in forza del quale Suárez distingue la metafisica umana dalla teologia soprannaturale: è vero che la prima tratta di tutte le *rationes* particolari delle sostanze spirituali, tuttavia ne tratta solamente nella misura in cui esse sono conoscibili dalle capacità (*lumen*) naturali della ragione. Cf. *infra*.

²⁹ *Ib.*.

³⁰ *Id.*, n. 4.

³¹ *Id.*, n. 24.

in quanto ente, la scienza delle intelligenze create e la scienza di Dio. Il problema sta nel fatto che le astrazioni di Dio, delle sostanze create separate e dei concetti comunissimi sono diverse: Dio è astratto *secundum esse* di un'astrazione *necessaria* e assoluta; le sostanze create separate sono astratte *secundum esse* di un'astrazione *necessaria*, ma sono comunque composte; i concetti comunissimi sono astratti *secundum esse* di un'astrazione *permissiva*. Ebbene, questa differenza sembra tale da modificare la specie dell'oggetto conoscibile, e dunque della scienza che se ne occupa.³²

Suárez risponde che la differenza indicata «non variet specificam rationem objecti scibilis». Il fatto è, scrive Suárez, che «perfecta scientia de Deo et aliis substantiis separatis tradit cognitionem omnium prædicatorum quæ in eis insunt; ergo etiam prædicatorum communium et transcendentium». Se si chiede per quale ragione ciò non accada anche nelle altre scienze, che pure dovrebbero indagare perfettamente il proprio oggetto, il nostro autore risponde che quelle sono scienze inferiori, mentre la metafisica è la scienza «suprema omnium <scientiarum> naturalium». Inoltre, argomenta il gesuita, se così non fosse potremmo continuare a distinguere specie entro specie fino ad avere tante scienze diverse per specie quante sono le specie delle cose; il che non è comunemente ammesso.³³

La seconda difficoltà trattata nella sezione terza si pone dal lato della scienza considerata come *habitus*. Anche in questo caso vi sono ragioni per ritenere che la metafisica, così come le altre scienze, non consista, nel soggetto che la possiede, in un unico *habitus* dotato di unità specifica.³⁴ Su questo tema Suárez si mostra incerto e si limita a proporre come più probabile la seguente ipotesi: nel soggetto conoscente ogni scienza unitaria è costituita da una pluralità di *habitus* correlati secondo un ordine di subordinazione.³⁵

Il pensiero di Suárez circa la natura dell'oggetto della metafisica

Tentiamo ora di mettere a fuoco la natura di quello *ens in quantum ens reale*, di quello *ens ut sic*, che è tale da essere astratto dalla materia *secundum rationem et secundum esse* e che, secondo Suárez, costituisce l'oggetto adeguato della metafisica.

OSSERVAZIONI PRELIMINARI

La ratio dell'ente reale presuppone il darsi di enti spirituali

In primo luogo va messo in luce che, per il nostro autore, l'ente reale, anche preso come formalmente distinto da ogni altra *ratio*, non consiste in una *ratio* dissociata dal darsi di sostanze separate, né in una nozione compiutamente data fin dall'inizio della ricerca metafisica; al contrario la sua natura e la conoscenza di essa sono decise dall'esistenza (o, almeno, dalla possibile esistenza) di enti spirituali e dalla conoscenza che si ha di questi ultimi.

Questo aspetto della dottrina di Suárez è a tal punto ovvio che non dovrebbe essere oggetto di discussione.³⁶ Tuttavia, ciò che è ovvio passa talvolta inosservato. Per questo sottopongo al lettore alcuni passi dell'opera del gesuita in cui tale tesi emerge con chiarezza.³⁷

³² *Id.*, s. 3 *Utrum metaphysica sit una tantum scientia*, nn. 2 e 8.

³³ *Id.*, nn. 10-11. Questo però, mi permetto di osservare, è precisamente ciò che i *nominales* sostengono.

³⁴ *Id.*, nn. 3-6.

³⁵ *Id.*, n. 12.

³⁶ Peralto, non sono il primo a osservare questo dato. Si vedano J. ITURRIOZ, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez, S.J.*, (Estudios Onienses, Serie II, 1), Facultades de teología y filosofía del Colegio Máximo S.J. de Ona, Madrid 1949, p. 355: «la metafísica abstrae de la materia, tanto sensible como inteligible, aun en su misma realidad porque los aspectos del *ens* que considera en la realidad se encuentran sin materia» (corsivo suo). E J. HELLÍN LASHERAS, *Existencialismo escolástico suareciano*, in «Pensamiento», 12 (1956), pp. 157-178 e 13 (1957), pp. 21-38: «El objeto de la metafísica para Suárez es el ente real en cuanto abstraído de la materia en el ser y en el entender, porque trata de nociones que se pueden verificar en el ser espiritual, aunque también se puedan verificar en la materia, y por esa causa se pueden entender sin referencia a ninguna materia» (*Id.*, p. 30).

Nella prima sezione della prima delle *Disputationes* Suárez nega che Dio sia oggetto adeguato della metafisica. Tra le obiezioni alla propria posizione una fa leva su una citatissima affermazione di Aristotele. Nel primo capitolo del libro sesto della *Metafisica* si legge che se non vi fosse una sostanza separata oltre a quelle naturali, la fisica sarebbe la scienza prima; se invece vi è una sostanza immobile, sarà la scienza di tale sostanza ad essere anteriore alle altre scienze e ad essere filosofia prima. In quanto prima, conclude lo Stagirita, tale scienza sarà universale e le spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè cosa sia l'essere e quali proprietà appartengano all'essere in quanto essere.³⁸ Circa l'autentico significato del passo di Aristotele non discuto; ma ecco ciò che scrive Suárez:

In posteriori autem loco <Aristotelis> conditionalis illa (*Si non esset alia substantia superior præter materialis, naturalis philosophia esset prima, neque esset alia scientia necessaria*) verissima est, non quia substantia immaterialis sit adæquatum obiectum primæ philosophiæ, sed quia hac substantia ablata, auferretur tam proprium quam adæquatum obiectum primæ philosophiæ, quia non solum auferretur immaterialis substantia, sed etiam omnes rationes entis vel substantiæ communes rebus immaterialibus et materialibus, et data illa hypotesi, sicut nulla essent entia immaterialia, ita nullæ etiam essent rationes entium abstrahentes a materia secundum esse, et ideo non esset necessaria alia scientia distincta <a naturali philosophia>.³⁹

E poco oltre:

nihil (...) aliud est abstrahere a materia secundum esse, quam quod possit in rerum natura vere ac realiter existere absque materia; hoc autem verum est non tantum de substantia immateriali ut sic, sed etiam de quacumque ratione superiori, quæ cum sufficienter existere possit in substantia ipsa immateriali, constat posse etiam in rebus existere sine materia.⁴⁰

Non credo si possa essere più espliciti di quanto lo sia Suárez in questi passi. Tuttavia si può essere più esaurienti. Supponiamo che non si diano sostanze spirituali (ossia che tali sostanze siano impossibili, non siano enti reali). Ci si può chiedere: cosa impedisce alla mente di astrarre dall'ente reale, che sarebbe in tal caso materiale, una nozione di ente ancora più generica, che prescindendo dalla materialità? Ebbene, il nostro autore nella seconda *disputatio* dà una risposta a questa domanda: la mente ha tale potere.

Mihi quidem probabile est, etiam data illa hypothesi, adhuc relinqui locum metaphysiæ scientiæ; nunc enim una tantum pars ejus est, quæ de substantiis spiritualibus disputat; quoad reliquas ergo partes manere tunc posset, dispartireque de ente, aliisque transcendentibus, et de decem prædicamentis, et de principiis ac causis universalibus.⁴¹

Tuttavia aggiunge che tale operazione avrebbe nella mente e solo in essa il suo fondamento. Infatti, in tal caso il concetto di ente reale sarebbe identico a quello di ente materiale.

Hoc tamen posito, nihilominus juxta mentem Aristotelis, citato loco, naturalis philosophia esset prima scientia seu philosophia, saltem dignitate et præstantia, quoniam ageret de nobilissimo objecto, scilicet, de substantia ut sic, et de omni substantia; et consequenter etiam ageret de primis causis rerum et principiis, non quidem secundum abs-

³⁷ Per ragioni di spazio, non affronto tale questione dal punto di vista della collocazione del nostro autore nella progressione degli autori che nel volgere di due secoli lo precedono e lo seguono. Sia sufficiente qui ricordare che GRABMANN, *Die Disputationes... cit.*, pp. 545-548 osserva che in nessuno dei *cursum philosophici* secenteschi influenzati dalle *Disputationes* suareziane si sostiene la separazione tra scienza di Dio e scienza dell'ente, e che E. VOLLRATH, *Die Gliderung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und Metaphysica specialis*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 16/II (1962), pp. 258-284 indica correttamente in Perera, e non in Suárez, il modello della *Gliderung* in questione nella *Schulphilosophie* del XVII secolo. Peraltro, al fine di cogliere l'abisso che separa il pensatore spagnolo dai propugnatori della metafisica come ontologia è sufficiente osservare la radicalità delle critiche che Jacobus Revius, nel suo *Suarez repurgatus* pubblicato a Leiden nel 1644 (opportunitamente citato da A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, (Brill Studies in Intellectual History, 98), Brill, Leiden – Boston – Köln 1999, pp. 16-17, note 13, 14, 19 e 22), formula contro le concezioni suareziane dell'ente reale e dell'oggetto della metafisica.

³⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 1, 1026 a 27-32.

³⁹ SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 1, s. 1, n. 16.

⁴⁰ *Ib.*. Cf. anche *Id.*, n. 17.

⁴¹ *Id.*, disp. 2 *De ratione essentiali seu conceptu entis*, s. 2 *Utrum ens habeat unum conceptum seu rationem formalem objectivam*, n. 30.

tractionem mentis, sed secundum rem. Unde tandem dicitur probabilius videri, in eo casu non fore necessariam scientiam metaphysicæ specialem, et a naturali philosophiam distinctam. Ratio est, quia tunc philosophia ageret de omni substantia (...) ad eandem philosophiam spectaret omnium prædicamentorum divisio et consideratio (...) omnium essentialium, omniumque causarum realium consideratio (...) eadem ageret de prædicatis communibus substantiæ, et accidentibus, nec propter illa sola oporteret specialem scientiam constituere, quia non abstraherent a materia sensibili, et conceptus entis non esset alius a conceptu entis materialis.⁴²

L'ente astrante dalla materia *secundum esse*, mi permetto di commentare, sarebbe un ente di ragione, una sorta di finzione operata dalla mente. Solamente il fatto che vi sono sostanze spirituali fa sì che l'ente sia effettivamente astratto dalla materia *secundum esse*; e solamente la previa conoscenza del darsi di sostanze spirituali garantisce del fatto che la *ratio* di ente astratto dalla materia *secundum esse* sia una *ratio* reale.

Torniamo alla prima sezione della prima *disputatio*. Qui il nostro autore enuncia la tesi secondo la quale l'oggetto adeguato della metafisica è l'ente in quanto ente reale e la difende da alcune obiezioni. Tra queste, una fa leva sulle seguenti considerazioni. L'oggetto di una scienza deve avere proprietà, principî e cause. Ma l'ente in quanto ente non ha nessuna di queste cose. In particolare:

ens in quantum ens complectitur Deum, qui est sine principio et sine causa; ergo ens in quantum ens non potest habere principia et causas, quia alioqui talia principia et causæ deberent convenire omni enti, quia quod convenit superiori in quantum tale est, debet convenire omni contento sub illo.⁴³

Ho già ricordato la risposta di Suárez a tale difficoltà. Egli distingue i principî in complessi e semplici, e questi ultimi in cause veramente distinte dagli effetti di cui sono principî e in *rationes* di qualcos'altro, distinte concettualmente da quest'ultimo. Dopodiché afferma che affinché qualcosa sia oggetto di una scienza non è necessario che possieda principî semplici del primo tipo. Con ciò egli non respinge *simpliciter* l'argomento sopra riportato; al contrario, concede che l'ente in quanto ente (o almeno l'ente comune a Dio e alle creature) non abbia vere cause:

Quamvis ergo demus, ens, in quantum ens, non habere causas proprie et in rigore sumptas priori modo, habet tamen rationem aliquam suarum proprietatum; et hoc modo etiam in Deo possunt hujusmodi rationes reperiri.>⁴⁴

Ebbene, mi chiedo: se la *ratio* di ente fosse indipendente dal fatto che Dio è un ente reale, se essa divenisse compiutamente nota a prescindere dalla conoscenza del darsi di Dio, come si potrebbe escludere che essa abbia vere cause?

