

## ***La realitas objectiva nella dottrina suáreziana del concetto: conceptus objectivus e conceptus formalis nelle Disputationes metaphysicae***

**The *realitas objectiva* in Suárez's Doctrine of Concept: *conceptus objectivus* and *conceptus formalis* in *Disputationes metaphysicae***

**Abstract:** This article shows how a theory of object and “objectivity” is elaborated in Suárez's *Disputationes metaphysicae*. It runs from the opposition between the act of thought (*conceptus formalis*) and the content or object of thought (*conceptus objectivi*) in order to explain what Suárez has to say about the two sides of cognition and how all essential reasons of individual entities fall in it. The objective concept of being, in its transcendental value, on the one hand is abstract from any categories, and, on the other, it can be descended to its “inferiora”, since it is intimately included. The article focuses on the *objective reality* of being, in order to conceive all those things which are included in it, so as to fall under the domain of the metaphysical science.

**Keywords:** formal concept, objective concept, analogy of being, *Disputationes metaphysicae*, *realitas objectiva*

### **1. Introduzione: definizione e distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo di ente**

L'oggetto delle *Disputationes metaphysicae* di Francisco Suárez, volto alla considerazione dell'ente in quanto ente reale, rappresenta il concetto fondamentale dell'intero sistema, giacché le ragioni di tutti gli enti individuali rientrano essenzialmente in esso, essendo riconducibili ad una unica *ratio entis*, non identificabile immediatamente né con la sola sostanza, né con l'accidente e, tuttavia, in grado di ricomprenderle in virtù della analoga e comune referenza all'essere. Il concetto di ente, nella sua valenza trascendentale, è astrabile, per un verso, da qualsivoglia categoria, pur discendendo ai suoi inferiori ed essendone intimamente incluso, contendosi nell'intera molteplicità delle ragioni specifiche delle sostanze e degli accidenti. L'intento del presente articolo è volto alla considerazione del rapporto concetto formale / concetto oggettivo sistematizzato nella noetica suáreziana, al fine di comprendere tutte quelle cose che sono ricomprese

---

\* Fondazione Collegio San Carlo (Modena, Italia), Scuola Alti Studi. Perfezionamento triennale in “Scienze della cultura” (indirizzo:Filosofia); e-mail: [ilariaacquaviva@libero.it](mailto:ilariaacquaviva@libero.it)

nella ragione essenziale di ente, così da cadere sotto la ragione oggettiva della scienza in questione.

A partire, infatti, dalla *Seconda Disputazione*, dopo aver delineato l'oggetto della metafisica ed averne definito limiti ed estensione in relazione alle altre scienze che discendono per specificazione dalla prima, Suárez afferma di voler trattare della questione di ciò che è “ente in quanto ente” o, detto in altri termini, della essenza dell'oggetto precipuo della scienza indagata (*DM* I.1.23: “simpliciter verius est dari conceptum obiectivum entis, secundum rationem abstrahibilem a substantia et accidenti, circa quem per se, et ut sic, potest aliqua scientia versari, eius rationem et unitatem explicando et nonnulla attributa de illo demonstrando; hoc autem fit in hoc scientia [metaphysica]”). A tal fine, a partire dalla *prima sezione*, l'autore ripropone la distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo per render conto del modo con cui l'essenza dell'esistente è concepita nella mediazione del concetto. Il concetto formale, si esplicita fin da subito, è lo stesso atto dell'intelletto o meglio il “verbo” mediante cui si concepisce qualcosa. Ad un primo livello l'essenza della cosa conviene nella forma con la quale la mente ne concepisce la ragione intrinseca, in quanto semplicemente obiettivata, e tale genere di forma essenziale prescinde (o è indifferente neutralmente) dal modo effettivo con il quale la realtà della sua essenza viene all'essere. Il concetto formale è perciò predicabile come “concetto” perché è il “frutto della mente”, o meglio, ciò in cui l'atto verbale consiste ed è definibile, in termini propriamente detti, “concepito”. Nel contempo è detto concetto “formale” in virtù di tre differenti ragioni: costituisce la forma ultima della mente; determina la cosa stessa in virtù della ragione comune per la quale è detta “ente”, cioè, nella forma essenziale che la cosa stessa possiede come soggetto mentale; è il termine verso cui l'intelletto tende strutturalmente ed in cui è risolto l'atto noetico che consiste nella sola convenienza dell'atto mentale con la ragione formale dell'oggetto dell'intellezione.

Il concetto oggettivo, asserisce Suárez proseguendo, è la cosa o la ragione che viene immediatamente conosciuta mediante il concetto formale. Il concetto oggettivo è la cosa stessa in quanto rappresentata nell'atto:

“Concetto formale è detto l'atto stesso o – il che è la stessa cosa – il verbo con cui l'intelletto concepisce una cosa o una ragione comune: esso è detto concetto perché è come il frutto della mente ed è chiamato formale, sia perché è la forma ultima della mente; sia perché rappresenta alla mente, in senso formale, la cosa conosciuta; sia perché in realtà è il termine intrinseco e formale della concezione della mente, nella qual cosa esso differisce – se si può dire – dal concetto oggettivo. Si dice concetto oggettivo quella cosa o ragione che viene conosciuta e rappresentata – propriamente ed immediatamente – per mezzo del concetto formale” (*DM* II.1.1., trad. it., 371).

Quando si concepisce un uomo, nell'esempio riportato dallo stesso autore, l'atto mentale che si esercita per conoscerlo in accordo alla forma specifica della mente è propriamente il concetto formale. In questo modo l'espressione linguistica significa direttamente l'oggetto che è rappresentato tramite il concetto formal (*DM II. 2.23*: "...sicut voces exprimunt conceptus formales mentis, ita etiam immediate significant obiecta quae per huiusmodi conceptus immediate repraesentantur"). L'oggetto della rappresentazione, ossia l'uomo conosciuto nel suo esser-tale, è detto concetto oggettivo. Se ne ricava che il concetto è detto per "denominazione intrinseca" solo in relazione a ciò che da esso è prodotto, proprio perché la forma specificamente inerente alla mente si obietta al modo della concezione, con la conseguente convenienza formale tra il verbo mentale e il termine intrinseco in cui si risolve l'atto della concezione. In senso complementare, perciò, la materia sulla quale verte la concezione formale, ossia l'oggetto rappresentato, è definito concetto solo per "denominazione estrinseca" poiché è termine materiale al quale l'intenzione della mente tende ed è definito "concepito" solo in ragione della rapporto di denominazione estrinseca che intrattiene con la mente (*DM II.1.1*: "'conceptus' quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali"; Doyle 1984, 121-160). Nell'un caso a determinarsi è il modo della concezione (che è la forma essenziale dell'intelletto) come ciò che è intrinsecamente in esso concepito e nel secondo caso, a specificarsi è, invece, la materia o la ragione oggettiva al quale è intenzionalmente tesa e diretta il verbo della mente o, in altri termini, l'esistenza che la cosa assume proprio in quanto intenzione intesa. Da ciò derivano delle differenze tra concetto formale ed oggettivo: il primo, essendo una qualità inerente alla mente, specifica Suárez, è sempre una cosa vera e positiva ed individuale proprio perché la sua essenza è la stessa esistenza intenzionale. Il secondo, invece, ossia il concetto oggettivo, non è sempre un qualcosa di positivo e di vero, dal momento che possiamo concepire anche degli enti di ragione o delle mere privazioni il cui essere è soltanto quello, che nell'ordine della concezione, possiede nell'intelletto, senza che intrinsecamente possenga un qualche genere reale di essenza se non quello che acquisisce nella mediazione dell'oggettivazione. Mentre poi, il concetto formale è sempre una realtà singolare ed individuale, essendo una determinazione particolare inerente ad un intelletto, il concetto oggettivo può essere sia una realtà singolare e contratta nel suo modo d'essere sia, anche e più spesso, una realtà universale concepita in virtù di una qualche ragione comune e astratta da ogni specifica determinazione.

