LABORATORIO

METAFISICA E RELAZIONE IN FRANCISCO SUÁREZ E L'ORIZZONTE DELL'ONTOLOGIA TRINITARIA*



The baroque metaphysical system of Francisco Suàrez is usually studied to help us understand the history of modern philosophy. In this article, we investigate it to see if there is a mutual link with the author's Trinitarian theology. We conclude with a reflection on some contemporary themes of Trinitarian ontology.

di
VITO ANTONIO GIRARDI

* Il presente articolo, ad eccezione dell'ultimo paragrafo, è il frutto della rielaborazione della tesi di laurea triennale in Filosofia discussa presso l'Università di Bari il 23 ottobre 2015, con il prof. Costantino Esposito come relatore, e intitolata «Il progetto metafisico di Francisco Suárez e la categoria della relazione».

La critica storico-filosofica del '900 e contemporanea ha evidenziato con un interesse crescente il ruolo del filosofo e teologo gesuita Francisco Suárez (1548–1617) nella trasmissione dei concetti filosofici a cavallo tra tarda Scolastica e filosofia moderna. Di conseguenza, ci sembra che non possa mancare un'analisi specifica della sua posizione in merito al tema della relazione per una migliore ricostruzione dell'evoluzione che ha portato dal paradigma aristotelico della relazione, per come è stato accolto e sfruttato dalla filosofia e dalla teologia medievale, agli esiti relazionisti e immanentisti dell'epoca moderna. Il fine di tale studio sarà la comprensione della posizione suareziana rispetto al tema fondamentale, per l'ontologia trinitaria, del rapporto tra le relazioni *in divinis* e quelle tra le creature, ma per raggiungerlo sarà necessario ricostruire *in primis* l'epistemologia del progetto del Granadino. Sarà tale analisi a riservare alcune delle indicazioni più preziose per un'adeguata comprensione non solo del contributo storico-filosofico del Nostro al tema indagato, ma anche e soprattutto di alcuni elementi che stanno al fondo dell'ontologia trinitaria in quanto tale.

Lo statuto della metafisica suareziana e la critica novecentesca

L'oggetto della metafisica, ovvero la ragione comune di ente

Il ruolo di insegnante di teologia svolto da Suárez richiedeva che, a lezione, da un lato si leggesse e commentasse la *Summa Theologiae*, trasmettendo agli studenti la dovuta deferenza a Tommaso, dall'altro che le tesi filosofiche, in cui non si poteva non incappare durante lo studio della teologia, in quella sede fossero solo recitate piuttosto che disputate. Per poterle adeguatamente sviluppare egli sospese la pubblicazione delle opere di teologia soprannaturale, a favore delle *Disputationes Metaphysicae*, edite a Salamanca nel 1597[1].

In generale, il *Doctor eximius* ha tentato quanto più possibile di non dichiararsi contrario alle concezioni tomiste, ma in realtà ha assunto assai spesso premesse appartenenti alla dottrina scotista. In questo caso, quindi, ha provato a tenere assieme la dottrina dell'*analogia entis*, che, sebbene non formulata in questi

1) Le *Disputationes* occupano i voll. 25 e 26 dell'edizione Vivès dell'*opera omnia* del Nostro, furono curate da C. Berton e pubblicate entro il 1861: *R.P. Francisci Suárez e societate Jesu, Opera Omnia, Editio nova,* [voll. 1-4:] a D. M. André, Canonico Rupellensi; [voll.5-28: a Carolo Berton, Cathedralis Ecclesiae Ambianensis Vicario], juxta editionem Venetianam XXIII Tomos in Fol., continentem, accurate recognita... Parisiis. Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem [voll. 1-26:] 1856-1861; [voll. 27-28:] 1878. Una ristampa anastatica di questi due volumi (nella stampa del 1866) è stata pubblicata ad Hildesheim, presso Georg Olms, nel 1965 (1998²). Su questa edizione si basa la traduzione in italiano delle prime tre disputazioni, curata da Costantino Esposito, citata alla nota 3. È possibile trovare il testo latino delle *Disputazioni*, nell'edizione Vivès, anche *online* in formato digitale, rivisto alla luce del confronto con altre edizioni: Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae,* Digitalisierungsprojekt – koordiniert von Prof. Salvador Castellote und Dr. Michael Renemann, URL = <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html>.

termini da Tommaso[2], corrisponde al modo in cui costui concepisce la differenza, il rapporto e la comparabilità tra l'essere sussistente di Dio e quello partecipato dalle creature, e la possibilità di concepire sotto un'unica ragione, quella astrattissima di *ens ut sic*, l'ente infinito o increato e l'ente finito o creato. Suárez crede così di poter fare a meno dell'univocità di Scoto, dimostrando che, rispetto all'unico concetto oggettivo di ente, l'*esse infinitum* e l'*esse finitum* si dicono enti per una analogia di attribuzione intrinseca[3], laddove l'attribuzione è relativa non all'atto d'essere, ma alla possibilità delle essenze. Essa si definisce a partire dalla loro non contraddittorietà di queste, la quale a sua volta definisce da sola lo stare *extra nihil* dell'ente, anche se non lo stare *extra causas*. Perciò, secondo Gustav Siewerth, «l'*analogia dell'essere* di cui si parla qui sarebbe intesa da Suárez fino in fondo come un'*analogia del concetto*, o una mera modalità predicativa, che non intende più la realtà determinata degli enti (giacché ciò che determina un ente cade al di fuori dell'unificazione astrattiva)»[4].

Insomma, il prezzo da pagare per dar gloria a Dio in metafisica è che Egli vi si manifesti, ossia che se ne possa parlare come di un ente[5], anche se ciò contraddice l'impostazione tomista.

L'ente come nome in una prospettiva anarc-onto-logica

Il passaggio che consente, poi, all'autore di torcere in senso maggiormente essenzialista la sua metafisica e di superare la posizione tradizionale che opponeva l'ente e l'essenza, cioè la quiddità, ed escludeva che l'ente rientri nella quiddità delle cose (cioè che sia un predicato quidditativo), è il recupero di una posizione rifiutata dal Gaetano e da Scoto, ma accolta da Pedro da Fonseca (1528-1599), e rintracciabile abbastanza chiaramente anche in Tommaso, secondo il Granadino, cioè quella dell'ente come nome, anziché come participio (*DM* II, 4. 3):

> «L'ente (…) a volte è preso come participio del verbo *essere*, e in questo senso significa l'atto di essere, in quanto esercitato, ed è lo stesso che esistente in atto; altre volte invece è preso come nome, e significa, in senso formale, l'essenza di una cosa che possiede o può possedere l'essere, e si può dire che significhi lo stesso essere, non in quanto esercitato in atto, bensì in potenza o per attitudine (…)».

2) Cfr. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 444-445.
3) Cfr. Francisco Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007², pp. 643-644, nota 225.
4) Cfr. C. Esposito, «Le *Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporanea», in appendice a Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, cit., p. 771.
5) Cfr. C. Esposito, *Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought*, in V. Salas – R. Fastiggi (edd.), *A Companion to Francisco Suárez.* Brill's Companions to the Christian Tradition 53, Brill, Leiden 2015, pp. 124-147, in particolare p. 144.

L'ente come nome indica «un'essenza reale, cioè non inventata né chimerica, bensì vera e atta ad esistere realmente» (*DM* II, 4. 4). L'essere reale dell'essenza consiste, negativamente, nel fatto che «in se nullam involvit repugnantiam», cioè «non implica in sé alcuna contraddizione», «né è una mera invenzione dell'intelletto». Mentre, affermativamente, l'essere reale dell'essenza è a posteriori «il fatto di essere il principio o la radice delle operazioni o effetti reali, sia nel genere della causa efficiente, che della causa formale e materiale»; mentre a priori, almeno rispetto all'essenza creata, «essenza reale è quella che può essere prodotta realmente da Dio e può essere costituita nell'essere di un ente attuale» (*DM* II, 4. 7)[6]. Inoltre precisa che l'ente come nome astrae dall'esistenza senza escluderla, né negarla, ma «praescindendo» da essa (*DM* II, 4. 9-12).

L'essenza delle cose, poi, per quello che si è detto, «in quanto tale non dipende dalla causa esemplare», cosicché, ad esempio (*DM* I, 4. 21):

> «(...) l'uomo non è un animale razionale per il motivo che Dio lo conosce come tale, o perché è rappresentato in tal modo nell'esemplare divino, ma piuttosto, esso è conosciuto come tale in quanto richiede di per sé [*ex se postulat*] una tale essenza».