Andiamo ora alle pagine della sezione terza ove Suárez argomenta a favore dell'unità dell'indagine sull'ente trascendentale e dell'indagine sull'ente spirituale. In tale luogo egli giunge a stabilire il criterio dell'astrazione *secundum rationem et secundum esse* sulla base di ciò di cui di fatto la metafisica si è sempre occupata. E precisa:

Si autem distincta esset scientia quæ ageret de ente, ut ens est, ab ea quæ tractat de ente immateriali, et re ipsa a materia separato, illa prior non participaret proprie et perfecte hujusmodi abstractionem, neque ageret de primis rerum causis, neque alia haberet, quæ Aristoteles metaphysicæ tribuit.>⁴⁵

Ogni commento mi sembra superfluo.

Di seguito al luogo ora ricordato, il nostro autore sostiene che la ragione ultima per cui la metafisica è una scienza unitaria, e specificamente una sola e unitaria è la *ratio formalis sub qua* del suo soggetto, sta nel fatto che le *rationes* incluse negli enti separati dalla materia e le *rationes* dei contenuti concettuali *transcendentes* formano, specialmente dal punto di vista dell'acquisizione della conoscenza di tali *rationes*, un complesso inestricabile: «propter necessariam connexionem talium rerum et prædicatorum inter se, præsertim in ordine ad cognitionem».⁴⁶ Vediamo tale considerazione nel dettaglio. In un primo momento, Suárez elabora un argomento che potrebbe essere così esplicitato: l'intelletto naturale può giungere a conoscere Dio e le intelligenze separate solamente grazie

⁴² *Id.*, nn. 30-31.

⁴³ *Id.*, disp. 1, s. 1, n. 27.

⁴⁴ *Id.*, n. 29.

⁴⁵ *Id.*, s. 3, nn. 9-10.

⁴⁶ *Id.*, n. 11.

alla conoscenza delle *rationes* trascendentali; dunque la scienza che considera le sostanze separate deve trattare anche delle *rationes* trascendentali.

(...) omnia ea, quæ in hac scientia tractantur, adeo sunt inter se connexa, ut non possint commode diversis scientiis attribui. Eo vel maxime quod ratione ejusdem abstractionis omnia conveniunt in eadem ratione scibilis. Nam, licet Deus, et intelligentiæ secundum se consideratae, videantur altiori quodam gradu et ordine esse constitutæ, tamen prout in nostra consideratione cadunt, non possunt a consideratione transcendentium attributorum sejungi.⁴⁷

Poi però aggiunge:

Unde etiam confirmatur, nam perfecta scientia de Deo et aliis substantiis separatis tradit cognitionem omnium prædicatorum quæ in eis insunt; ergo etiam prædicatorum communium et transcendentium. Neque est eadem ratio de inferioribus scientiis, verbi gratia, philosophia, quæ, licet consideret de materiali substantia, non tamen propterea contemplatur prædicata communia et transcendentia quæ illi etiam insunt, quia cum illa sit inferior scientia, non potest ascendere ad abstractiora et difficiliora prædicata cognoscenda, sed per altiores scientiam cognita supponit. At vero scientia de Deo et intelligentiis est suprema omnium naturalium; et ideo nihil supponit cognitum per altiores scientiam, sed in se includit quidquid necessarium est ad sui objecti cognitionem perfectam, quantum per naturale lumen haberi potest; eadem ergo scientia, quæ de his specialibus objectis tractat, simul considerat omnia prædicata, quæ illis sunt cum aliis rebus communia, et hæc est tota metaphysica doctrina<.>⁴⁸

Qui la *ratio* dell'ente è presentata non solo come più astratta, ma anche come più difficile da conoscere rispetto a quelle di cui si occupa la fisica; dunque tale *ratio* non può essere di conoscenza immediata. E se si obiettasse che i *predicata abstractiora* e i *predicata difficiliora* di cui si parla nel testo sono diversi, rispondo che ciò non può essere: infatti l'argomento di Suárez vale solo se i primi sono anche "più difficili" da conoscere. Ne viene che se in questo testo possiamo vedere un'allusione al fatto che la metafisica acquisisce conoscenza di Dio sulla base della trattazione dei trascendentali, possiamo vedere anche un'allusione al fatto che la metafisica acquisisce conoscenza dei trascendentali sulla base della trattazione delle sostanze separate.

In definitiva, l'ente reale, inteso come qualcosa di astratto dalla materia *secundum esse* e realmente presente (almeno quanto al suo fondamento) anche negli enti materiali, presuppone il darsi (o almeno la possibilità del darsi) di enti spirituali. Ora, che si diano tali tipi di enti è dimostrato solo nella seconda parte delle *Disputationes*. Ne viene che la *ratio* dell'ente reale non costituisce un cominciamento assoluto del filosofare, quasi fosse *sic et simpliciter* la prima (in ordine di tempo) delle nozioni che il nostro intelletto concepisce e nella quale esso risolve ogni altra. E ne consegue anche che la conoscenza delle sostanze separate non è acquisita sulla base di un'antecedente e compiuta conoscenza dell'ente concepito distinguendolo da ogni altra *ratio*; al contrario, la stessa conoscenza dell'ente reale si compie, per quanto possibile alle capacità naturali della ragione umana, precisamente nel momento in cui quest'ultima acquisisce conoscenza delle sostanze separate. L'interconnessione tra *predicata communia*⁴⁹ e sostanze immateriali è dunque reciproca; ed è precisamente questo il senso e la ragione dell'affermazione suareziana secondo la quale essi «sunt inter se connexa, ut non possint commode diversis scientiis attribui». Resta che nella prima *disputatio* tale connessione è affermata, non esposta. All'esigenza di dar ragione di essa, Suárez risponde propriamente con l'insieme delle *Disputationes metaphysicæ*.

⁴⁷ *Id.*, n. 10.

⁴⁸ *Ib.*.

⁴⁹ Incidentalmente, si noti che tale riflessione vale anche, *mutatis mutandis*, per ogni altra *ratio* comune (anche non trascendentale) a sostanze separate e a sostanze materiali: causa, effetto, causa efficiente, causa finale ecc.: cf. *Id.*, s. 2, n. 17.

L'ente preso come oggetto della metafisica include gli inferiori in modo limitato e asimmetrico

Un secondo punto qualificante della dottrina del nostro autore consiste nel rapporto che egli pone tra l'ente preso come oggetto della metafisica e le altre *rationes* di cui la metafisica si occupa. A tale proposito Suárez enuncia due tesi. *a)* La metafisica non si limita a studiare la sola *ratio* di ente e quelle convertibili con essa; al contrario essa tratta anche di alcuni *inferiora* secondo le loro *rationes* proprie:

quamvis hæc scientia consideret ens in quantum ens, et proprietates quæ ipsi ut sic per se conveniunt, non tamen sistit in præcisa, et quasi actuali ratione entis ut sic, sed ad aliqua inferiora consideranda descendit secundum proprias eorum rationes.⁵⁰

b) La metafisica studia nel dettaglio non tutte le *rationes* di tutti gli enti, ma solamente alcune:

hæc scientia non considerat omnes proprias rationes seu quidditates entium in particulari, seu ut talia sunt, sed solum eas quæ sub propria ejus abstractione continentur, vel quatenus sunt cum illa necessario conjunctæ.⁵¹

La seconda tesi si compone di due elementi ed è così delucidata. *b.i)* Innanzi tutto è compito della metafisica occuparsi di alcune *rationes* generali, anche non trascendentali: sostanza, accidente,⁵² ente creato o increato, sostanza finita o infinita, accidente assoluto o relativo, qualità, azione, operazione o dipendenza,⁵³ causa, singoli generi di cause. Inoltre, delle cause di tutto l'universo.⁵⁴ Relativamente a tali *rationes*, la metafisica si occupa a pari livello, simmetricamente, sia delle sostanze spirituali che di quelle materiali.⁵⁵ *b.ii)* Va però aggiunto che essa si occupa, nel dettaglio, anche di tutte le *rationes*, conoscibili con la sola ragione naturale, proprie delle sostanze spirituali; al contrario, essa non si occupa, perlomeno in modo diretto, delle *rationes* proprie degli enti materiali.

(...) pertinere ad hanc scientiam tractare in particulari de omnibus entibus seu rationibus entium, quæ non nisi in rebus immaterialibus inveniri possunt, ut est communis ratio substantiæ immaterialis, ratio primæ seu increatæ substantiæ, et spiritus etiam creati, et omnium specierum, seu intelligentiarum quæ sub ipso continentur.⁵⁶

Non est (...) necesse ut scientia, quæ considerat universalem rationem, in particulari descendat ad omnia quæ sub tali ratione continentur, sed solum ad ea quæ eandem rationem scibilis, seu eandem abstractionem participant. Quocirca, quamvis considerando convenientiam realem in communi ratione entis, non videatur esse major ratio de quibusdam entibus particularibus quam de aliis, ut sub hanc scientiam cadant secundum proprias rationes, considerando tamen convenientiam in abstractione a materia secundum esse, quæ est inter quasdam speciales rationes entium, cum ipsamet communi et abstractissima ratione entis, datur sufficiens ratio, ob quam hæc scientia ad particularia quædam entia descendat, et non ad alia.⁵⁷

(...) ille habitus [cioè: la metafisica] non sistit in primis principiis abstractissimis, pertinentibus ad ens ut sic, et ad alios terminos abstractos, ut est illud: *Quodlibet est, vel non est*, et similia, sed etiam versatur circa prima principia substantiæ ut sic, et Dei, et intelligentiarum ut sic; unde ad illum proprie pertinet earum quidditates contemplari.>⁵⁸

Si dà dunque una differenza, un'asimmetria, tra il modo in cui la metafisica considera gli enti spirituali e quello in cui considera gli enti materiali:

⁵⁰ *Id.*, n. 12.

⁵¹ *Id.*, n. 13.

⁵² «(...) hæc scientia sub ratione entis considerat rationem substantiæ, ut sic, et rationem etiam accidentis» (*Id.*, n. 14).

⁵³ «(...) idem dicendum esse de omnibus rationibus communibus, quæ sub ente, substantia et accidente ita abstrahi possunt, ut sint in rebus sine materia; hujusmodi sunt ratio entis creati vel increati, substantiæ finitæ aut infinitæ, et similiter accidentis absoluti vel respectivi, qualitatis, actionis, operationis aut dependentiæ, et similibus» (*Id.*, n. 15).

⁵⁴ «Tertio (...) de communi ratione causæ, et de singulis causarum generibus, ut sic, et de primis ac potissimis causis seu rationibus causandi totius universi» (*Id.*, n. 17).

⁵⁵ Cf. *Id.*, n. 28.

⁵⁶ *Id.*, n. 16. Si potrebbe pensare che quel “*in particulari*” sia riferito a “*pertinere*”; tuttavia a me sembra più corretto e pregnante riferire tale espressione a “*tractare*” e tradurla con “nel dettaglio”, attribuendole il medesimo senso che essa ha nella frase di *Id.*, n. 13: “*hæc scientia non considerat omnes proprias rationes seu quidditates entium in particulari, seu ut talia sunt, sed solum...*”.

⁵⁷ *Id.*, n. 22.