## **2. L'unità del concetto formale di ente**

L'analisi prosegue interrogandosi sulla unità o meno del concetto formale di essere. Il problema è ereditato da un lato per l'affermazione scotista della sua univocità (Duns Scoto, *Quaest. super Metaph.*, prol., q. 1) e dall'altro per la

difesa tomistica della sua analogicità<sup>1</sup>: il concetto di essere risulta perciò conteso tra l'univocità del suo significato applicata ad ogni cosa che venga ad essere, per cui dalla unità della ragione univoca di ente concepita ne consegue l'unità del suo concetto formale, e la moltiplicazione del significato di ente per i diversi soggetti di cui si predica in ragione di una diversità formale della *ratio* comune posseduta dal primo analogato e gli altri. Per definire il concetto formale di ente, dopo aver esposto le soluzioni di coloro che rifiutano una qualche unità nel concetto formale di ente tale da renderlo distinto dagli altri concetti di enti particolari perché, in caso contrario, la ragione del nome dovrebbe essere la stessa e l'ente sarebbe univoco, Suárez espone i limiti di questo genere di distinzioni fuorvianti che aumentano la confusione più che chiarificare il problema attorno all'unità formale del concetto di ente. Nel chiarire la natura del concetto di ente si pongono alcune esplicitazioni che serviranno a comprendere la "soluzione" che Suárez apporta alla questione tramite l'unità del concetto di essere che salvi il rigore della nozione richiesto dall'essere oggetto della metafisica e la polivalenza del significato riscontrata dalla diversità specifica degli esistenti. Anzitutto, l'ente comprende sotto di sé tutte le cose in generale senza che si debbano concepire, per suo tramite, gli enti particolari. Ne consegue che il nome di "ente" non significa esplicitamente un concetto semplice ad esclusione di quelli maggiormente determinati. In secondo luogo è improprio pensare che il concetto del primo analogato rappresenti confusamente gli altri analogati secondari in virtù di una qualche somiglianza, perché l'errore sarebbe quello di confondere la designazione propria del nome con la predicazione propria del concetto: infatti, uno stesso nome che s'impone per indicare primariamente una cosa è atto a nominarne, traslandolo nel suo significato, un'altra secondariamente; ma il concetto formale di una cosa rappresenta, secondo natura, solo la cosa stessa. Se ne deduce che il concetto specifico del primo analogato non è un concetto che contenga, nella sua indeterminatezza, le ragioni contratte e specifiche degli analogati secondari, perché è, al più, una occasione strumentale o un medio affinché gli altri analogati siano concepiti secondo una qualche disposizione correlata al primo termine. La ragione alla base di ciò che si definisce propriamente "analogia", perciò, sostiene Suárez è 1) o una "similitudine reale" tra gli analogati che trascende la ragione propria o il concetto formale di uno degli analogati stessi; 2) oppure, più che similitudine *secundum esse*, è fondata su una qualche proporzione analoga rappresentata, nella sua *ratio* comune, tramite il concetto del primo analogato (senza che questo ente, a cui s'impone il nome di un qualche attributo, debba formalmente possederlo per essenza e non per denominazione estrinseca) che, se per un verso, rappresenta la forma analoga come è in sé stessa, è occasione strumentale per concepirla nella sua relazione con gli altri analogati secondari (*DM* II.1.7, trad. it. 383).

In questa prima caratterizzazione dell'ente e del suo concetto formale si pone l'accento sulla unità della sua ragione intrinseca dal momento che essa prescinde dagli enti specifici che cadono sotto la sua considerazione e che possono essere espressi tramite le categorie, riferendosi alla sola significazione che tutte le cose ricevono all'interno della comune ragione di ente.

Il discrimine rispetto alle posizioni brevemente citate in precedenza, utilizzate da Suárez come contraltari della sua ipotesi, appare ormai chiara: non si tratta di conoscere e comprendere tutte le cose contenute sotto il concetto formale di ente per quello che è dato comprendere di tutte le cose che ricadono nel suo dominio così come sono in sé stesse, ma come sono significate per suo tramite. La relazione intesa come termine al quale il concetto formale tende e non è più quella di un rapporto all'ente considerato come un tale-ente e nella sua ragione specifica, ma quella di una relazione del concetto all'oggetto generale di ente in quanto tale. Se, perciò, nella sua accezione fondamentale il concetto di ente esige che si prescinda dalle contrazioni attributive ulteriori ne consegue una certa confusione ed indeterminazione che accompagna la definizione formale di ente:

“Resta dunque che il concetto formale di ente come tale, comparato agli enti determinati come tali, è sempre un concetto confuso e distinto nel rappresentare questo o quell'altro ente. Parlo del suo riferimento agli enti particolari in quanto tali, poiché rispetto all'oggetto che si rappresenta immediatamente e propriamente (qualunque esso sia) si può dire che quel concetto è – e lo è realmente – un concetto proprio e distinto” (*DM* II.1.8, trad.it. 385).

La “vera sentenza” suáreziana riguarda, perciò, riguarda l'unità del concetto di essere, sia del concetto formale o atto intellettuale, sia del concetto obiettivo, o realtà intenzionata come materia della conoscenza (Riva 1979, 686-699).

Suárez pone una triplice dimostrazione a sostegno della unità del concetto formale di ente, come precisamente distinto secondo realtà e secondo ragione dai concetti formali degli altri oggetti, ritenendola corroborata anche da Tommaso d'Aquino e Duns Scoto e da coloro che si richiamarono successivamente alle due scuole. La prima prova è tratta dall'esperienza interna che l'uomo ha del proprio uso del concetto di essere: questo viene usato secondo una unità intenzionale di significato, senza disperdersi o dividendosi in più concetti in modo che comprovi l'unità dell'atto intellettuale. Il secondo argomento è tratto dal significato del nome ente ed è provato ricorrendo all'autorità aristotelica: l'unità del concetto formale di ente è dimostrata a partire dalla unità della parola “ente”, con cui esprimiamo il rispettivo significato per tramite del concetto formale, e tale unità della denominazione è per imposizione originaria non solo materiale,

ma anche semantica, non indicando né la natura secondo la sua ragione determinata, né una pluralità irrelata di cose, ma le cose in quanto convengono in una comune significazione. L'unità del significato, o meglio del concetto, è ciò che precede l'unità della imposizione del nome mediante cui lo si definisce. Il terzo argomento è provato dalla unità del concetto complementare di esistenza posta la identità di ente ed esistenza: il concetto formale di esistenza è unico nella sua estensione, sia che si faccia riferimento alle nature attualmente esistenti, che preso nella sua accezione di "attitudine ad esistere": anche il concetto di ente in quanto tale assume la stessa ragione di unità che compete all'esistenza (*DM* II.1.8).