Qui sembra essere in ballo rispetto allo statuto delle essenze finite qualcosa di molto più radicale di una precedenza cronologica o di una precedenza di rango. Ciò che la prospettiva di Suárez implicitamente dischiude è di fatto una riedizione sul piano delle creature della problematica che aveva lacerato la Chiesa tra il quarto e il sesto secolo sul piano cristologico, e rispetto alla quale a negare il carattere in-fondato, an-archico del Figlio rispetto al Padre, *anarchos*, era stato l'arianesimo, che ne aveva ricavato di non poter considerare il Figlio vero Dio. L'unico, ma insuperabile, limite alla possibilità di fare della metafisica una *anarc-ontologia*[7], o – potremmo dire – una *anarc-onto-logica*, dato che non solo dovrebbe prescindere dall'esistenza, ma dovrebbe rivolgersi alle essenze possibili e non esistenti in atto, è il fatto che l'uomo non può conoscere tutto ciò che è *anarchos*, nemmeno servendosi di Dio come tramite, naturalmente, poiché la metafisica naturale «non può mostrare che Dio possieda determinati esemplari delle cose, se non basandosi – a posteriori – sulle cose stesse» (*DM* I, 4. 24).

6) La predicabilità dell'ente come nome in senso quidditativo, allora, dice che «l'ordine all'essere o l'attitudine ad esistere appartiene intrinsecamente ed essenzialmente» al concetto di creatura: *DM* II, 4. 14, ed. Vivès, vol. 25, p. 92, trad. it. cit., p. 507.
7) Quanto alla comparsa del termine *ontologia* all'inizio del 1600, cfr. M. Lamanna, *Sulla prima occorrenza del termine «Ontologia». Una nota bibliografica*, in «Quaestio» 6 (2006), pp. 557–570; J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 343-353, 379-406.

La critica novecentesca alla metafisica suareziana

Egli non si esime, naturalmente, dall'affrontare nelle *Disputationes* il tema oggi classico[8] della distinzione nella cosa tra l'essenza attuale esistente e l'esistenza *in actu exercito*, proponendo una distinzione di ragione con fondamento nella cosa (*DM* XXXI, 6. 23), mentre l'essenza «non possiede in sé, prima di essere fatta da Dio, un vero essere reale, e in questo senso, a prescindere dall'essere dell'esistenza, l'essenza non è una qualche cosa, ma è assolutamente nulla» (*DM* XXX, 2. 1). Le viene riconosciuto solo lo *status* di «potenza oggettiva», non di «potenza reale positiva» mentre l'essenza in atto viene considerata una *potentia receptiva* rispetto all'esistenza (*DM* XXXI, 3. 6). Quanto alla possibilità, invece, che l'esistenza aggiunga un *respectus ad Deum*, per Suárez (*DM* XXX, 6. 18):

> «est verum (...) quod actualis existentia creaturae secum habeat coniunctum hunc respectum ad Deum, sed tamen eumdem habet secum coniunctum essentia actualis, quae talis esse non potest nisi per efficientiam Dei; non ergo recte distinguitur essentia ab existentia per hunc respectum».

Insomma, riassume Costantino Esposito esponendo la critica gilsoniana all'essenzialismo del Granadino, «la vera esistenza è l'essere in atto dell'essenza, e l'attualità di qualcosa, tutta compiuta nel suo contenuto essenziale, è il senso originario dell'esistere»[9]. È per questo che l'autore già nella prima disputazione può anticipare che «l'essenza non si può rapportare all'esistenza come al suo soggetto» (*DM* I, 5. 42). Ciò che viene compiuta, è, per Esposito, una «"existentialisation" apriorique de l'essence»[10]. Ad essa si accompagna l'oblio della riflessione dell'Aquinate sull'atto d'essere, che consente, invece, da più parti, di difendere Tommaso, a discapito di Suárez, dalla "accusa" di ontoteologia mossa da Heidegger contro entrambi i maestri di teologia, che avrebbero ridotto la creazione alla produzione di un effetto da parte di una causa[11].

8) Cfr. P. Porro, «Qualche riferimento storiografico sulla distinzione di essere ed essenza», seconda appendice in Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2009³, pp. 183-215.
9) Cfr. C. Esposito, *Le* Disputationes Metaphysicae *nella critica contemporanea*, cit., p. 761.
10) Cfr. C. Esposito, *Existence, relation, efficience. Le nœud suarézien entre métaphysique et théologie*, in «Quaestio» 3 (2003), pp. 139-161, in particolare p. 158, nota 48.
11) Cfr. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica*, cit., specialmente la conclusione; J.-L. Marion, *Dio senza essere*, Jaca Book, 2008², cap. 8: «San Tommaso e l'onto-teo-logia»; C. Esposito, *"Al di sopra", "attraverso", "al di là". Heidegger, Suárez, Tommaso nella storia della metafisica*, «Giornale di metafisica» XXXII (2010), pp. 553-586, in particolare pp. 574-575. Per Esposito dall'orizzonte tomista sarebbe esclusa la minaccia di ontoteologia per il fatto che l'*actus essendi* prodotto dall'essere indeterminabile «non "è" a sua volta qualcosa di determinato ma è il puro determinante differente dal determinato e – proprio in quanto differente – presente nel determinato». Nel loro rapporto permane una differenza irrisolvibile perché strutturale. Contro la distinzione tra i due maestri, in particolare contro l'interpretazione di Marion, cfr. P. Porro, «Metafisica e teologia nella divisione delle

Inoltre, uno degli elementi che più ritornano nella critica di stampo neotomista alla filosofia suareziana è la parziale cosificazione ed entificazione di quelli che in Tommaso vengono definiti solo come principi costitutivi dell'ente, a partire dalla materia e dalla forma, con la conseguenza di un indebolimento dell'unione sostanziale tra materia e forma e dell'unione tra sostanza e accidenti. In realtà, anche se gli accidenti sono detti enti dal Granadino, essi lo sono comunque in senso *diminutum* (*DM* XIV, 1. 3; *DM* II, 3. 15), ed egli non rinuncia alla definizione tradizionale dell'accidente come *entis ens*, la quale ne dice l'imperfezione (*DM* XXXVII, 2. 15). La complessa costruzione del Nostro, che aggiunge anche tutta una serie di modi dell'ente, rappresenta il tentativo di incorporare sul piano metafisico molte delle distinzioni costitutive dei Misteri della fede (in particolare dei dogmi della Trinità, dell'Incarnazione, dell'Eucarestia, dell'Anticristo). Per i neotomisti, egli non ha potuto fare a meno di questa moltiplicazione delle distinzioni per il fatto di aver negato la distinzione reale tra essenza ed esistenza, a causa, in ultimo, del suo concetto di potenza. E da questa modalizzazione della realtà sarebbe nato lo spinozismo[12].

Le relazioni secondo Suárez

Adesso, analizzando i guadagni della disputazione 47 sulla relazione[13], si tenterà di verificare l'esistenza di un nesso con la citata «"esistenzializzazione" apriorica dell'essenza».

Una delle principali discussioni scolastiche riguarda il fatto che il sorgere o il venir meno di una relazione reale comporti o meno un mutamento per gli enti che entrano in relazione. Ebbene, anche quando, come da parte di Scoto, si è data una risposta positiva in tal senso, ciò ha rappresentato un modo (e non l'unico) per riconoscere dignità ad un aspetto ritenuto fondamentale per giustificare la perfezione dell'universo creato, l'*ordo rerum*. La questione dell'*ordo* è assai stratificata, ma ciò che costituisce il substrato del dibattito è naturalmente la domanda: «cosa significa essere in relazione per un'entità?». Essa risponde direttamente al problema posto da Aristotele nelle *Categorie*, laddove sostiene che né le sostanze prime («un certo uomo», «una certa mano») né le sostanze seconde («l'uomo», «la mano») rientrano tra le cose relative[14].

scienze speculative del *Super Boetium De Trinitate*», prima appendice di Tommaso d'Aquino, *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2007, pp. 467-526, in particolare pp. 508-513, laddove si evidenzia come, per l'Aquinate, Dio sia *maxime ens* e *primum ens*.