⁵⁸ *Id.*, s. 5 *Utrum metaphysica sit perfectissima scientia speculativa, veraque sapientia*, n. 30.

substantiam immaterialem per se et directe considerat, omnia in universum tractando, quæ de illa cognosci possunt; substantiam autem materialem non ita contemplatur, sed solum quatenus necesse est ad distinguendam illam a substantia immateriali, et ad cognoscendum de illa omnia metaphysica prædicata, quæ illi ut materialis est, conveniunt, ut, verbi gratia, esse compositam ex actu et potentia, et modum hujus compositionis, et quod est quoddam ens per se unum, et similia.⁵⁹

In definitiva, la metafisica tratta di vari tipi di *rationes*: quelle comuni a ogni ente, infinito e finito, spirituale e materiale; quelle proprie dell'ente infinito e quelle proprie degli enti finiti spirituali, nella misura in cui ciò è possibile alla ragione naturale; quelle comuni a ogni ente finito. E ne tratta investigando il modo in cui tali *rationes* appartengono ai diversi tipi di ente, con una distinzione: circa gli enti spirituali, occupandosi di essi direttamente; circa gli enti materiali, occupandosi di essi solamente nella misura in cui ciò è necessario per distinguere gli enti spirituali da quelli materiali e per conoscere i predicati metafisici che sono propri di questi ultimi in quanto materiali. Suárez stesso sintetizza così la propria posizione:

ex ibi dictis colligere licet, duobus vel tribus modis agere metaphysicam de omnibus rebus. Primo confuse et in communi, quatenus agit de rationibus entibus communibus omnibus rebus, aut omnibus substantiis, vel accidentibus, et consequenter de primis et universalissimis principiis, in quibus omnia principia reliquarum scientiarum aliquo modo fundantur. Secundo in particulari de rebus omnibus usque ad proprias differentias et species, quod aliquo modo verum est, non tamen æque nec eodem modo in omnibus; nam in rebus vel rationibus rerum, quæ abstrahunt a materia secundum esse, id est simpliciter verum ex parte ipsarum rerum; limitatur tamen ex imperfectione intellectus nostri. Itaque metaphysica humana (de qua tractamus) de his demonstrat et disserit, quantum humanum genium naturali lumine potest. In rebus autem quæ sensibilem aut intelligibilem materiam seu quantitatem concernunt, non est id simpliciter verum, etiam ex parte ipsius scientiæ, sed quatenus in eis reperiuntur transcendentalia prædicata, vel eis aliquo modo applicantur metaphysicæ rationes et media abstrahentia a materia, ut per ea aliquid de eis demonstratur. Tertio addere possumus, hanc scientiam agere de omnibus non in se, sed in causis suis, quia disputat de universalissimis causis rerum omnium, et præsertim de Deo.⁶⁰

Questa tesi è tanto importante da dar forma allo stesso *ordo doctrinæ* suareiziano: fornisce infatti lo schema su cui sono costruite le stesse *Disputationes metaphysicæ*.

Distinguendæ videntur duæ partes huius doctrinæ: una est, quæ de ente ut ens est, eiusque principiis et proprietatibus disserit. Altera est, quæ tractat de aliquibus peculiaribus rationibus entium, præsertim de immaterialibus.⁶¹

LA CONSISTENZA DELL'OGGETTO DELLA METAFISICA

Siamo con ciò giunti a due conclusioni. In primo luogo, si è stabilito che, secondo Suárez, l'effettiva natura dell'ente reale presuppone il darsi di enti spirituali. In secondo luogo, che l'ente che è oggetto della metafisica comprende alcuni inferiori, tuttavia non tutti e, per di più, in modo asimmetrico: esso include le *rationes* comuni agli enti materiali e a quelli spirituali e le *rationes* proprie degli enti spirituali, ma non (o almeno non tutte) le *rationes* proprie degli enti materiali. Vediamo ora come tali considerazioni si riflettano sulla natura e sull'unità dell'oggetto della metafisica e come, viceversa, l'oggetto della metafisica esprima la natura e l'unità di tale disciplina.

L'articolazione della dottrina di Suárez

La strategia speculativa di Suárez si sviluppa in tre passi.⁶² Il primo si dispiega nella prima sezione della prima *disputatio*. Qui il nostro autore stabilisce innanzi tutto che l'oggetto della metafisica

⁵⁹ *Id.*, s. 2, n. 27.

⁶⁰ *Id.*, s. 5, n. 14.

⁶¹ *Id.*, n. 23. Si noti che lo *ordo doctrinæ* è, in Suárez, innanzi tutto il corretto ordine di esposizione della disciplina e solo secondariamente l'ordine di acquisizione delle conoscenze che costituiscono la medesima. Cf. il prologo di *Id.*, disp. 30 *De primo ente, quatenus ratione naturali cognosci potest, quid et quale sit*, e il modo in cui in *Id.*, disp. 28 *De prima divisione entis in infinitum simpliciter, et finitum, et aliis divisionibus, quæ huic æquivalent*, s. 1 *Utrum recte dividatur ens in infinitum et finitum, et quænam divisione huic æquivalent*, nn. 2, 5, 6 e 20 il nostro autore introduce e giustifica la trattazione della divisione dell'ente in finito e infinito.

⁶² Che il discorso di Suárez presenti uno svolgimento è cosa del tutto ovvia; il problema sta nel determinare le tappe di tale svolgimento. CONZE, *Der Begriff... cit.*, pp. 5-22 individua nella prima *disputatio* delle *Disputationes metaphysicæ*

sica deve comprendere Dio, sostanze immateriali, sostanze in generale ed accidenti reali. Dopodiché osserva che solo l'ente come tale abbraccia tutte queste cose; da ciò conclude che lo *ens ut sic* è lo *obiectum adæquatum* della metafisica.⁶³ Ora, nei paragrafi seguenti parla di questo ente nei termini di una *ratio communissima*;⁶⁴ dunque lo *ens ut sic* in questione sembrerebbe essere l'ente reale trascendentale, ossia l'ente preso come distinto da ogni altra *ratio*. In queste medesime pagine, Suárez applica a tale *ratio* ciò che Aristotele dice a proposito del "genere soggetto": l'ente ha proprietà e principî e la metafisica si occupa precisamente dell'ente, di tali proprietà e di tali principî.

(...) plures proprietates, quas demonstrat hæc scientia, immediate non conveniunt, nisi enti in quantum ens, et in eis explicandis magna ex parte versatur;⁶⁵

ens in quantum ens de se est objectum scibile, habens sufficientem rationem formalem, et principia sufficientia, ut de eo demonstrantur proprietates; ergo circa illud versari potest aliqua scientia, quæ non est alia præter metaphysicam.⁶⁶

Egli giunge addirittura a scrivere che l'ente è *obiectum adæquatum* della metafisica precisamente perché ne è il *subiectum*:

ergo illud est adæquatum objectum hujus scientiæ, quia illud est subjectum scientiæ, de quo proprietates communiores in scientia immediate et per se demonstrantur.⁶⁷

In non pochi luoghi delle *Disputationes metaphysicæ* viene ribadita l'equivalenza di "soggetto" e "oggetto" di una scienza e si rivendica la competenza della metafisica su un certo ambito di oggetti precisamente in forza del loro riferirsi all'ente o come sue proprietà, o come suoi principî.

(...) primum omnium inquirendum nobis est hujus doctrinæ objectum, seu subjectum, quo cognito, constabit facile quæ sint hujus sapientiæ munera, quæ necessitas vel utilitas, et quanta dignitas.⁶⁸

His suppositis, quæ de objecto seu subjecto hujus scientiæ tradidimus [cioè: le cose che sono state dette nella prima *disputatio*], necessarium imprimis est, ejus propriam et adæquatam rationem, ac deinde proprietates ejus et causas exponere, et hæc erit prior principalis pars hujus operis. (...) In præsentem ergo disputationem explicanda nobis est quæstio, quid sit ens in quantum ens; nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat. Post

sicæ due passaggi: il primo, sviluppato nella prima sezione, consisterebbe nel definire l'oggetto adeguato della metafisica come ente in quanto ente; il secondo, sviluppato nella seconda sezione, consisterebbe nel definire l'oggetto adeguato della metafisica come ciò che è astratto dalla materia secondo l'essere e nel ricomprendere in questa definizione la precedente. Tale soluzione però, sostiene Conze, «auf eine Äquivokation hinausläuft» (*Id.*, p. 21). Anche Hans SEIGFRIED, *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bouvier, Bonn 1967, 85-88 e 168-169, note 20-21, riconosce che tra la prima e la seconda sezione della *disputatio* in questione vi è una differenza, tuttavia nega che essa consista nel far uso di due diverse definizioni dell'oggetto della metafisica. Essa, precisa Seigfried, consiste in ciò: nella prima sezione Suárez determinerebbe l'oggetto materiale della metafisica; nella seconda determinerebbe l'oggetto formale di tale scienza. A mio avviso sia Conze che Seigfried sono in errore. Conze erra nel ritenere che l'inclusione della prima definizione nella seconda consista in un equivoco (ammesso che l'equivoco di cui parla questo autore sia il medesimo di cui parla Heidegger; cosa non perfettamente evidente); del che ho già detto. Seigfried (e con lui Honnefelder) erra su due punti. Primo, nel negare che vi siano due definizioni di ciò che fonda l'unità della metafisica; secondo, nel sostenere che Suárez determini dapprima l'oggetto materiale della metafisica, poi il suo oggetto formale. Per quanto riguarda il primo punto, mi accingo a mostrare che il gesuita spagnolo introduce effettivamente due diverse definizioni di ciò che fonda e manifesta la natura e l'unità della metafisica e che questo dato pone una reale difficoltà (per quanto del tutto diversa da quella sollevata dagli heideggeriani e dai neo-tomisti) alla comprensione del pensiero di Suárez. Per quanto riguarda il secondo punto, la proposta di Seigfried dev'essere respinta. In primo luogo, non ha fondamento nei testi. Da un lato, il gesuita spagnolo non fa uso della terminologia utilizzata da Seigfried. Dall'altro, tale terminologia non gli era per nulla ignota, come mostrerò. Dunque, il fatto che egli non ne abbia fatto uso non può essere ignorato. In secondo luogo, l'ipotesi di Seigfried contrasta con i testi. Nella prima sezione della *disputatio* in questione non si legge semplicemente che la metafisica ha per oggetto *omnia entia*; vi si legge che tale scienza ha per oggetto lo *ens in quantum ens*. Non vedo come si possa dire che quest'ultimo sia l'oggetto materiale della metafisica.

⁶³ Cf. SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 1, s. 1, n. 26.

⁶⁴ Cf. *Id.*, nn. 27-29.

⁶⁵ *Id.*, n. 28.

⁶⁶ *Id.*, n. 29.

⁶⁷ *Id.*, n. 28.

⁶⁸ *Id.*, [prologus].

quæstionem autem, an est, quæstio quid res sit, est prima omnium, quam in initio cujuscunque scientiæ de subjecto ejus præsupponi, aut declarare, necesse est. Hæc autem scientia, cum sit omnium naturalium prima atque suprema, non potest ab alia sumere vel probatam vel declaratam subjecti sui rationem et quidditatem, et ideo ipsam statim in initio tradere et declarare oportet.⁶⁹

Explicata formali ratione objecti adæquati hujus scientiæ, antequam ad particularia objecta descendamus per varias entis divisiones, oportet de passionibus illi adæquatis, et quæ cum illo convertuntur, disputare; quoniam proprium munus scientiæ est passiones de suo subjecto demonstrare.⁷⁰

(...) consideratio <causæ> ad metaphysicum pertinet. Primo (...). Secundo, quia ipsa causalitas est veluti proprietas quædam entis, ut sic; nullum est enim ens, quod aliquam rationem causæ non participet. Tertio, quia ad scientiam pertinet considerare causas sui objecti. Quamvis autem non omne ens comprehensum sub objecto hujus scientiæ, habeat veram ac propriam causam, nam Deus causam non habet, tamen omnia alia præter ipsum causam habent; et in eis non solum determinatæ seu particulares rationes entis, sed etiam ipsa entis ratio per se ac proprie causatur, ita ut verum sit dicere, ens, in quantum ens specificative, etsi non reduplicative, habere causam.⁷¹

E nuovamente all'inizio della seconda parte delle *Disputationes metaphysicæ* Suárez identifica l'oggetto della metafisica e l'ente trascendentale:

primam et maxime essentialem divisionem entis esse in finitum et infinitum secundum essentialitatem (...). (...) quoniam de diviso hujus partitionis dictum est in prima et secunda disputatione, est enim illud ipsum ens quod est adæquatum objectum metaphysicæ, ideo solum videndum superest, qualis sit dicta divisio, et an recte et sufficienter tradita sit.⁷²

Nondimeno, i testi di Suárez offrono anche altro; e con ciò siamo al secondo passo della sua strategia. Come si è visto, egli affida alla metafisica la trattazione di alcuni inferiori dell'ente che non sono né proprietà, né principî di quest'ultimo. Ha dunque l'onere di fornire la ragione di tale fatto. A questo fine, egli procede in tre fasi. In primo luogo distingue la *ratio* dell'ente preso come distinto da ogni altra *ratio* dalla *ratio* dell'ente inteso come includente i suoi inferiori.