Inoltre se il concetto formale di ente fosse molteplice, in virtù delle differenti ragioni distinte degli enti, allora si giungerebbe ad una plurificazione infinita dei concetti stessi senza considerare che è, invece, per tramite di un unico atto d'intellezione, con cui astraiano da ogni determinazione, che si giunge alla semplicità ed alla unità del concetto di ente *ut sic* e non piuttosto a partire dalla molteplicità essenziale delle forme degli esistenti.

### 3. Il concetto oggettivo di ente tra astrazione e inclusione

Se tutti gli argomenti fino ad ora addotti a sostegno della unità del concetto formale di ente si applicano legittimamente sul piano dell'ordine cognitivo, ossia valgono per giustificare l'unità di ente secondo ragione, nel prosieguo si specifica come il concetto formale di ente sia diverso rispetto ad altri più determinati anche secondo realtà. L'intelletto anche quando divide cose non realmente distinte in natura forma concetti in se stessi realmente distinti in virtù dei differenti gradi di astrazione e di precisione con cui "taglia" fuori tutto ciò che non compete alla concezione formale dell'ente in quanto tale. Poiché, dunque, il concetto formale di ente prescinde ed astraie dalla sua rappresentazione il concetto determinato di sostanza o di accidente, ad esempio e simili, è realmente distinto in sé stesso dai concetti propri di queste ragioni specificamente contratte (*DM* II.1.10-11). La semplicità e l'unità del concetto formale di ente, predicata secondo l'ordine reale, è ricavata a partire dalla semplicità assoluta della forma reale del concetto di ente *ut sic*. La forma che il concetto di ente assume, perciò, nell'atto intellettuale è essa stessa *secundum esse* unitaria e, da ciò ne deriva che lo è anche la ragione formale ad esso corrispondente per cui è precisamente distinto, secondo ragione, dai concetti formali determinati degli altri enti. La mente ha, infatti, una duplice capacità precisiva rispetto alle cose esterne. Da un lato, compiendo atti distinti, scinde per astrazione cose che in realtà o in natura non sono realmente separate ed in questo senso distingue realmente in se stessa concetti formali molteplici; per l'altro verso, tramite una risoluzione intellettuale è in grado di sussumere in un unico concetto secondo realtà e secondo ragione cose che in natura o nella loro esistenza

effettiva sono distinte. L'astrazione "formale", è in grado, infatti, di considerare l'essenza di una cosa che è presente nella specie intellegibile astratta dal fantasma separatamente dalle proprietà della stessa e di giungere, in tal modo, alla considerazione di un solo aspetto della cosa oggetto della rappresentazione rispetto alle molteplici determinazioni che può assumere; l'astrazione "universale" considera le nature universali nella loro ragione di comunanza o di convenienza analoga.

Qualora, dunque, la mente riesca a concepire la ragione comune di ciò che conviene nell'essere, essa è atta a determinare il concetto oggettivo di ente ed in quanto immagine, quest'ultimo è uno, sia nella realtà perché è realmente distinto dagli altri concetti particolari, sia secondo ragione prescindendo dalle ragioni degli enti particolari. Per un verso il concetto oggettivo di ente è unitario come abbiamo dimostrato e per l'altro, inteso come "trans-genero" sebbene astragga precisamente dalle ragioni degli enti specifici, è tuttavia tale da discendere ed esser compreso nella molteplicità delle ragioni dei singoli enti a partire dall'aggiunta di qualcosa di specifico al concetto di ente in quanto tale, senza che questo debba moltiplicarsi in ragione della diversità degli oggetti e dei rispettivi concetti specifici che per addizione si vengono a costituire (*DM* II.2.35; II.3.7; Courtine 1990, 297).

In definitiva il concetto di ente, nella sua definizione formale e nella comprensione specifica che si attua per suo tramite, non include nessun genere di determinazione sostanziale o accidentale e ne prescinde senza escluderne la possibile appartenenza ed è, perciò, confuso e indeterminato dato che la sua rappresentazione è neutrale a quella positiva di questo o quell'altro ente singolare.

In relazione, dunque, ad una predicazione analogica del termine "ente" esso assume una figurazione indistinta, ma, considerato in sé stesso, è pur tuttavia un concetto chiaro e distinto formalmente. Il carattere che gli deriva dall'astrazione ed il suo essere neutralmente indifferente alla specificazione delle ulteriori determinazioni essenziali ed effettive, permette non solo di distinguerlo, "secondo ragione" dai concetti formali delle altre ragioni particolari proprio perché "trans-generico"; ma, nel contempo, ne afferma la sua positiva univocità in quanto uno secondo realtà e nella sua ragione formale proprio perché assolutamente semplice. Proprio il carattere della semplicità assoluta, vale a dire la distinzione del concetto formale di ente come ciò che è sufficientemente garantito nella sua unità da quella acquisita, invece, a partire dalla ragione formale non a condizione che gli si aggiunga altro che contragga maggiormente il suo significato, lo rende componibile con la molteplicità delle ragioni singolari dell'ente da cui ne risulta differenziato. In questo modo ben si comprende come il riferimento al concetto formale di ente non denoti una mera predicazione nominale, ma possieda in sé una realtà precisamente distinta alla quale corrisponde un

concetto oggettivo, il quale più che esser definito contenuto dell'atto mentale, è il referente effettivo dell'*intentio mentis*.

Come tenere insieme, nella dialettica del *primum* trascendentale, la tensione tra astrazione, dal momento che l'ente costituisce il prodotto della separazione operata dall'intelletto essendo distinto dalle ragioni più contratte e specifiche degli enti, e la sua inclusione nelle ragioni molteplici delle sostanze e degli accidenti? Si tratta di discendere dalla unità del concetto formale di ente e con ciò dalla modalità formale intrinseca alla mente alla stessa unità della cosa concepita. Per quali ragioni si dovrebbe ammettere o non ammettere l'univocità del concetto di ente o in altri termini di ciò che corrisponde al termine estrinseco al quale è teso intenzionalmente e nel quale si risolve l'atto mentale? A partire dalla *sezione seconda della seconda Disputazione* Suárez ripercorre le ragioni teoriche dell'imbarazzo della unità univoca o analoga da attribuire al concetto oggettivo di ente in quanto ente.

Si ricordi che per Suárez i termini della questione si danno diversamente rispetto a ciò che è comunemente ritenuto valido, così come è stato descritto sopra: non è in ragione dell'unità della cosa concepita che l'atto mentale è definito essere unico nella sua ragione, piuttosto è l'unità intrinseca alla *forma mentis* ciò che permette l'attribuzione di un qualche genere di unità alla ragione oggettiva del concetto di ente appreso al modo della intenzione intesa. La ragione formale conferisce un qualche genere di unità estrinseca al termine o alla materia oggettuale in cui l'atto mentale si risolve. E la ragione dell'unità non è confusa con quella dell'univocità coincidendo piuttosto con quella della semplicità assoluta che deriva, al concetto *oggettivo* di ente in quanto ente, dall'essere vertice (o termine "estrinseco") dell'astrazione precisiva, modalità formale propriamente intrinseca all'atto mentale.