12) Cfr. L. Prieto López, *Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità*, in «Alpha-Omega» IX (2006/1), pp. 3-38; Ó. Barroso Fernandez, *Accidentes y modos en Suárez. La importancia del Barroco contrarreformista en la configuración de la metafísica moderna*, in «Revista de Hispanismo Filosófico» 17 (2012), pp. 69-88.

13) La collocazione della disputazione, intitolata *De relatione reali in commune*, è *DM* XLVII, ed. Vivès, vol. 26, pp. 781-867.

14) Cfr. Aristotele, *Le Categorie*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 1989, 7; 6a, 36-37, p. 329; 7, 8a 28- 8b 18, pp. 341, 343. La traduzione è condotta sul testo critico L. Minio-

La relazione come genere reale

Il presupposto dell'indagine di Suárez è che un genere reale o è «aliquid» «in rerum natura», il che tra le cose create vale solo per la sostanza, che rimane in se stessa, o pone «aliquid» «in rerum natura». Dal momento che per Aristotele sono relative «illa» di cui tutto l'essere è «ad aliud se habere» (*DM* XLVII, 1. 1), cioè ripugna loro l'«inesse», non essendo incluso nella loro ragione propria e ultima, ciò implica apparentemente che la relazione non pone «nihil rei» nella cosa che è riferita da essa, cioè che non è un genere reale. Per di più, come è noto, non pone qualcosa nemmeno nel termine. Ed è un gioco di parole sostenere che non aggiunge «aliquid», ma «ad aliquid», poiché, se quest'ultimo costituisce qualcosa, allora quando una denominazione relativa si aggiunge alla cosa, essa lo muta, altrimenti no, in quanto non pone nulla in essa. Ma lo stesso Aristotele sostiene che la relazione avviene senza mutazione della cosa[15].

Va considerato che, in una certa misura, «l'ordine ad altro è incluso intrinsecamente in ogni concetto reale di ente creato». Infatti ogni ente creato, in quanto tale, anche la sostanza, dice un'*habitudo* di dipendenza essenziale all'ente increato; inoltre l'accidente dice *habitudo* essenziale al soggetto. Infine, la quantità, in quanto continua, e, tra le qualità, la potenza, la scienza, l'abito e la disposizione dicono *habitudines* essenziali ai termini (*DM* XLVII, 1. 5). Occorrerà, allora, spiegare almeno perché oltre a queste ultime *habitudines*, che costituiscono dei riferimenti (*respectus*) trascendentali, veri e reali, siano necessarie delle relazioni di altro tipo, non legate a denominazioni relative puramente estrinseche, e come si costituiscano (*DM* XLVII, 1. 7). Momentaneamente ci si dovrà accontentare del fatto che denominazioni relative come «*maggiore, minore, uguale, simile, vicino, lontano, padre, figlio*, e simili» dicono *habitudo* «ad aliud», senza di cui non possono essere, né essere comprese. Infatti è noto da sé che esistono nelle cose stesse, e perciò è necessario che siano fondate in un qualche ente reale, non assoluto, ma relativo; «perciò si dà nelle cose l'ente reale relativo».

Quanto al fatto che si possa mostrare e confermare l'esistenza del genere della relazione a partire dalla verità di fede che riconosce in Dio tre relazioni reali che costituiscono e distinguono le Persone divine, per taluni l'argomento è reso inefficace dal fatto che le relazioni divine sono al di fuori di ogni predicamento. Ma se anche Dio fosse nel predicamento della sostanza, ad essa sarebbero ridotte quelle relazioni, in quanto personalità di natura divina (*DM* XLVII, 1. 8-13). Così, ad esempio, al contrario che in ambito creato, la paternità divina costituisce la persona, che è principio di generazione, anziché risultare dalla generazione, e pertanto si può stimare quasi trascendentale.

Paluello (*Aristotelis, Categoriae et Liber De Interpretatione*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Oxford Classical Texts, Oxford 1949, 6ª rist., 1980).

15) Cfr. *DM* XLVII, 1. 2, ed. Vivès, vol. 26, p. 782; Aristotele, *Fisica*, traduzione di Roberto Radice, secondo l'edizione del testo greco di W.D. Ross, *Aristotelis Physica*, Oxford 1982, appendice bibliografica e lessicografica a cura di L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2011, Δ, 2, 225b, 11-13, p. 435.

È inadeguato anche l'argomento che richiede il carattere predicamentale delle relazioni per spiegare l'ordine dell'universo. Questo, infatti, si basa sul fatto che se gli elementi e i cieli cambiassero il loro ordine, le cose assolute rimarrebbero le stesse, a dimostrazione del carattere accidentale dell'ordine stesso. Ma il Granadino nota che quando si parla dell'ordine che pertiene alla perfezione dell'universo, si intende l'appartenenza, e la tendenza intrinseca, dei singoli corpi ai propri luoghi naturali; questione che interessa i singoli corpi in quanto assoluti, e di tutti assieme dice la coesistenza. Cioè, è vero che ne conseguono accidentalmente relazioni reali, ma questo non ha a che fare per nulla con la questione della perfezione dell'universo (*DM* XLVII, 1. 14).

La distinzione della relazione predicamentale dagli altri predicamenti e dalle relazioni non predicamentali

La seconda sezione della *DM* 47 è volta ad accertare se la distinzione della relazione reale predicamentale dalla sostanza e dagli altri accidenti assoluti sia reale, o modale ed «ex natura rei»[16]. Dopo aver spiegato che l'*esse in* e l'*esse ad* della relazione non si distinguono *actu*, ma sono tra loro «come il superiore e l'inferiore, o come il comune o il trascendentale [*trascendens*] e il modo che lo determina o modifica, che è impossibile che siano distinti nella cosa...» (*DM* XLVII, 2. 18-19), Suárez afferma di preferire la tesi di una distinzione di ragione raziocinata, «che insegnarono Erveo e alcuni altri tomisti, dal cui senso quasi per nulla si allontanano i nominalisti [*Nominales*], e della quale Aristotele e Tommaso furono molto favorevoli, come abbiamo visto[17]». Essa, però va intesa nel senso che (*DM* XLVII, 2. 22):

> «(...) la relazione, invece, dice una qualche forma reale e che denomina il proprio relativo, che costituisce, intrinsecamente; quella, però, non è una qualche cosa o un modo distinto secondo la natura della cosa da ogni forma assoluta, ma è nella cosa una qualche forma assoluta, tuttavia non assunta assolutamente, ma in quanto concerne un'altra, che la denominazione relativa include o connota. (…) così la somiglianza

16) A questo genere di distinzioni Suárez dedica la settima *DM*. Per il Granadino, al contrario che per Scoto, è necessario che, ad esempio, *a* e *b* possano esistere ciascuno separatamente perché si parli di distinzione reale. C'è distinzione modale se l'esistenza separata è possibile solo per uno dei due elementi. Se non c'è tale possibilità per nessuno dei due, si ha una distinzione di ragione. Quest'ultima può essere una distinzione di ragione raziocinante, se non ha fondamento nella realtà, o raziocinata, se lo ha, come nel caso della distinzione tra gli attributi divini. La distinzione formale di Scoto è ricondotta o alla distinzione modale o alla distinzione di ragione raziocinata; la distinzione attuale coincide con la distinzione reale; la distinzione «ex natura rei» si sovrappone a quella modale.

17) Per Aristotele il riferimento sembra essere al tema della mutazione, analizzato in precedenza; per Tommaso il riferimento è ad un'opera spuria, la *Summa totius Logicae Aristotelis*; cfr. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Exposé historique et systématique*, J. Vrin, Paris 1952, pp. 16-17, 22, 24-25, 250-251, 651.

nella cosa non è altro che la stessa bianchezza, in quanto concerne un'altra bianchezza, della medesima o di simile ragione».

In vista, poi, della definitiva circoscrizione del predicamento *ad aliquid*, antepone come necessaria l'analisi di tre divisioni della relazione: «in realem et rationis», «secundum dici et secundum esse», «inter transcendentalem et praedicamentalem». La divisione della relazione in reale e di ragione non è univoca, allo stesso modo in cui si può registrare al massimo una analogia di proporzionalità tra l'ente e il non ente. Ne deriva che solo le relazioni reali appartengono propriamente al predicamento *ad aliquid* (*DM* XLVII, 3. 2-5); alle relazioni di ragione dedicherà la sezione 6 della disputazione 54, in cui si occupa degli enti di ragione.