(...) est animadvertendum, quod dialectici dicunt, genus considerari posse, vel ut totum actuale, vel ut potenziale, seu (quod idem est) considerari posse ut abstractum abstractione præcisiva, id est, secundum id tantum quod in sua ratione formali actu includit in suo conceptu objectivo sic præciso, vel abstractione totali, ut abstrahitur tanquam totum potenziale includens inferiora in potentia, hoc (inquam) quod de genere dicitur, posse suo modo applicari ad ens in quantum ens, nam et habet suam rationem formalem, quasi actualem, quæ præcisa secundum rationem considerari potest, et inferiora habet, quæ suo modo in potentia includit secundum rationem.⁷³

In secondo luogo spiega che l'ente che è oggetto adeguato della metafisica non è l'ente preso nel primo senso; è l'ente preso nel secondo.

Quando ergo ratio aliqua communis assignatur, ut adæquatum obiectum alicujus potentiæ, vel habitus, non semper assignatur ut est quid actuale, et omnino præcisum abstractione formali, sed ut includit aliquo modo inferiora: sicut ens naturale, vel substantia materialis dicitur esse subjectum adæquatum philosophiæ, non tantum secundum præcisam rationem substantiæ materialis, ut sic, sed etiam secundum proprias rationes inferiorum substantiarum materialium, corruptibilium vel incorruptibilium, etc. Sic ergo, cum metaphysica dicitur versari circa ens in quantum ens, non est existimandum sumi ens omnino ac formaliter præcisum, ita ut excludantur omnia inferiora, secundum proprias rationes, quia hæc scientia non sistit in sola consideratione illius rationis formalis actualis; sumendo ergo est illa ratio, prout includit aliquo modo inferiora.⁷⁴

⁶⁹ *Id.*, disp. 2, [prologus].

⁷⁰ *Id.*, disp. 3 *De passionibus entis in communi, et principis ejus*, [prologus].

⁷¹ *Id.*, disp. 12 *De causis entis in communi*, [prologus].

⁷² *Id.*, disp. 28, [prologus].

⁷³ *Id.*, disp. 1, s. 2, n. 12.

⁷⁴ *Ib.* L'argomento è anticipato al termine della prima sezione. In tale sede Suárez affronta la seguente difficoltà: la metafisica deve avere l'oggetto più nobile di tutti; ma «ens in quantum ens, est imperfectissimum objectum, quia est communissimum, et in infimis etiam entibus includitur»; ergo (*Id.*, s. 1, n. 27). Ed ecco la sua risposta: «quamvis ens, ut præcise sumptum et ratione distinctum, sit minus perfectum quam gradus inferiores, qui includunt ipsum ens et aliquid aliud, tamen simpliciter ens seu ipsum esse, secundum quod in re reperitur cum tanta perfectione, quam habere potest in ratione essendi, esse quid perfectissimum. Scientia ergo hæc, quamvis uno modo consideret rationem entis præcisam et abstractam, non tamen in ea sistit, sed considerat omnes perfectiones essendi, quas in re ipsa

In terzo luogo delimita la portata di tale “ampliamento”. Questa delimitazione ha due confini: un primo, asimmetrico, che include sia le *rationes* comuni alle cose spirituali e materiali, sia le *rationes* proprie delle prime, ma esclude le *rationes* proprie delle seconde; un secondo che include la conoscenza imperfetta di molte delle *rationes* proprie degli enti spirituali ma esclude la conoscenza perfetta di esse. Suárez dà ragione del primo confine invocando il criterio del grado di astrazione dell’oggetto della metafisica. L’oggetto circa il quale si danno dimostrazioni è l’oggetto conoscibile (*obiectum scibile*); ma l’oggetto conoscibile è costituito come tale dall’astrazione; dunque i diversi tipi di oggetto sono posti dai diversi tipi di astrazione formale. Ora, la fisica, la matematica e la metafisica considerano *rationes* astratte in modo diverso dalla materia; in particolare, quest’ultima considera tutto e solamente ciò che è astratto dalla materia *secundum rationem et secundum esse*. Ove si noti che tale grado di astrazione si fonda sull’oggetto stesso, o soggetto, di tale scienza.

(...) hæc scientia [cioè: la metafisica] non considerat omnes proprias rationes seu quidditates entium in particulari, seu ut talia sunt, sed solum eas quæ sub propria ejus abstractione continentur, vel quatenus sunt cum illa necessario conjunctæ. (...) <Physica, mathematica et methaphysica> in aliqua abstractione conveniunt: nam omnes considerant de rebus in universali; differunt tamen in abstractione quasi formali et præcisiva a materia, nam philosophia quamvis abstrahat a singularibus, non tamen a materia sensibili, id est, subjecta accidentibus sensibilibus, sed ea potius utitur in suo ratiocinandi modo. Mathematica vero abstrahit quidem secundum rationem a materia sensibili, non autem ab intelligibili, quia quantitas, quantumvis abstrahatur, non potest concipi nisi ut res corporea et materialis. Metaphysica vero dicitur abstrahere a materia sensibili et intelligibili, et non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse, quia rationes entis, quas considerat, in re ipsa inveniuntur sine materia; et ideo in proprio et objectivo conceptu suo per se non includit materiam. (...) cum hæ scientiæ sint de rebus ipsis, sintque maxime speculativæ, ideoque abstractione utantur, ut constituent objectum scibile de quo possint demonstrationes fieri, recte ex diverso modo abstractionis intelligitur variari objectum scibile ut sic; et ideo solet dici hæ abstractio, quatenus in ipso objecto fundamentum habet, ratio formalis sub qua talis objecti in ratione scibilis. (...) Ex hac autem recepta doctrina facile intelligitur et probatur assertio posita, quia scientia non transgreditur limites sui objecti formalis, seu rationis formalis sub qua sui subjecti; considerat autem quidquid sub illa continentur; ergo hæc scientia considerat omnia entia, seu rationes entium quæ sub prædicta abstractione continentur; et ultra non progreditur, nam cætera ad physicam vel mathematicam spectant.⁷⁵

Il secondo confine è individuato da Suárez nelle capacità della ragione naturale umana.

(...) hæc scientia [cioè: la metafisica], cum discursu naturali procedat, non attingit Deum prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani; et ideo nulla esse potest scientia naturalis, quæ ipsum attingat, et respiciat ut adæquatum obiectum, quia ratio, sub qua attingitur, semper communis est aliis rebus creatis.⁷⁶

Ne viene, come ho già ricordato, che la metafisica tratta

in particulari de rebus omnibus usque ad proprias differentias et species, quod aliqualiter verum est, non tamen æque nec eodem modo in omnibus; nam in rebus vel rationibus rerum, quæ abstrahunt a materia secundum esse, id est simpliciter verum ex parte ipsarum rerum; limitatur tamen ex imperfectione intellectus nostri. Itaque metaphysica humana (de qua tractamus) de his demonstrat et disserit, quantum humanum genium naturali lumine potest.⁷⁷

Ecco ciò che il nostro autore scrive a proposito, rispettivamente, dell’indagine circa Dio e circa le sostanze immateriali create:

hæc scientia non solum considerat Deum sub præciso respectu principii, sed postquam ad Deum pervenit, ipsumque sub dicta ratione principii invenit, ejus naturam et attributa absolute inquirat, quantum potest naturali lumine<.>⁷⁸

hoc loco non persequemur omnia quæ ab eis [cioè: dai teologi] dicuntur, nec prolixam disputationem instituemus, sed brevem ac concisam, ea solum attingendo, quæ ex principiis et effectibus naturalibus potest ingenium huma-

potest habere ens, saltem absque concrezione ad materiam sensibilem, et ita includit perfectissima entia a quibus maxima perfectio hujus scientiæ sumenda est» (*Id.*, n. 30).

⁷⁵ *Id.*, s. 2, n. 13.

⁷⁶ *Id.*, s. 1, n. 11.

⁷⁷ *Id.*, s. 5, n. 14.

⁷⁸ *Id.*, s. 1, n. 19.

num, solo lumine naturæ utens, de his substantiis investigare, scilicet, an sint, quid sint, et quas proprietates vel effectus habeant.⁷⁹

Così facendo, Suárez distingue la metafisica dalla teologia divina, o soprannaturale. Tuttavia, si noti che egli ottiene tale risultato grazie al fatto che la metafisica di cui parla è la metafisica sviluppata dagli uomini nello stato presente; nel caso della metafisica posseduta da Dio, dagli angeli o dai beati le cose stanno diversamente.⁸⁰

Nei passi ora veduti Suárez affida il compito di garantire l'unità della metafisica non più allo schema “soggetto – proprietà – principi”, bensì a uno schema fondato sulla nozione di “oggetto conoscibile”. Ebbene, questo secondo schema si affianca al primo in molte occasioni. Nella seconda *disputatio*, dopo aver detto che la prima parte delle *Disputationes metaphysicæ* tratterà delle proprietà e delle cause dell'oggetto, o soggetto, della metafisica, aggiunge che nella seconda parte tratterà, nella misura possibile alla ragione naturale, di tutte quelle cose che astraggono dalla materia nel loro essere.⁸¹ Nella dodicesima *disputatio*, prima di far uso del criterio “soggetto – proprietà – principi”, scrive che la *ratio* di causa è di competenza del metafisico perché astrae dalla materia.⁸² Nella ventottesima *disputatio* giustifica lo studio di *rationes* non trascendentali sulla base dell'oggetto formale e dell'astrazione propri della metafisica.⁸³ Ebbene, posti questi due schemi, questi due criteri che Suárez utilizza al fine di esprimere e fondare la specificità della metafisica, ci si può chiedere se il nostro autore si limiti ad accostarli, se li ritenga sovrapponibili e se dia ragione di tale eventuale sovrapponibilità.

La struttura del prologo della dodicesima *disputatio* suggerisce una possibile risposta. Qui il gradino non si limita ad accostare la tesi secondo la quale la *ratio* di causa compete alla metafisica perché astrae dalla materia alla tesi secondo la quale essa compete alla metafisica perché la causa è una proprietà o un principio dell'ente. Al contrario, egli sviluppa la seconda considerazione al fine di dar ragione della prima. Ne viene che sia il soggetto della metafisica, sia le sue proprietà e i suoi principi sono ricompresi entro l'oggetto di tale scienza. La questione si sposta dunque sul piano del rapporto tra il soggetto della metafisica e l'oggetto di tale scienza. Ora, come si è visto, nella prima *disputatio* si dice che l'ente che è oggetto della metafisica non è l'ente preso come *ratio* distinta da ogni altra; è l'ente in quanto includente alcuni inferiori: tutti e soli quelli che sono astratti dalla materia secondo l'essere e che sono conoscibili dalla ragione naturale umana. Al contrario, nella seconda *disputatio*, la quale apre la trattazione dell'ente trascendentale, ciò che è in questione è l'ente preso come *ratio* distinta da ogni altra.⁸⁴ Dunque l'oggetto della metafisica non sembra identico all'ente trascendentale. Inoltre, nella terza sezione della prima *disputatio* Suárez divide l'oggetto della metafisica in ente astratto *secundum esse* di astrazione *necessaria* in senso pieno (ed è il caso di Dio), ente astratto di astrazione *necessaria* ma tale da lasciare spazio alla composizione (ed è il

⁷⁹ *Id.*, disp. 35 *De immateriali substantia creata*, [prologus].