Ritornando alla più stretta argomentazione suáreziana si riportano, di contro alla posizione legittimante l'univocità dell'ente, le tesi a favore della unità analoga di cui il concetto di ente in quanto ente si predica. Se, infatti, il concetto oggettivo di ente dovesse prescindere dalle ragioni determinate e contratte degli enti come spiegare la sua intima inclusione nella molteplicità delle ragioni specifiche di ogni ente? Ogni contrazione e determinazione della ragione comune di "ente" implica una qualche addizione (o secondo ragione o secondo realtà) e tutto ciò che viene aggiunto è tale da non contenere in sé la ragione di ciò a cui si aggiunge, perciò le ragioni specifiche della molteplicità degli enti, discendenti per "contrazione" o per "addizione" dalla ragione comune ed univoca di ente, saranno di necessità estrinseche o altro da ciò in cui rientrano comunemente per sottrazione.

Circa l'unità del concetto obiettivo di essere, dopo aver citato tre opinioni divergenti, delle quali, la prima attribuita al Gaetano, Ferrarese e Soncina, confluisce nella negazione della unità del concetto di essere; la



seconda, rappresentata da Duns Scoto, afferma l'univocità dello stesso; la terza, proposta da Fonseca, in grado di mediare rispetto alle precedenti poiché basata sul concetto "confuso" di ente, molteplice rispetto agli inferiori ed uno rispetto a sé stesso, Suárez risolve la questione tramite due asserzioni ed alcuni corollari a partire dal significato immediato del concetto oggettivo che corrisponde adeguatamente al concetto formale di ente:

"In primo luogo dico allora che al concetto formale di ente corrisponde un unico concetto oggettivo, adeguato e immediato, il quale non dice espressamente né la sostanza né l'accidente, né Dio né la creatura, ma tutte queste cose al modo di una sola, vale a dire in quanto sono simili tra loro e convengono nell'essere" (*DM* II.2.8., trad. it., 407).

Ciò che si oggettiva in relazione ad un unico concetto formale è un unico concetto oggettivo nel quale il primo si risolve intenzionalmente. Ne discende che lo stesso concetto oggettivo di ente nella sua immediatezza significa in maniera espressa solo il lato della convenienza e della similitudine tra le cose, senza alcun riferimento alle loro determinazioni specifiche. La motivazione, perciò, fondamentale alla base dalla unità dell'essere oggettivo di ente, da non confondere con l'univocità della sua predicazione, è legittimata in virtù della realtà intenzionata che non è un aggregato di parti, ottenuto per somma dei differenti enti determinati, ma l'effettiva possibile convenienza dei molti nell'essere. L'inferenza viene corroborata dalla citazione di due *auctoritates*: Aristotele, per ciò che attiene alla definizione della natura della scienza metafisica, e Tommaso d'Aquino per ciò che attiene alla dottrina delle determinazioni categoriali che son in grado di specificare e contrarre maggiormente una natura quidditativa, il che, conclude Suárez, sarebbe impossibile se non si ammettesse un comune riferimento alla unità del concetto oggettivo. La seconda avvertenza, che preme sottolineare, concerne il modo della unità concepita. La ragione comune di ente in quanto ente, significata nella immediatezza dell'unità del concetto oggettivo, non è una rappresentazione universale della molteplicità in una univoca ragione, ma quella "confusa" dei molti al modo dell'uno, in virtù della comune convenienza possibile nell'essere. Non si giunge ad una rappresentazione assolutamente semplice ed unitaria della molteplicità di ogni singola cosa, dal momento che un genere siffatto di astrazione, distinta nella sua unità, non compete alle capacità dell'intelletto umano, ma la stessa unità, nella sua astrazione è capace di rappresentare, limitatamente, la ragione della convenienza differenziandola dalla ragione formale della sostanza e dell'accidente concepiti in sé stessi. La ragione della comunanza e dell'unità oggettiva del concetto di ente, in quanto prescinde dalle ragioni specifiche degli enti molteplici, si può predicare di queste ultime, sia perché nella realtà il concetto di ente non le esclude e sia, perché, secondo ragione, l'intellezione delle ragioni della contrazione di ente non sono altro dalla

ragione oggettiva dell'ente stesso. L'asserzione precedente non giustifica, però, la tesi per la quale il concetto di ente debba includere implicitamente e confusamente le nature determinate dell'ente ed esprimerne una immediatamente, perché altrimenti il modo esplicito della concezione oggettiva di ente coinciderebbe con quello della sostanza. Piuttosto è nella mediazione del concetto oggettivo di ente che la sostanza si concepisce nella sua ragione propria e determinata.

Nel quattordicesimo paragrafo della seconda sezione viene fornita una prova *ex re ipsa et quasi a priori* a sostegno della tesi dell'unità del concetto oggettivo di ente. La tesi per la quale tutti gli enti reali posseggano veramente una qualche somiglianza nella loro ragione d'essere la cui unità è lo stesso concetto oggettivo di ente, fa leva sulla suprema opposizione di tutto ciò che è ente dal non essere:

“L'antecedente sembra essere di per sé noto in base ai suoi termini, giacché, così come l'ente e il non ente sono diversi e opposti primariamente tra di loro – ragion per cui diciamo che il principio primo tra tutti è quello secondo cui qualsiasi cosa è oppure non è –, allo stesso modo qualsiasi ente possiede una qualche convenienza e somiglianza con qualsiasi altro ente, poiché il nostro intelletto trova una convenienza maggiore tra la sostanza e l'accidente, che non tra la sostanza e il non ente o nulla” (*DM II.2.14*, trad. it., 419).

A partire da questa attestazione negativa di opposizione in rapporto all'essere sarà possibile affermare, positivamente, una qualche reale convenienza nella comune ragione di tutto ciò che è in quanto negazione del ni-ente<sup>2</sup>. Così come è possibile fondare una differenziazione specifica degli enti in ragione del loro esser-tali, in base alla maggiore o minore perfezione della loro natura ed in base al convenire comunemente nella ragione di ente in quanto tale, parimenti, esiste una minore convenienza, ma pur sempre una eguaglianza formale, nel distinguersi dal nulla. In questo modo l'unità fondamentale del concetto obiettivo di ente è data dalla positiva *convenientia* o dall' "attitudine" per la quale ogni cosa è atta intrinsecamente ad esistere. Se, in altri termini, le determinazioni specifiche o le modalità dell'essere della cosa contraggono una comune ragione è necessario che la natura di tale ragione analoga sia evidentemente essere poiché dal nulla non è possibile che discenda nessun genere di divisione. La ripugnanza rispetto al niente sembra definire la forma intrinseca dell'essere reale e giustifica l'unità del concetto sulla base dell'espulsione del negativo.