Quanto alla divisione tra relazione *secundum dici* e relazione *secundum esse*, Suárez riconduce tale divisione alle due definizioni dei relativi fornite da Aristotele nelle *Categorie*[18]. Egli usa in modo indistinto relazione e relativo prima delle due espressioni, e spiega che si suole definire *relatio secundum dici* una cosa concepita e spiegata al modo di un *respectus*, ma che nella cosa stessa non ha un vero riferimento (ma la ricostruzione storica non mostra questo uso diffuso dell'espressione![19]); mentre una relazione si dice *secundum esse* se ha realmente «proprium esse cum habitudine ad aliud». E aggiunge che noi diciamo *secundum dici* la divina onnipotenza, non perché fingiamo in quella una relazione di ragione, ma perché non possiamo concepirla che con la concomitanza dell'altro per cui è potenza e attraverso l'*habitudo* ad esso. Quindi, sebbene sia presupposto un modo di concepire, però esso «non è tale che da quello risulti o sia appresa necessariamente una relazione di ragione, poiché non è un concetto riflessivo, o [*aut*] comparativo, ma è un concetto diretto della cosa assoluta, ma concepita imperfettamente al modo di quelle cose che hanno un riferimento [*habitudinem*] ad un'altra» (*DM* XLVII, 3. 8).

La terza divisione della relazione è, invece, presentata come una divisione interna alla «relatio realis et secundum esse». Se la relazione predicamentale è una relazione reale e *secundum esse*, occorre ora verificare se ogni relazione di questo tipo appartiene a questo predicamento. Fornisce dunque alcuni esempi: «la materia e la forma hanno tra loro un riferimento [*habitudinem*] vero e reale essenzialmente incluso nel loro proprio essere, e perciò una si definisce attraverso il riferimento all'altra, e quindi ricevono la propria specificazione». Stessa cosa per le potenze accidentali nei confronti dei propri atti e per gli abiti operativi verso i loro atti e, attraverso questi, verso i loro oggetti, come emerge anche dalla *Summa theologiae* di Tommaso (Iª, q. 28, a. 1). Quanto alla possibilità stessa che un riferimento reale sia incluso nel concetto di una cosa assoluta, alcuni, come di fatto anche Scoto, negano questa possibilità. A Suárez sembra migliore la posizione del Gaetano, che nel *Commento* al *De ente et essentia* sostiene che non è contro la

18) Cfr. Aristotele, *Le Categorie*, cit., 7, 6a 36-37; 7, 8a 31-32. Non possiamo soffermarci su questo, se non citando la conclusione del Granadino, secondo la quale Aristotele sostituì la prima definizione dei relativi, comune anche ai relativi *secundum dici*, con quella propria dei relativi *secundum esse*.

19) Cfr. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, cit., pp. 394-417.

ragione di una cosa assoluta che includa nella sua ragione essenziale un riferimento trascendentale proporzionale alla sua natura. Anzi (*DM* XLVII, 3. 12):

> «(...) è verosimile che tra gli enti creati nulla sia così assoluto che nella sua essenza non includa intimamente un qualche riferimento trascendentale, almeno in quanto è ente per partecipazione, il quale dipende di per sé essenzialmente dall'ente per essenza».

Per formalizzare, poi, la divisione, afferma che il *munus* della relazione predicamentale è «referre formaliter seu respicere aliud», mentre il *munus* e l'«officium» della relazione trascendentale è «constituere formam vel naturam, aliquid causantem, vel operantem aliquo modo circa rem ad quam dicit habitudinem, vel e converso» (*DM* XLVII, 4. 9-11). In virtù dei differenti *munera* delle relazioni trascendentali, esse andranno ricondotte a diversi predicamenti, mentre il predicamento *Ad aliquid* comprende quelle relazioni che riferiscono «puramente la cosa che affezionano» (*DM* XLVII, 4. 16).

A questo punto, però, dichiara, di fatto, che in fondo non si può dimostrare che esistono relazioni il cui unico *munus* sia il puro riferimento al termine. Infatti le ragioni dei *doctores* provano solo che si danno relazioni reali *secundum esse*, ma non sembra che si possa *dimostrare* che si diano, oltre alle relazioni trascendentali, relazioni predicamentali distinte da quelle. Nonostante ciò, per il Granadino «basta il comune consenso dei filosofi perché non si receda in alcun modo da quell'opinione» (*DM* XLVII, 4. 19)[20]. E ricorda che tali relazioni sono state introdotte per spiegare «molte predicazioni rispettive accidentali, che non sono desunte dai soli riferimenti trascendentali, come essere padre, simile, uguale, ecc.», che non sono relazioni di ragione.

Essenza e componenti di una relazione predicamentale

La definizione di relazione predicamentale è ottenuta dalla seconda definizione aristotelica, che esclude le relazioni *secundum dici*; cioè tale relazione è un «accidente di cui tutto l'essere è per altro, o ha se stesso per altro, o riferisce altro [*accidens, cujus totum esse est ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere*]» (*DM* XLVII, 5. 2). Ed è la parola *totum* a segnare la differenza con la relazione trascendentale (*DM* XLVII, 5. 5), per i motivi che si sono visti. In realtà, in virtù del suo carattere totalmente accidentale, per cui non pone nulla di assoluto nella cosa, ma solo qualcosa di relativo, anche se prima aveva definito questo un gioco di parole (*DM* XLVII, 1. 2)[21], la relazione predicamentale è «quasi transcen-

20) Krempel ha avuto buon gioco nell'inferire che il riallineamento sulla posizione comune, da parte del *Doctor eximius*, sia un esempio del conformismo della tarda Scolastica: cfr. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, cit., pp. 253-254.

21) Egli aveva affermato che, se non c'è mutazione, non è stato posto nulla nella cosa. Ora è evidente che ritorna sui suoi passi in virtù del suo ripiegamento dogmatico sul comune consenso dei filosofi, nel perimetro del quale, però, ha difficoltà a restare.

dentalis» (*DM* XLVII, 5. 7) o «quasi transcendens» (*DM* XLVII, 5. 13) rispetto agli altri nove predicamenti. Ciò non toglie, allora, che l'effetto formale della relazione sia riferire in atto (*DM* XLVII, 5. 13). Ancora una volta le relazioni predicamentali sembrano pericolosamente in bilico rispetto alla loro realtà.

Nella 6ª sezione Suárez prospetta in termini generali i componenti della relazione predicamentale: soggetto, fondamento e termine. Infatti, in quanto accidente, non può trovarsi in soggetti diversi, e quindi non informa i due estremi come due soggetti della stessa relazione (*DM* XLVII, 6. 3-4).

La divisione delle relazioni in mutue e non mutue e la ragione di termine e di fondamento

Non possiamo soffermarci come si dovrebbe sulla divisione delle relazioni predicamentali in tre generi, e allo stesso modo ci limitiamo ad alcuni cenni rispetto alla divisione tra relazioni mutue e non mutue. Secondo un'accezione «suprema et generalissima», si dice non mutua una relazione che è vera e reale in un estremo, ma non nell'altro. In particolare, riguardo alle relazioni tra le creature e Dio e al dubbio se esse siano sempre non mutue, egli configura questa questione nei termini di una discussione sul carattere dei nomi divini. Presenta quindi la distinzione tra i nomi che sono attribuiti a Dio *ex aeternitate*, e quelli attribuiti *ex tempore*. Quanto ai primi, alcuni di essi, come la scienza e la potenza, dicono una relazione naturale e necessaria, mentre la provvidenza, la predestinazione e la *scientia visionis* dicono una relazione libera o non naturale, poiché, assolutamente parlando, possono non convenire a Dio. Queste relazioni *ex aeternitate* «non c'è dubbio che non sono reali in Dio, poiché non hanno termini reali dall'eternità». E afferma (*DM* XLVII, 15. 15):

> «Quindi questi riferimenti sono o solo secondo l'esser detto, o, se si concepiscono come relazioni secondo l'essere, sono solo relazioni di ragione, almeno finché i termini non esistono nella cosa».

Rispetto, invece, ai nomi *ex tempore*, cioè riguardo alle relazioni di creatore, di signore, se si parte dalla prospettiva corretta, per cui «queste relazioni non sono qualcosa di distinto in atto» dalle cose assolute (*DM* XLVII, 15. 20):

> «(...) né può esser certo che queste relazioni non possono essere attribuite a Dio, né è una questione di grande importanza, ma quasi del modo di parlare».