⁸⁰ Per cenni alla metafisica posseduta da Dio cf. *Id.*, disp. 1, s. 4 *Quot sint hujus scientiæ munera, quis finis, quæve utilitas*, n. 24; per cenni alla metafisica di cui sono capaci gli angeli cf. *Id.*, s. 5, nn. 5 e 25. Per cenni alla distinzione tra metafisica (umana), scienza posseduta da Dio, scienza posseduta dai beati e teologia soprannaturale, cf. *Id.*, s. 1, n. 12 e FRANCISCUS SUAREZ, *In Summam theologiæ d. Thomæ*, In primam partem, De Deo, tr. 1 *De Divina Substantia ejusque attributis*, Proœmium. Aggiungo che Suárez ammette che la metafisica «in nobis non semper vel non quoad omnia statum vel perfectionem scientiæ assequatur» (SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 1, s. 3, n. 1) e che in un rapido passaggio sembra attribuire ai limiti della mente umana anche la distinzione tra fisica, matematica e metafisica (cf. *Id.*, s. 2, n. 11). Ha dunque torto GRACIA, *Suárez's... cit.*, p. 293 a scrivere *simpliciter* che, nella concezione suareziana, «Metaphysics is (...) the perfect and a priori science of being qua real being».

⁸¹ «In posteriori præcipuam ejus partitionem proponemus, atque ita res omnes, quæ sub ente continentur, et illius rationem includunt, ut sub objectiva ratione hujus scientiæ cadunt, et a materia in suo esse abstrahunt, quantum ratione naturali attingi possunt, investigabimus et explanabimus» (SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 2, [prologus]).

⁸² ««Ratio causæ» secundum se abstrahit a materia, tam sensibilis, quam intelligibilis; et ideo propria ejus consideratio ad metaphysicum pertinet» (*Id.*, disp. 12, [prologus]).

⁸³ «Hæc est secunda principalis pars hujus operis; in qua postquam in priori de communi conceptu entis, illiusque proprietatibus, quæ de illo reciproce dicuntur, tractatum est, ad definitas rationes entium descendere, quantum formale objectum, et abstractio hujus scientiæ permittit, necessarium est» (*Id.*, disp. 28, [prologus]).

⁸⁴ «Dico secundo: hic conceptus objectivus <entis> est secundum rationem præcisus ab omnibus particularibus, seu membris dividendibus ens, etiam si sint maxime simplices entitates» (*Id.*, disp. 2, s. 2, n. 15). Cf. anche *Id.*, n. 21.

caso degli enti creati spirituali) ed ente astratto di astrazione *permissiva* (ed è il caso delle *rationes* comuni).⁸⁵ Certo, egli nega che tale divisione sia sufficiente a distinguere tre scienze diverse per specie, tuttavia non ne nega l'ammissibilità. Ora, nel prologo della ventottesima *disputatio* il nostro autore divide l'ente trascendentale in ente finito ed ente infinito; dunque, ancora una volta l'oggetto della metafisica non sembra identico all'ente trascendentale. Ciononostante, nel medesimo luogo ora ricordato il nostro autore scrive esplicitamente che l'ente diviso in finito e infinito è l'ente di cui ha trattato nella prima e nella seconda *disputatio* ed è l'oggetto adeguato nella metafisica.⁸⁶ Di fronte a queste affermazioni, ci si può chiedere se l'ente *ut sic* (ossia l'ente preso semplicemente nel suo essere ente) di cui si parla nella prima sezione della prima *disputatio*, lo *obiectum scibile* di cui si parla nella seconda sezione e l'ente di cui si parla nella seconda *disputatio* siano o non siano equivalenti, o perlomeno sovrapponibili.

La soluzione di questo problema costituisce il terzo passo della strategia di Suárez. Egli fa uso di uno strumento logico e di una osservazione. Lo strumento è quello della *ratio sub qua*. Nella sua opera teologica, il nostro autore spiega che l'oggetto formale di una potenza o di un *habitus* (e dunque anche di una scienza) si distingue in oggetto formale *in esse rei*, o *obiectum quod*, o terminativo, e oggetto formale *in esse cognoscibilis*, o *objectum quo*. Il primo rientra, in qualche misura, nell'oggetto materiale della scienza, o dello *habitus*; il secondo è presentato come *ratio* formale motiva, «*quæ solet etiam vocari ratio sub qua*».⁸⁷ Nel caso delle scienze teoretiche e dei loro oggetti adeguati, l'oggetto *quod* è ciò che è astratto dalla materia in un certo grado; l'oggetto *quo* è il grado di astrazione che porta alla conoscenza di una certa *ratio*, ossia che genera tale *ratio* come oggetto conoscibile. La metafisica giunge alla conoscenza di una certa *ratio*, rende tale *ratio* conoscibile, compiendo un'astrazione completa dalla materia. *Ratio sub qua* e oggetto (cioè oggetto *quod*) sono biunivocamente correlati. Da un lato, ciò dà ragione del fatto che la metafisica studia tutte e solamente le *rationes* astratte dalla materia *secundum rationem et secundum esse*. Come si è già visto:

cum hæ scientiæ [cioè: fisica, matematica e metafisica] sint de rebus ipsis, sintque maxime speculativæ, ideoque abstractione utantur, ut constituent objectum scibile de quo possint demonstrationes fieri, recte ex diverso modo abstractionis intelligitur variari objectum scibile ut sic; et ideo solet dici hæc abstractio, quatenus in ipso objecto fundamentum habet, ratio formalis sub qua talis objecti in ratione scibilis. (...) Ex hac autem recepta doctrina facile intelligitur et probatur assertio posita, quia scientia non transgreditur limites sui objecti formalis, seu rationis formalis sub qua sui subjecti; considerat autem quidquid sub illa continetur; ergo hæc scientia considerat omnia entia, seu rationes entium quæ sub prædicta abstractione continentur; et ultra non progreditur, nam cætera ad physicam vel mathematicam spectant.⁸⁸

D'altro lato, ciò richiede a sua volta un fondamento dal lato dell'oggetto. Che cosa legittima, dal lato dell'oggetto, l'atto di considerare tutte e solamente le *rationes* astratte dalla materia *secundum esse*? La risposta di Suárez sta nel fatto che ente trascendentale ed enti spirituali sono stretti in un nesso (*connexio*) reale, risolubile solamente operando una distinzione puramente di ragione (*secundum diversos conceptus rationis*).⁸⁹ Gli enti spirituali comprendono *rationes* trascendentali e, proprio per questo, tali *rationes* possiedono una certa natura; la conoscenza degli enti spirituali richiede

⁸⁵ *Id.*, disp. 1, s. 3, nn. 2, 8 e 11.

⁸⁶ «(...) primam et maxime essentialem divisionem entis esse in finitum et infinitum secundum essentialitatem seu in ratione entis, quod solum est proprie et simpliciter infinitum (...). Et quoniam de diviso hujus partitionis dictum est in prima et secunda disputatione, est enim illud ipsum ens quod est adæquatum objectum metaphysicæ, ideo solum videndum superest, qualis sit dicta divisio, et an recte et sufficienter tradita sit» (*Id.*, disp. 28, [prologus]).

⁸⁷ «Duplex solet distingui objectum formale in potentiis vel habitibus, præsertim cognoscitivis, scilicet, *in esse rei*, et *in esse cognoscibilis* (...). Ratio ergo formalis objecti *in esse rei*, est ratio principaliter cognita; unde vocari solet *objectum quod*, seu *terminativum*. Ratio autem formalis *in esse cognoscibilis*, est ratio seu medium cognoscendi, et ideo vocatur *objectum quo*. Unde fit ut, comparando illas duas rationes inter se, illa quæ pertinet ad *esse rei*, in objecto materiali comprehendatur; quare de illa [cioè: della *ratio formalis in esse rei* della fede] hic non tractamus, nam in præcedenti disputatione explicata est. Agimus ergo de ratione formali *motiva* [cioè: della *ratio formalis motiva* della fede], quæ solet etiam vocari *ratio sub qua*» (Franciscus SUAREZ, *In Summam theologiæ d. Thomæ*, In secundam secundæ, De fide – de spe – de charitate, tr. 1 *De fide theologica*, disp. 3 *De objecto formali fidei; et quomodo ad illud fiat ultima fidei resolutio*, [prologus]). Corsivi suoi.

⁸⁸ SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 1, s. 2, n. 13.

⁸⁹ *Id.*, n. 11.

lo studio dei trascendentali e, viceversa, la comprensione della natura dei trascendentali richiede la conoscenza degli enti spirituali. Gli enti astratti dalla materia *secundum rationem et secundum esse*, siano essi *rationes* trascendentali o enti spirituali, possono essere studiati solamente all'interno di un'unica scienza. Per questo i diversi tipi di astrazione *secundum esse* dalla materia non sono sufficienti a dar luogo a scienze specificamente distinte; per questo la *ratio formalis sub qua* dell'oggetto di tale scienza deve essere l'astrazione dalla materia *secundum rationem et secundum esse*. Come si è già visto:

<Aristoteles in> lib. 6, c. 1, et lib. 11, cap. 6 <Metaphys.>, abstractionem a materia secundum esse constituit ut adæquatam rationem formalem sub qua objecti hujus scientiæ. Si autem distincta esset scientia quæ ageret de ente, ut ens est, ab ea quæ tractat de ente immateriali, et re ipsa a materia separato, illa prior non participaret proprie et perfecte hujusmodi abstractionem, neque ageret de primis rerum causis, neque alia haberet, quæ Aristoteles metaphysicæ tribuit<.>⁹⁰

Ebbene, la saldatura tra ente trascendentale, preso come *ratio* distinta da ogni altra e come soggetto di proprietà e principî, e l'oggetto della metafisica, inteso come ciò che è astratto dalla materia *secundum rationem et secundum esse*, ha luogo precisamente grazie al fatto che l'ente reale è effettivamente astratto dalla materia secondo l'essere. Tale fatto è ciò che permette alla conoscenza di compiere “legittimamente” tale astrazione, ossia di operare un'astrazione fondata nella realtà delle cose.⁹¹ Dunque il grado di astrazione sulla base del quale la metafisica opera è fondato nell'ente reale; ecco perché il suo soggetto, o oggetto adeguato, è l'ente reale.

In conclusione, ritengo che Suárez teorizzi il darsi di almeno tre diversi contenuti concettuali di “ente”: l'ente preso come *ratio* distinta da ogni altra; l'ente preso come *ratio* potenzialmente includente tutti i suoi inferiori; l'ente preso come *ratio* includente alcuni suoi inferiori, ma non tutti.⁹² Nessuno dei tre si dà come tale nella realtà; al contrario, tutti e tre sono colti come tali solamente grazie all'attività della mente. Tuttavia, il contributo che la mente offre alla loro “espressione” (alla loro manifestazione di fronte alla mente stessa) appare diverso e crescente. Ora, il gesuita spagnolo da un lato identifica il primo e il terzo di tali contenuti concettuali rispettivamente con il soggetto e l'oggetto della metafisica; dall'altro identifica soggetto e oggetto di tale scienza. Ciononostante solo il terzo tipo di ente appare essere, rigorosamente parlando, l'oggetto adeguato della metafisica. Esso si manifesta per quel che è grazie al fatto che la mente esprime nella forma di un oggetto conoscibile il nesso reale che essa rinviene tra l'ente comune agli enti materiali e agli enti spirituali, le altre

⁹⁰ *Id.*, s. 3, n. 9. Cf. anche *Id.*, n. 10.