L'unità o la ragione comune di essere, di cui parla Suárez, non è una forma eminente dell'essere, al di fuori dell'unificazione astrattiva, essendo, piuttosto, una modalità predicativa autoreferenziale che ne attesta la semplice possibilità come essenza in rapporto all'essere. Al di là delle differenze specifiche che è possibile ravvisare nella molteplicità degli enti, sotto quest'unica ragione comune che è quella significata dalla mediazione

del concetto oggettivo atto a cogliere la *realitas objectalis* del concepito, tutti gli “enti” convergono nel concetto comune di “ente”. Il fondamento che giustifica la convenienza analoga nel rapporto di essere è, perciò, sia “reale” poiché trova riscontro nella effettività di tutto ciò che esiste attualmente o meglio ne legittima, solo secondariamente, la possibile attualizzazione al di là delle cause come effetti; sia perché ciò che la determina “realmente” è il suo essere conosciuto e tale essere coincide con quello dell’ *esse essentiae*, inteso come oggetto possibile o concepibile all’intelletto. Infatti, l’unità dell’ente, sia nella differenza modale che nella attribuzione intrinseca, è fondata sulla incontraddittorietà dell’essenza: negativamente nel non-essere nulla e positivamente nella sua “attitudine ad esistere” comune a tutti gli enti, secondo poi differenti modalità di effettuazione. In precedenza, affrontando la questione del rapporto tra concetto oggettivo e concetto formale, si era reso esplicito l’assioma suáreziano per il quale la forma rappresentativa è indistinguibile dall’atto stesso della rappresentazione, giacché la cosa stessa si determina primariamente come correlato oggettuale dell’intelletto stesso. Poiché, dunque, la ragione oggettiva con cui l’oggetto è rappresentato, nell’atto dell’intellezione, è conforme immediatamente alla ragione formale con la quale la cosa stessa è in se stessa, l’oggetto stesso in quanto concepito è conforme a se stesso nel suo essere reale e possiede quel tanto di essere oggettivo di cui realmente è capace.

L’*esse obiectivum* è il luogo della situazione del vero nella noetica suáreziana nella misura in cui la modalità formale propria con la quale procede il dinamismo intellettuale ed il termine al quale intenzionalmente tende il movimento della stessa rappresentazione esprimono, mediatamente per via del concetto, l’essere in quanto ciò che si obiettivizza in presenza alla mente e, il “concepito” è detto oggettivo solo perché è l’oggetto o la materia su cui verte l’atto ultimo dell’intellezione e solo in rapporto al modo intrinseco della *ratio formalis*. La concomitanza dell’oggetto, perciò, alla rappresentazione non è una adeguazione della seconda all’essere reale della prima, né è da intendersi come estrinseco accompagnamento di ciò che è altro dal giudizio dell’intelletto, ma come la costituzione della realtà oggettiva in quanto modalità propria della realtà rappresentata. Nel processo stesso della conoscenza non bisogna immaginarsi più momenti che dapprima comprenderebbero la creazione di una somiglianza formale e successivamente un atto secondo che coglierebbe tale immagine, realmente distinta dalla cosa stessa e dall’atto conoscitivo. L’ *objectum* non è da intendersi come una *res extra causas sua posita* nel suo esercizio dell’esistenza, rappresentando, piuttosto il termine dell’intellezione. La relazione intenzionale va intesa in senso ampio, avvicinandosi al *respectus transcendentalis* (DM XLVII.4.2). Proprio questa separazione o obiettivazione che il pensiero fa di se stesso ed il rapporto di corrispondenza reale, per mezzo dell’essere obiettivo, tra pensiero e pensato ratifica, nella significazione del concetto, la realtà dell’essere stesso.

L'esplicitazione dei corollari in cui abbiamo deciso, al momento, di addentrarci non è vana nell'economia specifica della nostra più stretta argomentazione, perché l'intento è mostrare come nella possibilità ontologica passa la certificazione di ciò che è reale, ossia pensabile negativamente come ripugnanza al niente assoluto e come posizione rispetto al ni-ente privativo (in quanto mancante dell'attualità dell'effetto) ed atto ad esistere in virtù della relazione che lo lega ad una potenza eminentemente effettiva. L'effettività dell'esistenza e la realtà dell'essenza sono ratificate nella concezione della pensabilità ontologica dell'esser-qualcosa (positivamente) o nella negazione del *non-nihil* e questo primo grado, per così dire, minimo d'essere fonda la significazione del reale la cui unità formale e la cui referenza non esiste se non per mezzo dell'operazione intellettuale senza che quest'ultima, a sua volta, si riduca a rappresentare mere finzioni poiché anch'essa opera nella comune ragione dell'essere oggettivo, sulle cose realmente obiettivabili.

In definitiva l'unità della ragione oggettiva di ente esiste per una operazione della mente, ossia perché l'intelletto è capace di astrarre dalla realtà un siffatto genere di concezione; e parimenti l'atto primo con cui la mente costituisce in senso formale la realtà intrinseca del movimento intenzionale, è il concepire solo in senso realmente oggettivo. La divisione primaria dal non-ente coincide con l'*aptitudo* all'esistenza e a sua volta questa coincide con la *ratitudo* dell'essenza: la posizione della cosa in rapporto alla realtà dell'essere, che è rimessa a sé stessa, le deriva dalla sua stessa pensabilità. L'unità dell'ente corrisponde all'unità del nostro stesso concepire. L'ente in quanto ente, si comprende con più chiarezza, si determina nel suo statuto ontologico, come "concepito" secondo il modo dell'*aliquarum rerum* od anche l'essere *extra nihil* dell'*aliquid* prima ancora che quiddità sia data in ragione della sua effettiva esistenza. La possibilità ontologica limita e contrae il campo della pensabilità, della realtà dell'essenza e della attualità dell'esistenza di ogni cosa.

Proprio per questo motivo si giunge alla "trascendentalizzazione del concetto di ente" visto che l'ente è ormai condizione a-priori di pensabilità. L'intento è quello di caratterizzare il modo dell'esser possibile in generale attribuibile all'essenza prima ancora che sia resa effetto o creata da Dio, dunque a prescindere dal rapporto causale o dalla specificazione per cui la cosa è al di là della semplice posizione assoluta dell'*aliquid* come *extra nihil*. Da ciò si deduce che la ragione dell'unità analoga di tutto ciò che è ente in quanto ente è nella "attitudine" o meglio nella doppia *non ripugnanza*: 1) *non-ripugnanza* o sottrazione del qualcosa al ni-ente; 2) *non-ripugnanza* all'essere materia o soggetto dell'azione efficiente della Causa prima.

La sistematizzazione e la rivoluzione, nel seno stessa della tradizione che Suárez compie in questo caso, è quello, rompendo con la tradizione tommasiana, di considerare l'atto dell'esistenza non come fondamento dello

stato di semplice possibilità (o dell'essenza) ma come fondato e dipendente, in senso trascendentale e gnoseologico almeno, da quel non-nulla che è il minimo d'essere di cui è capace la possibilità essenziale per realizzarsi in virtù della azione della causalità che ne produce lo stato di esistenza.