Ciononostante, secondo Suárez occorre seguire l'opinione di Tommaso e dei più importanti teologi, poiché Dio e le creature appartengono ad ordini completamente diversi (*DM* XLVII, 15. 22). Chiarisce, quindi, che sono del medesimo ordine o le cose che sono al di là di ogni genere e dipendenza, come le persone divine, di cui ora non si sta occupando, o le cose che sono sotto il medesimo predicamento, o quelle che sono sotto generi predicamentali diversi, ma dei quali uno può essere

ottenuto («potest perfici») attraverso l'altro e viceversa, come la sostanza creata e i generi degli accidenti comparati tra loro. Le relazioni di creatore e signore, allora, sono non mutue per l'eminenza dell'entità divina (*DM* XLVII, 15. 27). Di conseguenza, nella sez. 16, può dedurre (*DM* XLVII, 16. 22):

> «(…) affinché la relazione sia terminata, non è necessario che il termine sia ordinabile ad altro, ma che altro sia ordinabile allo stesso, e perciò il termine può avere un'attitudine reale a terminare, anche se non è del medesimo ordine con l'altro estremo che è ordinato allo stesso».

E nella sez. 17 conclude (*DM* XLVII, 17. 10):

> «(...) la ragione di termine non è nelle cose una qualche ragione o proprietà reale in qualche modo distinta dalle stesse, o un accidente per le stesse, ma è la stessa entità di ciascuna cosa, in quanto è adatta perché la relazione dell'altra sia terminata. E tale ragione è quasi trascendentale; e forse non è univoca, specialmente perché conviene in Dio e nella creatura. (...) E questo può esser dichiarato per similitudine [*a simili*], perché come conviene alla relazione in comune avere il termine, così anche avere fondamento (…). Non è necessario, tuttavia, che questa comune ragione di fondamento sia un qualche genere, ma è una ragione quasi trascendentale, che si estende per tutti i predicamenti».

Una relazionalizzazione apriorica dell'essenza

Secondo Krempel la relazione in Tommaso si distingue realmente dal fondamento. Tommaso non spiega perché la relazione non comporta «nihil de novo»; certamente la *ratio* della relazione comprende il fondamento, che è la causa della relazione, e il *respectus* ad altro, ma l'inerire nel soggetto non deriva alla relazione dal fatto di essere relazione, cosicché il suo sorgere o il suo venir meno non provoca mutamento nel soggetto. L'oggettivazione eccessiva della relazione, operata trattando l'*ad aliquid* in quanto tale come *aliquid*, anche da parte di Suárez per Krempel, aveva già portato Domenico di Fiandra a degradare, di riflesso, la relazione di ragione ad un rapporto di pura fantasia, rendendo indispensabile codificare come relazioni reali, dette trascendentali, quelle che in Tommaso sono relazioni di ragione necessarie. Tommaso, purtroppo, non spiega quali siano, anche se nell'articolo in cui ne parla si sta occupando delle relazioni temporali di Dio[22]. Comunque, quanto alle relazioni tra la materia e la forma o tra le potenze e i rispettivi oggetti o atti, la materia prima, ad esempio, non può essere conosciuta senza l'ordine alla forma. L'evoluzione del tomismo nel senso di un iper-realismo fittizio ha trasferito queste relazioni dal piano dell'intelligenza al mondo oggettivo, attra-

22) Cfr. Thomas de Aquino, *De potentia*, cit., q. 7, a. 11. I rimandi ai testi di Tommaso fanno riferimento a R. Busa (ed.), *Opera omnia*, Editoria Elettronica Editel, Milano 1992; edizione *online* rivista da E. Alarcón, URL = http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html, 2005.

verso la relazione trascendentale[23], anche se già in Tommaso la descrizione della relazione reale fa registrare tale tendenza all'iper-realismo[24]. Questo esito, per Krempel, costituisce «la déviation la plus tragique de la scolastique décadente»[25]. Anche perché, secondo lui, agli occhi di Tommaso la teoria di una relazione trascendentale in cui assoluto e relativo coincidono «secundum rem», minerebbe il mistero della Trinità[26].

Sidney Penner, invece, attribuisce a Suárez una posizione riduzionista nei fatti, ovvero di riduzione della relazione al suo fondamento[27]. Mentre John Doyle afferma esplicitamente che il Granadino in *DM* 47, 2. 22 è «exceedingly close» a ridurre la relazione reale a un semplice atto di colui che conosce, cioè ad una connotazione[28].

Insomma, la posizione del Granadino si colloca in equilibrio precario tra l'iper-realismo segnalato da Krempel, e secondo lui fittizio, dovuto all'uso della relazione trascendentale, per come si è configurata nei secoli, e un nominalismo a cui egli più volte strizza l'occhio, a causa del fatto che pone solo una distinzione di ragione tra fondamento e termine. L'instabilità di tale costruzione fa sì, di fatto, che essa oscilli pericolosamente tra i due estremi, per cui da un lato l'iper-realismo denunciato da Krempel diventa pervasivo di ogni relazione reale, anche della predicamentale, o di quel che ne resta. Dall'altro lato, la precaria oscillazione del sistema fa sì che a stento si riesca a capire cosa di formale costituisca la relazione (predicamentale). Assistiamo, nei fatti, ad una «relazionalizzazione» apriorica dell'essenza reale, cioè possibile in senso oggettivo (già aprioricamente «esistenzializzata», secondo la definizione di Esposito), non solo attraverso le relazioni trascendentali, ma anche per la natura quasi trascendentale della ragione di fondamento e di termine, e per il modo d'essere «quasi transcendens» (*DM* XLVII, 5. 7) delle relazioni predicamentali.

Il rapporto tra relazioni divine e relazioni create e il tema delle vestigia Trinitatis

Abbiamo visto in che modo Krempel critichi la progressiva riduzione dell'*ad aliquid* ad un *aliquid* dopo Tommaso, ritenendo che essa abbia portato alla neces-

23) Cfr. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, cit., pp. 324-336, 358-367.
24) Cfr. *ibid*., p. 497.
25) Cf*r. ibid*., pp. 657-670.
26) Cfr. *ibid*., p. 178.
27) Cfr. S. Penner, *Suárez on the Reduction of Categorical Relations,* in «Philosophers' Imprint» 13 (2013/2), pp. 1-24, in particolare pp. 12-13.
28) Cfr. J.P. Doyle, *On real relation: Disputatio metaphysica 47 / Francisco Suárez*, Marquette University press*,* Milwaukee 2006, p. 26. Sia Penner che Doyle indicano, però, anche altri testi in cui il Nostro aveva assunto una impostazione non-riduzionista, sostenendo una distinzione modale o di diversa ragione formale: cfr. *Commentariorum ac disputationum in Tertiam Partem Divi Thomae*, *tomus primus*, ed. Vivès, vol. 17, Q. 2, art. 8, n. 16, p. 238; Disp. 11, s. 2, n. 16, p. 440; *In Tertiam Partem*, cit., Q. XXXV, a. V, Disp. XII, ed. Vivès, vol. 19, pp. 200-208; *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, cit., VII, cap. IV, 7, ed. Vivès, vol. 1, pp. 698.

sità di formulare il concetto di relazione trascendentale, troppo vicino, secondo lui, a quello di relazione sussistente. Anche secondo Nicola Del Prado[29] questo processo ha portato Suárez a identificare la realtà della relazione attraverso la valutazione del suo *esse*, dal momento che nel pensiero del Granadino essenza ed esistenza si distinguono solo secondo ragione raziocinata. E la negazione della distinzione tra l'*esse ad alterum* che costituisce l'essenza o la natura della relazione, e l'*esse* che è l'atto dell'essenza, avrebbe portato Suárez, secondo Del Prado, a non poter ricondurre *in divinis* le relazioni allo stesso atto d'essere *sic et simpliciter*, per il fatto che le relazioni divine, al contrario delle relazioni create predicamentali, non sono inerenti. Sarebbe derivata da qui la necessità di riconoscere tre *esse relativa* distinti realmente tra loro, e distinti secondo ragione dall'*esse essentiae*. Invece Tommaso, secondo Del Prado, ha potuto salvaguardare l'unicità e l'identità tra l'essere delle relazioni e quello dell'essenza *in divinis*, stabilendo solo una diversità di *rationes*. I tre esseri (reciprocamente) relativi introdotti dal Nostro, invece, secondo Del Prado di fatto sono assoluti. Sarebbe questa spinta triteista il vero motivo che ha costretto il Nostro a rinunciare, per spiegare il dogma trinitario, all'uso del principio «*Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*», e di conseguenza (*DM* I, 4. 25), secondo Louis Billiot, al principio di non contraddizione. Sostiene, quindi, riprendendo il cap. 6 del *De Incarnatione* di Anselmo, che il nostro intelletto né vede al di fuori di Dio tre (entità) che sono una cosa unica, né può comparare la natura divina, che è libera da ogni legge di tempo, di luogo e di composizione, con le altre cose esistenti. Perciò:

> «Hoc ergo posito respondeo: Principium illud. *Quaecumque*, etc., si in tota abstractione et analogia, entis sumatur, abstrahendo ab ente creato et increato, seu finito et infinito, esse falsum, neque directe demonstrari, aut probari posse, sed ad summum inductione posse a nobis ostendi in creaturis»[30].