⁹¹ Il passo precedentemente riportato da *Id.*, disp. 2, s. 2, nn. 30-31 così proseguiva: «Neque obstaret, quod ratio entis et similes communes essent rebus mathematicis et physicis; quia illa communitas solum esset secundum convenientiam realem, non secundum aliquam peculiarem abstractionem pertinentem ad constituendum objectum scientiæ. Sicut etiam nunc quantitas continua et discreta conveniunt in communi ratione quantitatis, et tamen non datur una mathematica communis, quia physica [si legga: *mathematica*] sufficienter tractat de illa convenientia et ratione communi, in qua non reperitur specialis abstractio constituens peculiare objectum scibile; ita ergo esset in eo casu». In altre parole: nel caso in cui non si dessero enti spirituali, non vi sarebbe un fondamento reale sufficiente per astrarre dall'ente di cui tratta la fisica e dall'ente di cui tratta la matematica un ente comune ai due tipi di ente; così come non vi è un fondamento sufficiente per astrarre dalle *rationes* di quantità continua e di quantità discreta una *ratio* di quantità in generale che sia tale da renderla un oggetto conoscibile separatamente dalle altre due.

⁹² Scrivo “almeno tre” perché ho qualche dubbio circa la collocazione in questo schema di ciò che il nostro autore scrive in *Id.*, n. 21. In questo paragrafo egli intende mostrare che nel concetto di ente preso come distinto dagli inferiori «non includi actu modos intrinsecos substantiæ, vel aliorum membrorum quæ dividunt ens». A tale scopo precisa: «hic conceptus objectivus <entis> consideratur ut præcisus, et adæquatus conceptui formali entis, ut sic, et non secundum totam realitatem, quam in re habet in omnibus inferioribus suis; hoc enim modo conceptus entis nec præcisus esse potest, neque unus, cum includat actu totum id quod ad distinctionem omnium generum, et conceptuum necessarium est; nec proprie ac vere dici potest conceptus entis ut sic, sed sunt potius plures conceptus omnium entium secundum totas realitates eorum, a quibus conceptus præcisus entis re ipsa non distinguitur». Ebbene, mi chiedo se questa nozione di “ente” vada aggiunta alle precedenti o se vada identificata con la seconda. Avanzo l'ipotesi che si possano delineare, nell'opera di Suárez, quattro *rationes* di ente reale: a) l'ente inteso come distinto dagli inferiori; b) l'ente inteso come esprimente l'inclusione potenziale in esso degli inferiori; c) l'ente inteso come esprimente l'inclusione potenziale in esso di alcuni inferiori; d) l'ente inteso, impropriamente, come esprimente esplicitamente le perfezioni di tutti gli inferiori.

rationes trascendentali, le *rationes* comuni agli enti spirituali finiti e agli enti materiali, le *rationes* proprie dei soli enti spirituali.

Gli esiti della dottrina di Suárez

Grazie ai tre passi veduti, Suárez salda compiutamente scienza delle *rationes* comuni e scienza delle *rationes* spirituali, e lo fa in perfetta corrispondenza con l'oggetto di tale scienza, il quale si manifesta come realmente "adeguato" ad essa: è infatti una ricapitolazione di tutti e soli i contenuti dispiegati dalla scienza in questione. Ciò non implica che la prima *disputatio* delle *Disputationes metaphysicæ* sia semplicemente descrittiva, riepilogativa. Una volta acquisito e stabilito il criterio dell'astrazione *secundum rationem et secundum esse*, Suárez lo utilizza come fondamento di argomentazioni *propter quid*: quelle che mostrano il cadere entro l'oggetto della metafisica delle nozioni di sostanza, accidente, causa, e, in generale, sia di tutte le *rationes* comuni agli enti materiali e agli enti spirituali, sia delle *rationes* proprie di questi ultimi. È dunque vero che al centro dell'attenzione di Suárez vi è non la *Metafisica* di Aristotele, bensì la metafisica stessa come disciplina, e che il nostro autore procede sistematicamente, tuttavia è anche vero che la struttura epistemologica della metafisica è rinvenuta con un itinerario mentale circolare in cui ciò che segue da un lato è presupposto, dall'altro è chiarificato nella sua ragione.⁹³

Va però aggiunto che il gesuita spagnolo non unisce solamente scienza delle *rationes* comuni e scienza delle *rationes* spirituali. Inserendosi in una tradizione che risale perlomeno alla fine del XIII secolo, egli ha unito tre nozioni che in Tommaso d'Aquino erano divise. Nel linguaggio dell'Aquinate "*subiectum*", "ciò di cui una scienza si occupa" e "*obiectum*" non sono congruenti. Il *subiectum* è ciò «*cuius causas et passiones quærimus*». ⁹⁴ Ciò di cui una scienza si occupa (*tractat; considerat; determinat*) comprende anche i principî e le proprietà del soggetto. Lo *obiectum* è ciò la cui *ratio* formale è posseduta da tutto ciò che è considerato da una certa scienza.⁹⁵ Nel caso della metafisica, soggetto di tale scienza è l'ente comune creato;⁹⁶ oggetto di essa è un possibile oggetto di conoscenza speculativa (*speculabile*) astratto dalla materia quanto al suo stesso essere.⁹⁷ Gli autori posteriori tentano di eliminare tale discrepanza, tuttavia in nessuno di essi l'operazione si presenta priva di difficoltà. Suárez ritiene di risolvere il problema individuando nell'ente reale, comune agli enti materiali e spirituali, ciò che è soggetto e oggetto della metafisica. Ciononostante ci si può chiedere se la sua risposta sia del tutto chiarificatrice. È vero che l'ente reale è astratto dalla materia *secundum esse*; tuttavia il fondamento extramentale dell'ente reale sembra diverso dal fondamento extramentale dell'oggetto della metafisica. Nel caso dell'ente trascendentale, tale fondamento consiste nel convenire di tutte le cose nell'ente; in altri termini, esso consiste nella comunanza di tutte le cose, ossia di tutte le *rationes* materiali e spirituali, finite e infinite:

⁹³ Per un accenno a una "circolarità" di tipo "*quia – propter quid*" nella fisica, cf. *Id.*, disp. 1, s. 2, n. 9. GNEMMI, *Il fondamento... cit.*, p. 35 deplora la presenza in questa *disputatio* di nozioni che suppongono acquisizioni solo successive. Circa le tesi teoretiche di questo autore non discuto; osservo però che sul piano storico egli commette un errore di interpretazione. La *disputatio De natura primæ philosophiæ* non consiste semplicemente in un'enunciazione circa ciò che si intende indagare. Consiste innanzi tutto nell'esplicitazione dell'unità di quella scienza che le *disputationes* seguenti dispiegano e, così facendo, dimostrano. La prima *disputatio* non è dunque, come sembra intenderla Gnemmi, una sorta di cominciamento assoluto della metafisica. Devo peraltro aggiungere che non vedo nelle *Disputationes* suareziane alcun cominciamento assoluto.

⁹⁴ THOMAS AQUINAS, *In Met.*, Prol..

⁹⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *S. th.*, I, q. 1, a. 3, c..

⁹⁶ THOMAS AQUINAS, *In Met.*, Prol.; *Id.*, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 4, c.; *Id.*, *In De div. nom.*, cap. 5, l. 2.

⁹⁷ THOMAS AQUINAS, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, c.; *Id.*, *In Met.*, Prol.. Tale oggetto comprende dunque sia l'ente creato che Dio; ciò perché «*secundum esse et rationem separari dicuntur non solum illa quæ nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiæ, sed etiam illa quæ possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent*» (*Ib.*). Come ho già ricordato, vi è chi scrive che «Dire que l'objet de la métaphysique "comprend" Dieu, fût-ce à titre d'*objectum præcipuum*, c'est (...) s'opposer diamétralement à la lettre et à l'esprit de tout l'enseignement de Thomas d'Aquin» (COURTINE, *Suarez... cit.*, p. 208). Mi chiedo, con Pedro Hurtado de Mendoza, *quibus oculis legant divum Thomam*.

omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repræsentari sub ea præcisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum objectivum constituere; ergo ille est conceptus objectivus entis.⁹⁸

Nel caso dell'ente oggetto della metafisica, il suo fondamento extramentale consiste nel nesso tra *rationes* trascendentali ed enti spirituali:

convenientiam in abstractione a materia secundum esse, quæ est inter quasdam speciales rationes entium, cum ipsamet communi et abstractissima ratione entis.⁹⁹

Ciò che è problematico in Suárez non è, dunque, l'unità di "ontologia" e "teologia razionale"; è l'identità che egli pone tra l'ente trascendentale e l'oggetto della metafisica. Dunque, restano problematiche anche l'identità che egli pone tra soggetto e oggetto della metafisica e la conseguente sovrapposibilità dello schema "soggetto – proprietà – principi" allo schema "oggetto – *rationes* che prendono parte a tale oggetto".

OSSERVAZIONI COMPLEMENTARI

La metafisica manifesta il darsi del proprio oggetto

A questa presentazione della *mens* suareziana si potrebbero muovere tre obiezioni. In primo luogo, si potrebbe così argomentare: se la comprensione dell'ente (intendendo con tale termine indifferentemente l'ente trascendentale o la *ratio* dell'esser astratto *secundum esse*) dipendesse dalla conoscenza degli enti spirituali, Suárez dovrebbe ammettere che la metafisica non postula l'esistenza del proprio soggetto; ma ciò contraddice quanto affermato da Aristotele negli *Analitici secondi* a proposito del rapporto tra una scienza e il suo "genere soggetto"; dunque non è plausibile che il nostro autore sostenga la dipendenza in questione.

Rispondo che, in realtà, Suárez ammette che la metafisica non presuppone l'esistenza del proprio soggetto; o che, perlomeno, egli scrive che la natura dell'ente dev'essere oggetto di studio. Ne viene che tale *ratio* non è puramente e semplicemente postulata dalla metafisica.

(...) hanc scientiam in hoc superare reliquas, quod ipsa non solum supponit suum obiectum esse, sed etiam, si necesse sit, illud esse ostendit, propriis principiis utens, per se loquendo; nam per accidens interdum utitur alienis et extraneis propter excellentiam sui objecti, et defectum nostri intellectus, qui non potest illud perfecte attingere, ut in se est, sed ex inferioribus rebus. Cum autem dicitur scientiam supponere suum obiectum esse, intelligitur per se loquendo, ut notavit Cajetanus, prima parte, q. 2, art. 3; per accidens vero non inconvenit scientiam aliquam demonstrare quoad nos objectum suum. Quod si illa scientia suprema sit, non indiget ope alterius, sed in vi sua id præstare potest, et hujusmodi est metaphysica<.>¹⁰⁰

Affermare che il nostro intelletto non può cogliere, a causa della sua debolezza, l'oggetto della metafisica *ut in se est*, così da doverlo cogliere *ex inferioribus rebus*, mostra che l'oggetto in questione non si esaurisce in un contenuto concettuale compiutamente dato fin dall'inizio della ricerca metafisica. Non per nulla, dunque, Suárez sviluppa le *disputationes* che seguono, a partire dalla seconda, *De ratione essentiali seu conceptu entis*.

In præsentate ergo disputatione explicanda nobis est quæstio, quid sit ens in quantum ens; nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat. Post quæstionem autem, an est, quæstio quid res sit, est prima omnium, quam in initio cujuscunque scientiæ de subjecto ejus præsupponi, aut declarare, necesse est. Hæc autem scientia, cum sit omnium naturalium prima atque suprema, non potest ab alia sumere vel probatam vel declaratam subjecti sui rationem et quidditatem, et ideo ipsam statim in initio tradere et declarare oportet.¹⁰¹

⁹⁸ SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 2, s. 2, n. 14.

⁹⁹ *Id.*, disp. 1, s. 2, n. 22.

¹⁰⁰ *Id.*, s. 4, n. 14.

¹⁰¹ *Id.*, disp. 2, [prologus].

Non vedo come si possa mettere a tema in modo più chiaro ed esplicito il darsi di un progresso nella comprensione di tale *ratio*; progresso legato almeno in parte alla comprensione del darsi di sostanze spirituali.