Per questo motivo non sarà, dunque, contraddittorio concepire le nature di tutto ciò che è "ente" prescindendo dall'efficienza divina e dall'esistenza attuale<sup>3</sup>. Il primo costitutivo della cosa così concepita che si offre in quanto oggetto per tale concezione è lo stato di semplice possibilità di ciò che, in sé stesso, è la non-ripugnanza all'essere ed è tale unità oggettiva nella ragione di ente ciò in cui convergono *realmente* tutte le cose ed è solo in virtù di questa essenza che questo "nulla" è concepito come atto ad essere realizzato nell'effettività della sua essenza. Perciò la convenienza di tutte le cose nella ragione analoga di "ente" si fonda per un verso sulla possibilità dell'essenza (parte oggettiva del concetto di ente) e per l'altro sull'atto d'essere (parte formale del concetto di ente), e nel rapporto della rappresentazione alla sua "oggettività" sorge il problema della legittimità della realtà del pensato nell'ordine formale del pensiero stesso.

#### **4. Conclusioni**

Abbiamo, dunque, mostrato come la convenienza degli esseri si giustifica nella unità del concetto oggettivo e su questo poggia l'analogia dell'essere:

"Tutto ciò si fonda sull'argomento che abbiamo addotto in precedenza da San Tommaso, e cioè che l'analogia dell'ente non consiste in una qualche forma, presente intrinsecamente in uno solo degli analogati ed estrinsecamente negli altri, bensì consiste in un essere o in un'entità partecipata da essi tutti intrinsecamente: è in questa ragione, dunque, che le cose convergono realmente tra loro e di conseguenza posseggono un'unità oggettiva nella ragione di ente" (*DM II*, 2.14, trad. it., 421).

Ora, a sua volta, la ragione oggettiva e comune di "ente" o, il primo spettro di significazione della realtà che è quella della non-impossibilità (o della possibilità come semplice posizione al di fuori del nulla), trova il proprio fondamento nell'atto d'essere che è la parte formale del concetto oggettivo, ossia rappresenta alla mente, al modo proprio della forma o dell'atto stesso del pensiero, nient'altro l'essenza dell'ente, che a sua volta, conformemente a sé stesso nel suo essere reale, si rende materia o termine estrinseco della relazione noetica e si lascia comprendere mediatamente nel concetto.

Suárez non confonde né sovrappone, ingenuamente, la sostanza seconda o l'apprensione quidditativa propria della rappresentazione mentale come fondamento ultimo della sostanza prima proprio perché la frattura dualista della concezione veridica come adeguazione di "due sostanze" o due realtà differenti è risolta, interamente, nella *aptitudo* intrinseca dell'ente in quanto tale che altro non è se non essenza reale.

La possibilità, come stato precedente alla realizzazione di tale “attitudine” essenziale degli enti, esprime in senso formale, la *denominazione intrinseca* che la cosa stessa possiede come prima “disposizione” a cui tende immediatamente l'*intentio mentis*, proprio in virtù della corrispondenza tra l’ “oggettività” che è il significato reale, colto nella mediazione del concetto di essere, e il modo con cui il qualcosa nella comprensione si obietta, convenientemente alla sua stessa realtà formale, in atto all’ intelletto.

Ma l'*Pens*, concepito nella sua intrinseca *ratio*, non rende logicamente possibile la creazione, né l’esistenza deve essere ingenuamente intesa come la “realizzazione fattuale del concetto” o la sua “posizione esteriore e al di fuori del pensiero” perché l’intento è proprio quello di declinare, sul piano noetico e reale di volta in volta, la relazione che l’ente in quanto ente reale intrattiene, in virtù o dell’essere per disposizione intrinseca semplicemente un non ni-ente, o in virtù dell’essere, in rapporto estrinseco alla causalità, una potenza atta ad esistere realmente al di fuori della causa. L’intento, in altri termini, è quello di comprendere la ragione reale di dipendenza ontologica dalla Causa prima che l’ente in quanto ente creato possiede nella intrinseca “attitudine” della sua stessa essenza. Se ciò è vero, allora, il porsi di qualcosa al di fuori delle sue cause non si identifica, perciò, ormai tramite il passaggio dalla potenza all’atto, ma con il rapporto tra la possibilità divina (e con l’intelletto divino più precisamente eternamente ideale) e la possibilità intrinseca della realtà essenziale concepita oggettivamente. Solo in questo modo, l’atto d’essere degli esistenti, parte formale del concetto di *ens ut sic*, non si predica di una relazione o denominazione meramente estrinseca rispetto all’azione del Primo agente, ma diviene uno stato reale o un essere partecipato da tutte le cose intrinsecamente.

È nel *medium* dell’*esse objectivium* che si rende espressa la *ratio entis* dell’ente nella duplice valenza di relazione trascendentale / logica e in quella di relazione reale / causale. La conseguenza non è, nella posizione noetica suáreziana, l’intelligibilità dell’ente non viene scambiato per il carattere essenziale dell’ente stesso (Siewerth 1959; Esposito 2007, 763-772) poiché, sebbene Suárez separi la possibilità del nulla dall’essenza reale ed assegni a quest’ultima lo statuto dell’essere in atto e determini formalmente il primo modo della possibilità come “potenza oggettiva” inerente all’essenza, pur tuttavia la sola azione efficiente dell’intelletto, nel movimento noetico, sebbene sia ragione necessaria e sufficiente della comprensione del significato intrinseco di ciò che è ente, è insufficiente e non ne garantisce, immediatamente, un riferimento reale adeguato. La referenza della significazione di ente non è più la cosa stessa in quanto esistente o la materia esterna dell’apprensione (visto che l’ordine dell’essere non è eccedente la forma essenziale degli enti al pari di una prospettiva tomista essendo originariamente co-estensivi), ma la convenienza di un *esse objective in intellectu* che rimanda, intrinsecamente, alla realtà dell’essenza e al suo

rapporto, in quella relazione trascendentale / logica, all'efficienza del Primo agente che rende la possibilità del non-niente realtà attuale.

L'intento è quello di radicare l'intima trascendenza dell'essere nei termini della unità rappresentativa che altro non è se non l'attitudine reale ad esistere che formalizza ogni essenza ponendo una relazione stretta tra la potenza oggettiva / trascendentale della ragione di ente e la disposizione reale/metafisica che qualifica l'ente atto ad essere creato. Tuttavia non è possibile affermare che "l'essere fondamentale ed assoluto è l'oggettività reale" (Prieto 2006, 91-136) partendo dalla considerazione che l'essenza sia un concetto oggettivo della ragione poiché non si tratta di trovare una controparte propria dell'atto proposizionale che sia indipendente dalla mente. La *res*, infatti, è già il correlato oggettuale dell'intelletto stesso e la forma con cui l'intelletto procede nel movimento della rappresentazione è immediatamente conforme all'essere reale dell'oggetto così concepito, perciò, il termine "estrinseco" o la "materia oggettuale" dell'*intentio mentis* gode di quel tanto di essere oggettivo che possiede in sé (che gli conviene nella rappresentazione) e non oltre.