Ci si può chiedere che strada avrebbe preso la storia della filosofia, e non solo questa, se egli avesse minimamente accennato a qualcosa del genere per spiegare le relazioni reali trascendentali create, per giustificare il problema opposto di come possano essere relativi in atto, non accidentalmente, ma in virtù delle loro essenze, degli enti assoluti tra loro diversi. Certamente deriva anche dalla confusione con cui ha trattato questo tema l'accusa mossa contro il Granadino di aver spianato la strada al monismo di Spinoza. Per dirla con una critica di Krempel già citata, è stata usata la relazione sussistente nell'ambito del creato, oltrepassando l'epistemologia tomista della stessa, ma senza un'adeguata giustificazione logica, cosicché l'iper-realismo che ne è derivato non può che essere giudicato fittizio. Tuttavia, dal momento che nel Granadino la tendenza nominalista è rimasta molto

29) Cfr. N. Del Prado, *De veritatae fundamentali philosophiae christianae relatae ad sacram doctrinam*, Suisse, Fribourg 1911, lib. V – *De usu philosophiae in sacra doctrina*, cap. II, II, pp. 522-526; V, pp. 540-544.
30) Cfr. Franciscus Suárez, *Tractatus tertius de sanctissimo Trinitatis mysterio in duodecim libros divisus*, ed. Vivès, vol. I, IV, cap. III, 7, pp. 623-624.

forte, mentre la caratterizzazione in senso reale delle relazioni trascendentali serve più che altro, secondo l'evoluzione storica della questione e del lessico, a rendere la loro necessità, Jean-Yves Lacoste ha potuto scrivere che Suárez ha inteso «le "relazioni reali create" (*Disputazione Metafisica* 47) in un modo che non deve niente alla teologia»[31].

Inoltre, è vero che l'*existentia* delle Persone divine dice per il Nostro, secondo l'impostazione di Riccardo di San Vittore (1123–1173), che il loro essere è *ex alio*[32], tuttavia nelle creature, anche se di fatto l'*aptitudo essendi* è il riflesso, il vestigio del ruolo della relazione sussistente *in divinis*, ormai tradotto in efficienza, Suárez è attento a tratteggiare l'esistenza delle creature come costitutivo intrinseco e formale che, nel dirne la provenienza *ab alio*, ne sancisce il limite costitutivo di non «habere esse de essentia sua», piuttosto che essere la traccia di una relazione delle creature. Insomma il *Doctor eximius* compie così una completa naturalizzazione della tradizione teologica, che resta nascosta nelle pieghe dell'essere stesso[33].

È ciò che emerge anche dalla quasi totale assenza, nelle opere del Granadino, di un tema di teologia soprannaturale, qual è lo studio dell'ente creato rivelato che consideri cosa di esso sia vestigio della Trinità. Per Tommaso:

> «(...) creare non è proprio di alcuna persona, ma comune a tutta quanta la Trinità. Tuttavia le persone divine esercitano l'azione causale in riferimento alla creazione delle cose in ragione della rispettiva processione» (*Summa Theologiae* cit., Iª, q. 46, art. 6, co.).
> «(...) La ragione comune di questa attribuzione può anche essere ricavata dall'appropriazione degli attributi essenziali» (*Summa Theologiae* cit., Iª, q. 46, art. 6, ad 2).

Mentre nella risposta all'art. 1 della q. 47 egli afferma che la «multitudo» e la «distinctio» delle cose non è dovuta alle cause seconde, come in Avicenna, poiché questo significherebbe ricondurre al caso il «complementum universi», cioè l'ultima perfezione dell'universo. Invece tale diversità è da ricondurre, riprendendo Mosè, al Verbo di Dio, che è «conceptio sapientiae». Insomma gli argomenti di Tommaso salvano dalla casualità la molteplicità, danno un posto nella volontà divina anche all'esistenza delle relazioni (*Summa Theologiae* cit., Iª, q. 46, art. 7, co.), e così danno ragione della com-paginazione dell'uni-verso[34] alla luce di uno dei dogmi più originali del Cristianesimo.

Il Granadino, invece, spiega *in primis*, nell'introduzione al primo libro del *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, che la Trinità «non ha effetti propri, poiché Dio al

31) Cfr. di J.-Y. Lacoste la voce *Essere, d) Essere, relazione, comunione* (trad. it. di A. D'Anastasio), in Lacoste, *Dizionario critico di teologia*, ed. it. a cura di P. Coda, Borla-Città Nuova, Roma 2005, p. 525. Per un'analogia, invece, cfr. *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, cit., VII, cap. IV, 7, ed. Vivès, vol. 1, p. 698.
32) Cfr. *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, cit., III, cap. V, pp. 595-598.
33) Per queste analisi e conclusioni, cfr. C. Esposito, *Existence, relation, efficience*, cit.
34) Cfr. anche Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., Iª, q. 47, a. 3, co.

di fuori di sé non opera in nulla come trino, ma come uno»[35]. Mentre nel I libro del *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, nell'ambito della discussione sulle possibilità dell'intelletto creato di conoscere o mostrare la Trinità delle Persone, una volta che l'abbia appresa grazie alla rivelazione divina, egli spiega che l'intelletto non può dimostrare come necessario quel che ha appreso come credibile. E ciò vale anche proprio per il principio che in tutte le creature si trova un vestigio della Trinità:

> «Nam creatura non est vestigium Trinitatis quoad proprietates personales, et distinctivas personarum, sed solum quoad potentiam, sapientiam, et bonitatem, quae illis appropriantur, et quoad esse per essentiam, quod illis commune est. Haec autem appropriatio discursu naturali cognosci non posset, imo supponit fidem, et cognitionem Trinitatis, ut fieri possit»[36].

Probabilmente non si deve nascondere che è lo stesso gesto di Tommaso ad essere "debole" nella misura in cui fa uso delle appropriazioni degli attributi (in un modo peraltro inevitabile a parere del Granadino, pena il rischio di eresia[37]).

Lo statuto suareziano del possibile e i termini di una onto-logica trinitaria

Come è noto, uno dei cardini della contingentizzazione dell'universo, se così si può dire, che aveva segnato la teologia filosofica a partire dall'ultimo quarto del XIII secolo, era stato lo sviluppo in senso volontarista della distinzione in Dio tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* compiuta dall'Aquinate[38]. Ebbene, il gesto suareziano di negare al nostro intelletto il possesso di «alcuna autorità per separare nettamente ciò che *in realtà* implica contraddizione interna, e ciò che non la implica»[39], come dice Courtine, da un lato conserva tale distinzione, dall'altro si fonda sul riconoscimento al «possibile assoluto» di una possibilità solo nel senso privativo della non ripugnanza e della non-contraddittorietà, a cui corrisponde l'onnipotenza divina. Tuttavia, come si vedrà, egli si sposta oltre questa traiettoria, per assicurare al possibile così definito «consistenza e positività», coerentemente con la sua prospettiva filosofica generale, che abbiamo cercato di delineare. Per Suárez (*DM* XXX.15. 25):

35) Cfr. *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, cit., I, ed. Vivès, vol. I, p. 533.
36) Cfr. *ibid*., I, cap. XII, 10, p. 572.
37) Cfr. *ibid*., IV, cap. IX, 6, p. 636.
38) Per una introduzione a queste questioni, cfr. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 259-261, in particolare p. 259, nota 19; É. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, presentazione di M. Dal Pra, traduzione italiana a cura di M.A. Del Torre, Sansoni, Milano 2008², pp. 744-746.
39) Cfr. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 261-263.