La nozione di ente non è effetto di una semplice generalizzazione

Una seconda obiezione potrebbe far leva sulla pagina in cui Suárez distingue fisica, matematica e metafisica sulla base del grado di astrazione. Se ciò che le distingue è un puro atto di astrazione formale, allora la *ratio* dell'ente reale, correlata al grado di astrazione proprio della metafisica, è generata dalla mente in forza di un semplice processo di generalizzazione; dunque essa non presuppone l'esistenza di enti spirituali. In termini più consoni alla teoresi contemporanea: la nozione di ente è ciò che esprime l'intelligibilità delle cose intelligibili; dunque ogni discorso circa l'esistenza di enti spirituali dipende da una previa scienza dell'ente in quanto ente, mentre quest'ultima non dipende in alcun modo da una riflessione sulle sostanze spirituali.¹⁰²

Rispondo dicendo innanzi tutto che questa obiezione presuppone l'identità tra ente trascendentale e oggetto della metafisica; cosa di cui si può dubitare. Nondimeno, anche ammessa tale identità, osservo che Suárez non presenta la *ratio* dell'ente reale come effetto di una generalizzazione operata dalla mente su un qualsiasi contenuto concettuale. Nel passo in questione egli scrive che

Metaphysica vero dicitur abstrahere a materia sensibili et intelligibili, et non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse, quia rationes entis, quas considerat, in re ipsa inveniuntur sine materia.¹⁰³

Ebbene, già sappiamo che per il nostro autore si può affermare che tali «rationes (...) in re ipsa inveniuntur sine materia» solo presupponendo il darsi di sostanze immateriali. Inoltre, nel luogo ove tematicamente egli tratta della formazione del concetto di ente reale, 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;¹⁰⁴ il che richiede che sia «già» noto che tutti questi singoli enti siano enti reali. In definitiva, come ho già chiarito, nel pensiero di Suárez l'indagine sugli enti spirituali decide del significato della stessa nozione di ente reale.

La metafisica non è puramente una scienza dei trascendentali

Una terza obiezione potrebbe essere così formulata. Anche ammesso che la metafisica tratti di *rationes* meno comuni di quelle trascendentali, o addirittura di *rationes* proprie ai soli enti spirituali, tuttavia ciò che essa stabilisce circa tali *rationes* è costituito sempre e solo da trascendentali. Lo stesso Suárez ammette che

rationes universales, quas metaphysica considerat, transcendentales sunt;¹⁰⁵

e che ciò che la metafisica dice dell'ente infinito e delle sostanze finite immateriali è costituito sempre e solo da nozioni tratte dagli enti finiti e comuni ad essi e all'ente infinito.

(...) hæc scientia [cioè: la metafisica], cum discursu naturali procedat, non attingit Deum prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani; et ideo nulla esse potest scientia naturalis, quæ ipsum attingat, et respiciat ut adæquatum obiectum, quia ratio, sub qua attingitur, semper communis est aliis rebus creatis.¹⁰⁶

¹⁰² Così scrive, ad esempio, COUJOU, *Introduction*, op. cit., p. *7: «L'exigence logico-ontologique propre à l'universel supplante l'exigence proto-fondatrice de la science du premier. Il n'y a de science du premier que parce qu'il y a une science de l'universel, ou il n'y a de science du premier concevable que parce que ce qui est universel en établit l'intelligibilité. Tout discours sur l'étant, quel qu'il soit, n'est rendu possible que parce qu'il ne dérive pas d'une région particulière de l'étant. Il appartient à l'ontologie de manifester par l'exigence d'universalité et d'abstraction qu'elle incarne la condition transcendentale de possibilité de tout discours sur l'étantité de l'étant».

¹⁰³ SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 1, s. 2, n. 13.

¹⁰⁴ *Id.*, disp. 2, s. 2, n. 14.

¹⁰⁵ *Id.*, disp. 1, s. 2, n. 27.

¹⁰⁶ *Id.*, s. 1, n. 11.

(...) substantias <imateriales>, præsertim creatas, valde imperfecte posse naturaliter cognosci, ad summum secundum quasdam communes rationes, et negativos conceptus, non tamen secundum proprias et específicas differentias<.>¹⁰⁷

(...) cognitio Dei exacta ac demonstrativa non potest per naturalem theologiam obtineri, non cognitis prius communibus rationibus entis, substantiæ, causæ, et similibus, quia nos non cognoscimus Deum, nisi ex effectibus, et sub communibus rationibus, adjunctis negationibus quibus imperfectiones excludimus. Et ideo fieri non potest ut metaphysica sit sapientia sub postrema ratione [cioè: in quanto teologia], nisi etiam primam includat [cioè: in quanto scienza della *communis ratio entis in quantum ens* e delle sue caratteristiche (*attributa*) e principî].¹⁰⁸

Come già osservavo, Honnefelder ne deduce che il fatto che alla metafisica spetti la trattazione completa dell'ente immateriale è, nella prospettiva del granadino, null'altro che «die offensichtliche Konsequenz des Umstandes, daß der Metaphysik die Erkenntnis des immateriellen Seienden nicht anders als im Horizont *zuvor* erkannter transzendentaler Attribute erschlossen ist».¹⁰⁹ La medesima conclusione è tratta da Gracia,¹¹⁰ e Olivier Boulnois così commenta l'ultimo dei passi ora riportati: «La théologie naturelle est donc incluse dans le moment transcendantal comme une partie postérieure à celui-ci».¹¹¹ In altre parole: tutto ciò che la metafisica dice di tutto ciò di cui essa tratta è costituito sempre e solo da nozioni comuni a ogni ente; dunque essa, a ben vedere, considera enti spirituali ed enti materiali nello stesso modo. L'asimmetria tra lo studio degli enti spirituali e lo studio degli enti materiali è solamente apparente: essa sta nel solo fatto che la metafisica esaurisce ciò che la ragione naturale può conoscere circa le sostanze spirituali, mentre non esaurisce ciò che quest'ultima può conoscere circa gli enti materiali. Ne viene che questa scienza è, nella presentazione suareziana, null'altro che ontologia.

Mi sembra che a questa obiezione si possa così rispondere. Presa *sicut sonat*, e nella misura in cui si distingue dall'obiezione precedente, essa si fonda su un presupposto: la conoscenza metafisica sia delle *rationes* generali ma non trascendentali, sia degli enti spirituali consiste esclusivamente nel rinvenire in essi *rationes* trascendentali. Da ciò consegue che tale disciplina si esaurisce nello studio delle *rationes* trascendentali e nel loro rinvenimento nelle *rationes* inferiori. Ebbene, Suárez non condivide tale presupposto.¹¹² Da un lato, come abbiamo già visto, secondo il nostro autore la stessa nozione di ente non è una *ratio* originariamente colta dalla mente in modo compiuto; dunque non si può dire *simpliciter* che la conoscenza dei trascendentali sia presupposta alla conoscenza di ogni altra *ratio*. D'altro lato, il pensatore spagnolo ritiene che la conoscenza scientifica di una certa *ratio* consista nel cogliere quella certa *ratio* e le sue cause e, grazie ad esse, nel cogliere sia ciò che quella *ratio* ha in comune con altro, sia ciò che la differenzia:

¹⁰⁷ *Id.*, s. 2, n. 16.

¹⁰⁸ *Id.*, s. 5, n. 15.

¹⁰⁹ HONNEFELDER, “*Scientia transcendens*”... *cit.*, p. 212. Corsivo suo.

¹¹⁰ «(...) metaphysics [cioè: la metafisica così com'è concepita da Suárez] can be conceived as the study of being qua real being so long as it is understood that it deals with properties of being that are only intensionally distinct from it and with principles of being that are either epistemic or, if metaphysical, coextentional with it. Moreover, since what is coextensional but not cointensional with being are precisely its transcendental attributes (unity, truth, goodness) it turns out that what metaphysics studies as principles and what it studies as properties of being are the same. Under these circumstances, then, it would appear that metaphysics turns out to be the science of transcendentals. It should be noted that Suárez does not state this conclusion explicitly, but an inspection of the plan of the *Disputationes metaphysicæ* indicates that there is considerable evidence for it. Indeed, after *Disputation 1*, which deals with the nature of metaphysics, Suárez turns in *Disputation 2* to being and in *Disputation 3* to its transcendental properties. The rest of the disputationes constitute a further unpacking of these properties and their relations to the categories into which being is divided» (GRACIA, *Suárez's... cit.*, p. 293).

¹¹¹ BOULNOIS, *Être... cit.*, p. 490.

¹¹² Héctor PÉREZ SAN MARTÍN, *Determinación del objeto de estudio de la metafísica, sus límites y su correlato con el nombre de esta ciencia según el pensamiento del p. Francisco Suárez*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», 26 (1999), pp. 5-39, nega che la metafisica suareziana sia un'ontologia pura sulla base di questo argomento: «la metafísica elaborada por el Doctor Eximio, no puede quedar constreñida a ser una pura ontología, esto es limitar el campo de acción al estudio exclusivo del ente en cuanto ente, y agotar en esa temática su objeto; si no fuera así tal disciplina no consideraría las supremas o altísimas causas, y por ende, no tendría derecho a recibir el nombre de *sabiduría*» (*Id.*, p. 26, corsivo suo). Ritengo tale considerazione corretta, ma non sufficiente: si potrebbe infatti affermare che, a proposito delle cause altissime delle cose, la metafisica non conosce altre *rationes* che quelle trascendentali.

hoc est munus scientiæ, demonstrare, scilicet, proprietates de subjecto suo, quas debet per causas demonstrare, ut sit perfecta scientia, ut constat ex 1 Poster.<>¹¹³

Ove si noti che, secondo Suárez, ciò di cui in metafisica si dimostrano proprietà non è solamente l'ente trascendentale, ma tutto ciò che ricade entro il suo oggetto; e che le proprietà dimostrate a proposito di qualcosa in tale scienza non sono solamente *rationes* coestensive all'ente, ma anche *rationes* meno comuni, o addirittura specifiche di una certa cosa. È vero che egli scrive che

plures proprietates, quas demonstrat hæc scientia, immediate non conveniunt, nisi enti in quantum ens, et in eis explicandis magna ex parte versatur<>¹¹⁴

Tuttavia nelle righe seguenti, al fine di provare che la metafisica fa uso di principi grazie ai quali essa è in grado di sviluppare dimostrazioni, il nostro autore utilizza esempi relativi a proprietà divine:

principia incomplexa duplici modo intelligi possunt: primo, quod sint veræ causæ secundum rem aliquo modo distinctæ ab effectibus, vel proprietatibus, quæ per illas demonstrantur; et hujusmodi principia vel causæ non sunt simpliciter necessariæ ad rationem objecti, quia necessariæ non sunt ad veras demonstrationes conficiendas, ut constat ex 1 Posteriorum. Deum enim est objectum scibile, et de eo demonstrantur attributa non solum a posteriori, et ab effectibus, sed etiam a priori, unum ex alio colligendo, ut immortalitatem ex immaterialitate, et esse agens liberum, quia intelligens est. Alio modo dicitur principium seu causa, id quod est ratio alterius, secundum quod objective concipiuntur et distinguuntur; et hoc genus principii sufficit ut sit medium demonstrationis; nam sufficit ad reddendam veluti rationem formalem, ob quam talis proprietatis rei convenit. Quamvis ergo demus, ens, in quantum ens, non habere causas proprie et in rigore sumptas priori modo, habet tamen rationem aliquam suarum proprietatum; et hoc modo etiam in Deo possunt hujusmodi rationes reperiri, nam ex Dei perfectione infinita reddimus causam, cur unus tantum sit, et sic de aliis.¹¹⁵

Ciò significa che, a proposito delle *rationes* generali ma non trascendentali, la metafisica determina non solo ciò che esse sono da un punto di vista generalissimo, trascendentale, ma anche ciò che esse sono quanto alla loro *quidditas*. Pertanto la metafisica non si limita a descrivere tali *rationes* non trascendentali facendo uso esclusivamente di *rationes* trascendentali; al contrario, le determina tematicamente per ciò che è loro proprio.