La comprensione trascendentale/noetica della *ratio entis ut sic* è il modo dell'esser vero della relazione reale. Il nome della relazione reale *in ordo ad esse* è *l'aptitudo realiter ad existentiam*. Sarà, dunque, proprio il riferimento all'essenza reale di ente a cui rimanda la non-ripugnanza del qualcosa nel suo "essere obiettivo" a fondare la referenza, nell'unità della rappresentazione, della significazione reale di "ente". Il rapporto circolare tra concetto ed oggetto, pensabilità e realtà d'essere, effettività e possibilità degli enti aprirà storicamente al problema della legittimazione della realtà del pensato nella struttura propria del pensiero.

## Nota

<sup>1</sup>Thomas de Vio, Caetanus, *De nominum analogia*, capp. 4 (in part. nn. 36-37) e 6 (in part. nn. 67-68). Secondo la ripartizione del Gaetano, esposta all'inizio del succitato opuscolo, è possibile ammettere tre generi distinti di analogia: di ineguaglianza, di attribuzione e di proporzionalità. Senza ripercorrere le ragioni delle distinzioni sarebbe utile far un breve accenno alla seconda forma della analogia che è quella specificamente preposta alla predicazione di "ente". L'analogia di attribuzione, infatti, ha luogo tra cose il cui nome è comune ma si predica secondo una *ratio* differente nel primo analogato a cui il termine appartiene formalmente giacché è presente al modo della forma inerente al soggetto stesso e negli altri analogati si trova secondariamente, o per una "denominazione estrinseca", giacché la perfezione dell'essere viene attribuito ad altro solo per rispetto a quel primo in cui veramente è. Così si deve dire anche dell' "ente" circa la sostanza egli accidenti dal momento che non vi è un concetto oggettivo o unico, comune a tutti gli analogati, ma solo la comunanza della denominazione. Ma se dovessimo fermarci a questo genere specifico di analogia di attribuzione, giacché la proprietà predicata o la forma analoga non inerisce intrinsecamente a tutti gli analogati e poiché l'identità è quella della sola "voce" o denominazione, si tratterebbe di una eguaglianza di termini equivoci poiché la comunanza è quella che passa *secundum intentionem* ma non secondo l'ordine dell'essere. Una analogia dunque ratificata solo nell'ordine logico sarebbe eccessivamente debole nelle gravose

questioni di metafisica laddove tutta la nostra conoscenza attorno a Dio è vera solo in quanto possiamo ascendere a Lui analogando dalle creature e se il valore della analogia fosse solo logico o cognitivo allora la conoscenza di Dio risulterebbe non autenticamente reale, per questa ragione il Gaetano opta per una analogia che salvaguardi l'intrinsecità della forma analogata in ogni membro della predicazione seppure con proporzionalità essenziali differenti. Parlando infatti della preferenza concessa alla analogia di proporzionalità egli dice: "Sciūms, secundum hanc analogiam, rerum intrinsecas entitates, bonitates, veritates, ect., quod ex priori analogia (attributionis) non scitur; unde sine huiusmodi analogiae notitia metaphysicales processus absque arte discuntur" (*De nominum analogia*, cap.3).

<sup>2</sup> Sull'argomento del "non-nihil" si consideri la riflessione rafforzativa di A. Gnemmi 1969, 74 ss. Si potrebbe legittimamente inferire che tutta l'argomentazione addotta da Gnemmi circa il semantema dell'essere come "non-nihil" possa ricondursi a due conclusioni fondamentalmente: 1) l'ente in quanto tale è la negazione della "negazione assoluta" (non-essere), mentre l'ente in quanto tale, nella sua esistenza singolarmente determinata e nella sua essenza specifica, è negazione della "negazione relativa" dell'alterità: l'essere, in altri termini, non è non-essere e l'esser-tale non può essere tal-altro. Più che parlare di negazione primaria e doppia per definire la ragione dell'essere di ente si potrebbe parlare meno radicalmente di opposizione primaria tra ciò che è e il non essere e la categoria della opposizione rimane pur sempre una relazione diatrica tra membri differenti. La ripugnanza al non essere assoluto che è la ragione della comune convenienza di tutto ciò che si predica essere "ente" non è una auto-fondazione a cui giunge l'atto egologico dell'intelletto ma è una relazione, sebbene negativa, tra due membri la cui opposizione genera una qualche positività o un genere proprio di *minus esse* che è quello che compete all'ente in quanto *extra nihil*, in altri termini, intrinsecamente ratificato nella sua ragione formale in quanto potenza passiva atta ad esistere per mezzo di una relazione reale che la renda effettività.

<sup>3</sup> Circa la dottrina per la quale l'apprensione dell'essenza esclude qualsiasi riferimento all'essere effettivo è possibile ravvisare una linea di continuità con la posizione avicenniana e la prossimità di questa tradizione, giunta a Suárez, tramite la *Summa Theologica* di Enrico di Gand. Sarebbe necessario situare la posizione dell' *Esimo* proprio in continuità e rottura con le dottrine canonizzate dalla tradizione per mostrarne l'atto unitario del suo sincretismo e la portata rivoluzionaria della sua "sistematizzazione" per la tradizione della filosofia moderna. L'essere avicenniano è non già un accidente dell'essenza nella misura in cui l'essenza è neutra o indifferente alla singolarità o alla universalità ed ai modi differenti di esistenza sia quando è oggetto di concepimento intellettuale, sia quando la si considera effettività attuale o congiunta all'essenza specifica di un dato ente, ma è piuttosto *id quod accidit quidditati*, ciò che "accade" estrinsecamente all'essenza possibile dell'ente e proprio nella misura in cui ciò che spetta ad un dato cosa per se stessa (l'essenza non-necessaria o indifferente neutralmente all'esistenza), ha un precedenza per l'intelletto rispetto a ciò che all'effetto spetta per altro da sé (l'esistenza), solo in questo senso si può concludere che l'esistenza accade all'essenza dell'effettuato per una "posteriorità per essenza". L'essere è predicato non come una intrinseca determinazione dell'ente ma come una estrinseca inclusione per altro da sé. Ogni essere reale è un' essenza realizzata e necessariamente posta nell'ordine effettivo dell'esistenza a partire dalla necessaria esistenza, sempiterna e continuativa della Causa Prima o, in altri termini, Dio. L'essenza esistente è, perciò, un possibile realizzato. L'esistenza non deriva dall'essenza e ne costituisce una determinazione ulteriore. L'esistenza si presenta come un concomitante estrinseco all'essenza presa nella sua semplice quiddità ma l'accompagna necessariamente in virtù della Causa Prima che la realizza. L'essere dell'essenza creaturale, perciò, non è l'atto primo che Dio le conferisce rendendola un composito individuale di modo che entrambi, essenza ed esistenza siano "principi metafisici" che dall'interno definiscano il modo costitutivo dell'ente, ma una aggiunta la cui ragione formale non è presente essenzialmente nella creatura ma le