> «(...) la conoscenza di Dio non si rivolge alle creature, se non come oggetto secondario; infatti primariamente si dirige solo verso Dio stesso, che, comprendendo, quasi di riflesso [*per resultantiam quamdam*] conosce tutte le creature possibili, e in questo senso si dice in modo molto proprio che le conosce in se stesso come nella causa».

Inoltre risale a Tommaso la distinzione tra scienza di semplice intelligenza e scienza di visione. La prima si riferisce alle cose conosciute da Dio che «né sono, né saranno, né sono state», mentre la seconda si riferisce a quelle cose che ricadono, per così dire, nel campo visivo dell'uomo, e perciò l'uomo le conosce come poste in atto da Dio[40]. L'ambito della scienza divina di semplice intelligenza, nella misura in cui questa astrae dall'esistenza attuale del suo oggetto e ha per oggetto il possibile in quanto tale, sembra corrispondere con quella che nel primo capitolo abbiamo visto essere descritta dal Granadino come una metafisica divina o soprannaturale, e che noi abbiamo prospettato come una anarc-onto-logica. L'analisi del trattato sulla Trinità ci consente di approfondire questa questione e di confrontare la conoscenza che Dio ha del Figlio con quella che ha delle creature, il che ci permetterà di misurare analogie e differenze tra i due ambiti, e verificare che la nostra ipotesi di un confronto con i temi sollevati durante la controversia con l'arianesimo non è così fuori luogo.

La conoscenza delle creature propria del Dio trino

Per il Nostro «l'essenza divina postula da sé e secondo la propria natura che sia immediatamente nel Padre senza alcuna processione; nel Figlio, invece, mediante la processione di quello solamente dalla prima Persona; nello Spirito Santo attraverso la processione da entrambe»[41]. Sebbene Suárez non discuta e non si occupi direttamente del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo come *anarchoi*, tuttavia il problema che abbiamo visto emerge nella misura in cui egli utilizza per ognuna delle Persone divine l'attributo dell'«esse omnino improductum», che è chiaramente la conseguenza diretta di tale anarchia. Come emerge nel cap. IX del libro IV del *De sanctissimo Trinitatis mysterio*[42], apparentemente l'essere non-prodotto da un lato appartiene solo al Padre e non a tutte le Persone, dall'altro conviene a Dio «ratione Deitatis». La soluzione del Granadino è molto breve: come attributo essenziale l'«esse improductum» appartiene anche al Figlio e allo Spirito Santo in quanto «communicatum per productionem personae», dal momento che l'essere stesso e la divinità stessa non sono prodotte. Ciò che sopravanza è solo la diversità nel modo di avere quell'essere, che è solo il modo di origine, o di relazione. Natu-

40) Cfr. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Iª, q. 14, art. 9, co.
41) Cfr. *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, cit., IV, cap. XV, 7, p. 648. La conseguenza dell'unità nella sostanza è che il Padre è detto principio della Divinità solo perché la comunica, cioè è principio solo rispetto alle processioni «intra Deum», e il Figlio è detto solo in questo senso «principium de principio»: cfr. *ibid.*, VIII, III, ed. Vivès, vol. I, pp. 717-718 (è inutile ricordare che *principium* è letteralmente la traduzione latina di *arche*).
42) Cfr. *ibid*., IV, cap. IX, 4-5, p. 636.

ralmente ciò che colpisce è che in questo modo l'«esse improductum» del Figlio non dice da sé nessuna differenza del Figlio rispetto al Padre, per esempio.

Quanto poi al rapporto tra la Trinità e le essenze possibili[43], ciò che emerge è che la concepibilità delle creature da parte di Dio non ha nulla a che fare, logicamente, con il fatto che egli è trino. Per Suárez la «non repugnantia» delle creature può essere ricondotta a due modelli esplicativi entrambi validi. Il primo prevede che tale loro possibilità derivi da Dio o dalle idee divine, e in questo senso la loro necessità deriva dalla congiunzione con esse, in modo tale che tale possibilità non è meno necessaria dell'esistenza del Verbo, ma addirittura ha una priorità di origine (in senso logico), legata alla priorità d'origine dell'onnipotenza del Padre rispetto a quella del Verbo, che si traduce in una priorità d'origine della rappresentazione attuale delle creature nella scienza del Padre rispetto alla generazione stessa del Figlio. Il secondo modello prevede, invece, che quella non ripugnanza derivi alle creature «ex se sine dependentia a Deo». Anche in questo caso la necessità della non ripugnanza «nella sua negazione» è la stessa del Verbo nel suo essere attuale. «Ma tutta la necessità di Dio è una necessità di indipendenza, perciò in questo c'è uguaglianza. E ciò non è sconveniente, poiché non c'è uguaglianza in una cosa positiva, ma in una qualche negazione».

Tale indipendenza delle creature, descritta dal secondo modello esplicativo, caratterizza in un certo senso l'*esse essentiae* come *omnino improductum*. Ci sembra di poter dire che questo basti a dichiarare una similitudine tra la non ripugnanza delle creature e l'«esse improductum» delle Persone divine come attributo essenziale, con le dovute differenze che passano da un'essenza possibile a una necessaria. Quell'essere non-prodotto che il Padre dà e il Figlio riceve è originariamente infondato quanto quello (oggettivo) delle creature possibili, che rappresenta necessariamente, e che pure dipendono essenzialmente dall'essenza creatrice, con la differenza che all'essere anarchico dell'essere divino si accompagna la sua eterna comunicazione in atto nei tre atti d'essere relativi, mentre al (non-)essere anarchico dell'essenza possibile si accompagna l'eterna comunicazione in atto della sua rappresentazione tra le Persone divine.

Allo stesso tempo, dal momento che la Trinità interviene in quanto tale sulla scena del rapporto con le creature solo al momento della scelta libera e della produzione *ad extra* da parte di Dio, allora non solo la metafisica naturale prescinde dalla conoscenza della Trinità, ma anche una metafisica divina e soprannaturale dell'ente creabile, o almeno quella che appartiene al Padre, prescinde sul piano logico dall'esser trino di Dio, nella misura in cui si rivolge alle essenze delle creature solo in quanto non-contraddittorie, sebbene il risvolto affermativo di tale non contraddittorietà, cioè l'*ordo ad esse* delle creature, sia per ciascuna essenza il corrispettivo più vicino all'esser trino di Dio.

E, come il Verbo è *de creaturis* in quanto esse sono o possono essere in sé, cioè in quanto sono possibili, e «anche se non rappresenta quelle future secondo una necessità assoluta, rappresenta quelle a partire dalla supposizione che saranno necessariamente future»:

43) Per le considerazioni che seguono, cfr. *ibid*., IX, cap. VI, 18-21, pp. 739-742.

> «Così anche lo Spirito santo include necessariamente una relazione proporzionale; infatti, anche se non occorre che le creature siano amate per una necessità assoluta, o (il che è lo stesso) che il Padre e il Figlio siano uniti effettivamente a quelle, per il fatto che producono lo Spirito Santo, se tuttavia le creature devono essere amate da Dio, devono essere amate con quello stesso amore con cui è prodotto lo Spirito Santo. E Tommaso ha voluto che questo bastasse affinché quelle creature che sono amate di fatto si dicano essere amate nello Spirito santo»[44].

Inoltre, sul piano logico, naturalmente, il Granadino afferma addirittura, in un luogo, che eliminare la possibilità delle creature significa togliere la perfezione positiva dell'onnipotenza divina, della sua scienza e di tutto quanto il suo essere[45]. Doyle propone i testi di due autori gesuiti non molto successivi al Granadino che interpretano questo testo o il relativo capitolo come forieri di una relazione trascendentale tra Dio e le creature[46], mentre egli vi riconosce una relazione *secundum dici*, alla luce, in particolare, di *DM* XLVII, 3. 8:

> «Così, infatti, diciamo che l'onnipotenza divina è relativa secondo l'esser detto, non a causa di una relazione di ragione che fingiamo in quella, ma perché noi non concepiamo quella, né la spieghiamo, se non con la concomitanza dell'altro verso il quale è potenza e attraverso il modo di ciò che ha riferimento [*habitudinem*] ad altro».

Tra l'altro, già in ambito gnoseologico egli presenta la concomitanza come unico modo, improprio, di dipendenza dell'intelletto dall'immaginazione, per cui, quando la nostra anima conosce una realtà attraverso l'immaginazione, avviene, in verità, che una specie che rappresenta quella realtà «dimanat», cioè fluisce, dall'intelletto stesso, anche se non c'è innatismo[47].