Per quanto riguarda gli enti spirituali, poi, anche se si concedesse che a proposito di Dio la metafisica dica solamente *rationes* che egli ha in comune con qualche tipo di ente finito, non è però vero che dica di lui solamente *rationes* che egli ha in comune con ogni tipo di ente: ad esempio essa può stabilire che egli è spirito, o che è dotato di intelligenza e volontà. Parimenti non è vero che, a proposito degli enti finiti spirituali, dica solamente *rationes* che essi hanno in comune con ogni tipo di ente: può infatti cogliere anche *rationes* che essi hanno in comune con i soli enti finiti materiali. Invero, sia a proposito di Dio, sia a proposito degli enti finiti spirituali la metafisica determina non solo ciò che essi hanno in comune con gli enti finiti materiali, ma anche ciò che li distingue, sebbene in modo imperfetto. Dunque la metafisica non si limita puramente e semplicemente a dire, a proposito di ogni ente, *rationes* comuni a ogni tipo di ente, o comuni al solo ente finito; al contrario, nel caso dei diversi enti spirituali determina tematicamente in qualche modo ciò che è loro proprio. Ebbene, come si è visto, nel caso degli enti materiali ciò accade solamente in modo obliquo e solo nella misura in cui tale determinazione è necessaria alla comprensione della natura degli enti spirituali. Se anche si volesse attribuire a Suárez la dottrina dei trascendentali disgiunti,¹¹⁶ si tenga pre-

¹¹³ SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 1, s. 1, n. 27. A rigore, questa affermazione costituisce la premessa maggiore di un'obiezione che Suárez avanza contro la propria dottrina; ciononostante, si può ritenere che egli la condanna, giacché nella risposta all'obiezione in questione egli ne contesta la sola premessa minore. Cf. anche *Id.*, s. 5, nn. 38-42, ove Suárez si sofferma sui vari tipi di dimostrazione di cui la metafisica è capace.

¹¹⁴ *Id.*, s. 1, n. 28.

¹¹⁵ *Id.*, n. 29.

¹¹⁶ Suárez ritiene che la divisione dell'ente in finito ed infinito sia adeguata, ossia esaurisca l'ambito dell'ente reale. Tuttavia ritiene anche che Scoto e gli scotisti dividano l'ente dapprima in ente quantificabile ed ente non quantificabile, e solo successivamente il primo membro di tale divisione in finito ed infinito. Ebbene, egli rifiuta tale schema: cf. *Id.*, disp. 28, s. 2 *Utrum sufficienter et adæquate dividatur ens per finitum et infinitum, et alia æquipollentia membra*, nn. 4-7.

sente che, così come per Scoto, il senso del membro “altro” della disgiunzione non è originariamente dato e non consiste né nel suo convenire con il membro a noi noto, né in una pura negazione di quest’ultimo.¹¹⁷ Detto con le parole del nostro autore:

licet non concipiamus Deum distincte et per propriam repræsentationem ejus, nihilominus vere concipimus ipsum conceptu directe et immediate repræsentante ipsum, vel perfectionem aliquam, ut propriam ejus. Hic tamen conceptus, si sit positivus et absolutus, est valde confusus, non prout confusum dicitur de universali seu communi, quod vocant totum potenziale, sed prout opponitur conceptui proprie et clare repræsentanti rem prout est in se. Si vero in illo conceptu includatur negatio, quamvis illa non pertineat ad quidditatem Dei, sub illa tamen intelligimus fundamentum seu radicem ejus, quæ est propria quidditas Dei, et non ratio aliqua communis, vel analogæ.¹¹⁸

Infine, circa i testi riportati a sostegno dell’obiezione, mi sembra che si possa dire quanto segue. Per quanto riguarda il primo, osservo che in esso Suárez non sostiene che tutte le *rationes* considerate dalla metafisica sono trascendentali; sostiene (o meglio, ammette) che vi sono “predicati metafisici” che convengono alla sostanza materiale anche in quanto materiale.¹¹⁹ Per quanto riguarda gli altri tre, osservo che in essi il nostro autore non sostiene che, circa gli enti spirituali, la metafisica possa dire solamente ciò che li accomuna agli enti finiti materiali. Sostiene, con più sottigliezza, che la metafisica possa acquisire conoscenza delle sostanze immateriali solamente grazie a nozioni comuni ad esse e alle cose che ci sono note. In particolare, in questi testi egli scrive che sono comuni a Dio e alle creature le *rationes sub quibus*, o *secundum quas*, noi cogliamo Dio; ma non scrive che sono comuni a Dio e alle creature le *rationes quas* noi cogliamo a proposito di Dio. Mi sembra che il testo dalla trentesima *disputatio* ora riportato illustri quale differenza vi sia, secondo il granadino, tra il far uso, al fine di conoscere Dio, solamente di nozioni tratte dalle creature e il conoscere, a proposito di Dio, solamente nozioni tratte dalle creature.

Conclusion: alla ricerca di un nuovo lessico storiografico

Mi sembra che i testi di Suárez esprimano le seguenti tre tesi. *a)* La *ratio* di ente non costituisce il cominciamento assoluto della metafisica di Suárez. Al contrario, il suo “significato”, ciò che essa è, dipende dalla presupposizione della realtà delle sostanze spirituali. Viceversa, la realtà delle sostanze spirituali si fonda precisamente sul fatto che in esse è incluso l’ente reale e la loro conoscibilità richiede lo studio dell’ente trascendentale e delle altre *rationes* generalissime. Ne viene che la metafisica suareziana si costituisce nel nesso tra ente trascendentale ed ente primo; e che realmente

¹¹⁷ DARGE, *Suárez’... cit.*, pp. 387-405, nega che la metafisica di Suárez possa essere detta “*scientia transcendens*” sulla base della seguente considerazione: per Scoto, che conia l’espressione “*scientia transcendens*”, trascendentale è ciò che non è rinchiuso in un genere; per Suárez trascendentale è ciò che è incluso intrinsecamente ed essenzialmente in ogni ente per tutto ciò che quest’ultimo è; dunque per il secondo la metafisica non può essere “*scientia transcendens*”. Ritengo l’osservazione corretta, tuttavia essa non mi sembra sufficiente per sostenere che la metafisica suareziana non possa essere intesa come scienza dei trascendentali. Occorre anche osservare con Aza Goudriaan che, per l’appunto, sia per Scoto che per Suárez compete a una medesima scienza «sowohl die gemeinsamen, mit ihrem Subjekt konvertiblen Attribute, als auch die disjunktiven Attributen zu beweisen, und zwar nicht nur insofern diese mit dem Subjekt konvertibel sind, sondern auch insofern sie besonders sind». Cf. GOUDRIAAN, *Philosophische... cit.*, p. 20.

¹¹⁸ SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 30, s. 12 *An demonstrari valeat, Deum nec comprehendere, nec quidditative cognosci posse*, n. 11.

¹¹⁹ «(...) quoniam rationes universales, quas metaphysica considerat, transcendentales sunt, ita ut in propriis rationibus entium imbibantur, hinc fieri ut, dum metaphysicus attingit nonnullos gradus entium, quæ materiam includunt, ut ab illis separet cæteros gradus, qui ad se directe et per se pertinent, de illis abstracte consideret rationes et proprietates quæ communes sunt entibus abstrahentibus a materia, et ipsis materialibus entibus, etiam ut talia sunt, specificative conveniunt» (*Id.*, disp. 1, s. 2, n. 27). Il passo non è limpido; io lo tradurrei nel modo seguente: «poiché le *rationes* universali considerate della metafisica sono trascendentali, così che esse sono incluse nelle *rationes* proprie degli enti, ne viene che allorché il metafisico studia certi aspetti degli enti, egli considera, a proposito di quelle *rationes* che includono la materia (al fine di separare da esse quegli altri aspetti che direttamente e per se stessi lo riguardano), le *rationes* e le proprietà che sono comuni agli enti astraenti dalla materia e che convengono specificamente agli stessi enti materiali, anche in quanto tali». Peraltro, dubito che qui Suárez faccia uso di una nozione rigida di “trascendentale”: infatti, come esempio di quanto detto porta il caso della *ratio* di sostanza.

essa è “metafisica” innanzi tutto perché si occupa dell’ente divino. *b)* A proposito delle *rationes* comuni ma non trascendentali e delle sostanze spirituali, la metafisica umana non si limita a dire di esse esclusivamente proprietà comuni a ogni tipo di ente e divenute note a prescindere dallo studio di tali *rationes* e di tali sostanze. Al contrario essa tratta e determina, seppure in modo imperfetto, anche proprietà appartenenti esclusivamente ad esse. Dunque la metafisica suareziana non si esaurisce nella determinazione della natura delle *rationes* comuni ma non trascendentali e delle *rationes* degli enti spirituali tramite *rationes* trascendentali note a prescindere da esse. *c)* La metafisica suareziana non studia ogni inferiore dell’ente. Al contrario, si occupa solamente di alcune *rationes*. Per di più, si occupa degli enti materiali e degli enti spirituali in modo asimmetrico. Dunque l’ente inteso come oggetto della metafisica non si identifica con l’ente trascendentale né inteso come perfettamente distinto dagli inferiori, né inteso come includente tutti i suoi inferiori.

Come si vede, nessuna delle nozioni di ontologia e ontoteologia prese in esame all’inizio di questo studio descrive correttamente la metafisica del nostro autore. Tranne forse una: quella di ontoteologia come trattazione efficacemente unitaria dell’ente in universale e dell’ente primo sulla base di quest’ultimo. Mi esprimo in modo dubbioso perché questa accezione di “ontoteologia” è stata storicamente utilizzata per descrivere una metafisica che si costituisce nel nesso tra ente comune creato ed ente primo. Ora, la metafisica di Suárez non si costituisce nel nesso tra ente comune creato e creatore; si costituisce nel nesso tra ente trascendentale ed ente primo (o, più genericamente, nel nesso tra ente trascendentale ed ente spirituale). Se denominiamo “ontoteologia” una metafisica del primo tipo, come denomineremo la metafisica di Suárez? Peraltro, il caso del granadino non è isolato: da Scoto in poi, gli autori si cimentano per lo più non con l’ente comune creato, bensì con l’ente inteso come *ratio* comprendente la creatura e il creatore.

Si affacciano ora due possibilità. Si può tentare, con Uscatescu Barrón, di lasciar cadere quel molto di teoretico che vi è in queste nozioni e, una volta depurate da quella manipolazione dell’effettivo sviluppo storico di cui esse sono strumento e che esse nutrono, utilizzarle come categorie storiche. Oppure si può intraprendere una strada differente. Se dovessi proporre un sintagma atto a qualificare la metafisica suareziana, sceglierei quello di “ontologia impura”, tentando con ciò di esprimere quanto ho osservato circa l’ente di cui la metafisica si occupa: in qualche modo distinto dall’ente trascendentale, fondato nel nesso reale tra ente trascendentale ed enti spirituali, tale da esprimere potenzialmente alcuni inferiori dell’ente reale ma non tutti, asimmetrico quanto al suo rapporto con i diversi tipi di enti. Invero, questa è solamente un’ipotesi di lavoro. Ciò che maggiormente rileva è che le analisi compiute mostrano che è errato presentare le *Disputationes* del nostro autore nei termini di una *refondation de la métaphysique comme ontologie*.¹²⁰ Mostrano che ciò che è “impuro” non è semplicemente l’ontologia suareziana; è (prendendo il termine nel senso di “indebita”) l’applicazione ad essa delle stesse nozioni di “ontologia” e “ontoteologia”. Meglio forse, per questo, non affidarsi ad esse allorché si tenta di esprimere la natura della metafisica di Suárez; meglio parlare semplicemente di “metafisica”, oppure tentare nuovi percorsi, cercare nuove parole.

¹²⁰ Mi riferisco qui al titolo, già ricordato, con cui Coujou presenta la propria traduzione dello *Index locupletissimus in metaphysicam Aristotelis* del granadino.