deriva estrinsecamente dalla ragione essenziale di un Primo. L'esistenza delle essenze possibili è lo stesso possibile in quanto necessitato ad esistere dalla causa (Avicenna 2006, Trattato VI). Mi preme, brevemente, sottolineare come questo il principio dal quale Suárez, pur prendendo le mosse, ne diverga in ultimo. L'atto d'essere non è un "accadere" necessario per altro da sé che sopravviene all'essenza dell'ente e perciò tale da ricondurre l'essenza dell'effetto alla semplice possibilità visto che questo "stato" della concezione comune della ragione di ente è da considerare per Suárez solo la parte oggettiva o il termine obiettivo della intelligenza. La convenienza tra tutte le cose trova il suo fondamento *anche* nell'atto d'essere che è la parte formale del concetto di ente proprio perché la possibilità dell'essenza e il porsi, primariamente, al di fuori del nulla, è condizione di pensabilità anche della relazione efficiente che la lega alla azione creativa di Dio in grado di rimetterla nell'ordine attuale proprio dell'esistenza. La ragione formale dell'atto d'essere si risolve nella ragione oggettiva della possibilità essenziale, tanto che l'unità del concetto oggettivo rinvia ad una unità individuale che non è più un aggregato composto di due principi metafisici, essere ed essenza, ma stati diversi (quello dell'attualità dell'essenza e della possibilità semplice della negazione del ni-ente) di un unico atto entitativo. L'essenza è, al pari della posizione avicenniana, indifferente alle modalità dell'esistenza e perciò è concepibile separatamente dall'essere attuale che non rientra nella sua immediata definizione, ma l'atto d'essere non deriva all'effetto in virtù della necessaria essenza divina perché il primo spettro di significazione del possibile, in Suárez, comprende in sé anche Dio (come ente sebbene infinito), che non è altro che la prima divisione del concetto oggettivo di ente nei suoi "inferiori". La potenza intesa in senso "trascendentale" o oggettivo è la significazione prima della "potenza reale" (determinabile, poi, come attiva o passiva). Enrico di Gand riceve la tradizione "essenzialistica" di impronta avicenniana accidentalizzando l'ordine dell'essere e ponendo il peso ontologico dell'ente nell'essenza intesa come "idea divina" posta fuori dall'essenza creatrice tramite l'aggiunta dell'esistenza. Con ciò si determina o, meglio si legittima, il carattere contingente dell'esistenza creaturale e poiché il possibile inizia ad essere in virtù di ciò che è necessario si dovrà giungere all'ammissione di un Primo ente necessario, il cui essere è l'essere stesso, che permetta la convenienza dell'essere nell'essenza del possibile. Suárez in parte avrà la stessa esigenza di determinare lo statuto autonomo dell'essenza di ente, diversa dall'essere che acquista per partecipazione nell'esemplare divino, la cui prima divisione sarà quella di finito-infinito (contingente-necessario).

## **Bibliografia**

- Avicenna. 2006. *Metafisica. La scienza delle cose divine, dal libro della Guarigione*. a c. di O. Lizzini e P. Porro (testo arabo a fronte, testo latino in nota, dell'ed. Van Riet, rivisto da P. Porro; trad. dall'arabo di O. Lizzini). Milano: Bompiani.
- Courtine, Jean-François. 1990. *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France (trad. it. C. Esposito e P. Porro, a cura di C. Esposito. 1999. *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*. Milano: Vita e Pensiero).
- Cronin, Timothy J. 1966. *Objective Being in Descartes and Suárez*. Roma: Gregorian University Press.
- Doyle, John Patrick. 1967-1968. "Suárez on the Reality of the Possibles". *The Modern Schoolman* 45: 29-48.
- Doyle, John Patrick. 1968-1969. "Suárez on the Analogy of Being". *The Modern Schoolman* 46: 219-249, 323-341.
- Doyle, John Patrick. 1984. "Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francisco Suárez S.J.". *Vivarium* 22: 121-60.

- Doyle, John Patrick. 1987. "Suárez and the Being of Reason and Truth (1)". *Viviarum* 25: 47-75.
- Doyle, John Patrick. 1988. "Suárez on the Being of Reason and Truth (2)". *Viviarum* 26: 51-72.
- Doyle, John Patrick. 1990. "Extrinsic Cognoscibility: A Seventeenth Century Super-transcendental Notion". *Modern Schoolman* 68: 57-80.
- Doyle, John Patrick. 2010. "Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)". In Salas, Victor M. (ed.), Leuven: Leuven University Press.
- Esposito, Costantino. 2007. "Le Disputationes metaphysicae nella critica contemporanea". In F. Suárez, *Disputazioni metafisiche*, a cura di C. Esposito, 763-772. Milano: Bompiani (collana "Testi a fronte"):
- Esposito, Costantino. 2008. "The Hidden Influence of Suárez on Kant's transcendental conception of 'being', 'essence' and 'existence'". In *Metaphysics of Francisco Suárez (1548-1617). Disputationes metaphysicae in their systematic and historical context* (Atti del Congresso di Praga), Leiden-Boston-Köln: E.J.Brill.
- Esposito, Costantino. 2008. "Dalla storia della metafisica alla storia dell'ontologia". Introduzione a C. Esposito (a cura di), *Origini e sviluppi dell'ontologia. Secoli XVI-XXI* (numero monografico di "Quaestio – Annuario di storia della metafisica") 9: IX-XXXI.
- Gnemmi, Angelo. 1969. *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle Disputationes Metaphysicae di F. Suárez*, Milano: Vita e Pensiero.
- Heider, Daniel. 2007. "Suárez on the Concept of Being: Is Suárez's concept of Being analogical or univocal?". *American Catholic Philosophical Quarterly* 81: 21-42.
- Heider, Daniel. 2014. *Universals in Second Scholasticism. A comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S.J. (1548-1617), João Poinset O.P. (1589-1644) and Bartolomeo Mastri da Meldola O.F.M. Conv. (1602-1673) / Bonaventura Belluto O.F.M. Conv. (1600-1676)*. Amsterdam/Philadelphia: Jhon Benjamins Publishing Company.
- Honnefelder, Ludger. 1990. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus- Suárez- Wolff-Kant- Peirce)*. Hamburg: Meiner.
- Porro, Pasquale. 1990. *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*. Bari: Levante.
- Porro, Pasquale. 1996. "Possibilità ed esse essentiali in Enrico di Gand". In *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, edited by W. Vanhamel, 211-253. Leuven: Leuven University Press.
- Prieto, Leopoldo. 2006. "Francisco Suárez e Tommaso d'Aquino". In Villagrasa, Jesús (a cura di). *Neotomismo & Suarezismo. Il confronto di Cornelio Fabro*. 91-136. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.
- Riva, Franco. 1979. "La dottrina suareziana del concetto e le sue fonti storiche". *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 71: 686- 699.
- Schwartz, Daniel. (ed.). 2012. *Interpreting Suárez. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salas, Victor M., Fastiggi, Robert L. (eds.). 2015. *A Companion to Francisco Suárez*. Brill's Companions to the Christian Tradition 53. Leiden: Brill.
- Siewerth, Gustav. 1959. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Suárez, Francesco. 1965. *Disputationes metaphysicae* (DM), voll. 25 e 26 degli *Opera Omnia* (Vivès); rist.an.Hildesheim: Georg Olms (traduzione parziale in italiano: F. Suárez, *Disputazioni metafisiche*. 2007. a cura di C. Esposito, testo latino a fronte, Milano: Bompiani, collana "Testi a fronte").
- Villagrasa, Jesús. 2006. "Il retroscena di una polemica". In Villagrasa, Jesús (a cura di). *Neotomismo & Suarezismo. Il confronto di Cornelio Fabro*. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.