Insomma, potremmo pensare di rileggere tutto il progetto metafisico e teologico suareziano come una, paradossale, *via dell'interdipendenza per concomitanza*, di cui la questione di cui qui ci stiamo occupando rappresenterebbe il suggello, giacché, in un equilibrio perfetto tra i due non-emi–sferi dell'essere divino

44) Cfr. *ibid*., XI, III, 12, p. 782.
45) Cfr. *ibid*., IX, VI, 20, p. 740: «Respondeo (…) non posse tolli illam possibilitatem ex parte creaturarum, quin tollatur a Deo positiva perfectio omnipotentiae, ac subinde scientiae, et totius divini esse».
46) Cfr. J.P. Doyle, *Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suárez, S.J.*, in «Vivarium», 22 (1984/2), pp. 121-160, oggi anche in J.P. Doyle, *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*, edited by V. Salas, Leuven University Press, Leuven 2010, pp. 123-160; *Idem*, *On real relation*, cit., pp. 207-208, nota 44; *Idem*, *Mastri and Some Jesuits on Possible and Impossible Objects of God's Knowledge and Power*, in Forlivesi (a cura di), Rem in seipsa cernere. *Saggio sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, Il Poligrafo, Padova 2004, pp. 439-468, in particolare p. 462, nota 118; p. 463, nota 120.
47) Cfr. J. South, *Suárez, Immortality, and the Soul's Dependence on the Body*, in Benjamin Hill – Henrik Lagerlund (edd.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 121-136, in particolare pp. 128-136.

e dell'ente possibile-creabile, il costituirsi dell'uno riflette la possibilità oggettiva dell'altro, cosicché noi non potremmo rendercene conto se non "vedendovi" una concomitanza.

Il paradigma dell'ontologia trinitaria e l'onto-logica suareziana

Di fronte ai limiti della metafisica classica di dare ragione sul piano dell'essere di verità intuite, anche contraddittoriamente, dall'uomo moderno a partire dal piano della storia e dell'intersoggettività, nell'ambito, talvolta, della vita della fede, nel Novecento sono comparse diverse proposte di formulazione di una ontologia trinitaria[48]. Oggi, per iniziativa del Movimento dei Focolari, da più parti avviene, a quarant'anni dalla pubblicazione delle *Tesi di ontologia trinitaria* di Klaus Hemmerle, vescovo di Aquisgrana (1976), il tentativo di fissare almeno sul piano epistemologico il cantiere di tale impresa. Secondo Piero Coda, la prospettiva da cui andrà condotta la ricerca, il luogo dell'ontologia trinitaria da abitare esistenzialmente e ontologicamente, è il *kairos* rivelativo, oltre che salvifico, dell'abbandono di Gesù[49], per come è presentato soprattutto nei vangeli di Marco e di Matteo e in alcune lettere paoline, per come è compreso alla luce di tutta la Bibbia, vissuto e interpretato nell'esperienza della Chiesa e del suo Magistero, e illuminato dalle esperienze della mistica, in particolare di Chiara Lubich e dell'Opera di Maria da lei fondata. È dalla fenomenologia di quell'evento che si potrà risalire, con la dovuta prudenza, al piano del rapporto tra le Persone divine, fino a poter ricomprendere l'ontologia come discorso sull'essere stesso come amore[50].

La metafisica suareziana, come visto, nega che l'essere sia l'effetto proprio di Dio e si riserva come oggetto la ragione astrattissima di ente in quanto tale, mentre la teologia soprannaturale nega che la Trinità abbia effetti propri. Certamente si può dire che, sul piano epistemologico, l'impianto di partenza del Nostro, che si costituisce all'interno di un quadro di contingentizzazione dell'universo avviato tre secoli prima, è radicalmente fedele al paradigma deduttivistico che aveva consentito di mettere su quel quadro per paura del principio di pienezza dell'aristotelismo neoplatonizzante del Duecento, che aveva rischiato di produrre una ragione del tutto autosufficiente. Il frutto più maturo di quell'epoca era stato, probabilmente, la concezione di Tommaso dell'atto d'essere, il quale, però, con i suoi riferimenti alle *vestigia Trinitatis* aveva anche posto in un circolo virtuoso la teologia soprannaturale e la metafisica. Nel Granadino, e in tutta la filosofia moderna, tutto ciò viene a mancare, e la ragione, indebolita in quanto astratta dalla realtà e lasciata sola dalla fede, ha progressivamente reagito facendosi unica legittima interprete

48) Cfr. L. Žak, *Unità di Dio:* quaestio princeps *dell'ontologia trinitaria*, «PATH» 11 (2012/2), pp. 439-464.
49) Cfr. P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in «Sophia» IV (2012-2), pp. 159-170.
50) Cfr. *Idem*, *Rivelazione e ontologia trinitaria o del necessario accesso alle Tesi di K. Hemmerle*, in P. Coda – A. Clemenzia – J. Tremblay (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 17-30.

e protagonista della realtà. La sfida attuale della fenomenologia, nata in questa vicenda, è, come dimostrano anche le critiche o gli avvertimenti alla stessa ontologia trinitaria, la sfida a rispettare i propri confini epistemologici, rispetto alla teologia. Soprattutto, aggiungiamo noi, occorre che sia attenta a non considerarsi autosufficiente, magari nell'atto stesso con cui riconosce i propri limiti nel parlare delle relazioni intratrinitarie pur presentando una comprensione che voglia essere esaustiva dell'evento della croce. Se non si rispetta l'inesauribilità ultima a qualsiasi fenomenologia di quel "Perché mi hai abbandonato?" (*Mc* 15, 34), si rischia di proporre una dialettica trinitaria dell'amore ideologica e arrogante.

In fondo, se la filosofia dell'atto d'essere è stata obliata per tanto tempo, è stato anche perché essa è rimasta in Tommaso una filosofia, arricchita dalla concezione di Dio-amore solo *ex post*, senza una risignificazione che passasse per l'evento della croce[51], che oggi ci sembra fondamentale perché il circolo virtuoso tra teologia e filosofia sia un circolo vivo. Stessa cosa vale, ci sembra, per il tema delle *vestigia Trinitatis*.

Rispetto a Suárez, allora, ciò che ci proponiamo è di mostrare che la sua onto-logica ha in sé degli elementi che, alla luce dell'attuale comprensione dell'evento della croce, possono essere importanti per l'ontologia trinitaria, nonostante il rischio di utilizzarli deduttivisticamente, attraverso i concetti tradizionali della metafisica, incapaci di rendere lo scandalo della croce che rivela un essere come amore che oltrepassa la contraddizione tra essere e non essere.

Si è visto che la definizione di essenza reale dice negativamente la sua non-contraddittorietà e affermativamente il suo *ordo ad esse*, in virtù della creazione divina. E si è visto che la non-contraddittorietà delle essenze possibili dice la loro indipendenza (per concomitanza) da Dio, analoga logicamente all'*esse omnino improductum* delle Persone divine, mentre l'*ordo ad esse* sottintende la stessa relazione di origine *ex alio* che indicano le esistenze relative *intra Deum*. Riconosciuti questi rapporti tra il Dio trino e le essenze possibili, è evidente che essi, nemmeno nelle intenzioni dello stesso Granadino, non hanno la stessa capacità ostensiva del legame strutturale tra Dio e il creato che ha l'atto d'essere presentato da Tommaso. Se consideriamo, ad esempio, un cellulare, ci è molto più semplice cogliere il legame che ha con Dio se consideriamo il suo atto d'essere ragionando secondo il principio di pienezza, che non pensando alla sua essenza per come risulta dall'analisi che abbiamo ripetuto. Eppure, se è vero che è possibile recuperare il principio di pienezza (superando la distinzione scolastica spesso troppo rigida tra atti di Dio liberi e necessari, sia *ad extra* che *ad intra*), c'è un luogo, il Golgota, in cui ciò che si manifesta appare estremamente lontano da Dio, fino al punto che la morte stessa sembra una conferma di quella lontananza, con ciò che essa comporta per l'atto d'essere. Da un lato la verità del principio di pienezza è che Dio dà tutto se stesso, fino al punto che il suo stesso darsi si nasconde, dall'altro il giusto appeso al legno, maledetto da Dio e dalla Legge, è l'*exemplum* di ogni creatura, che come essenza possibile si costituisce *ex se* come non contraddittoria imitazione dell'essenza di-

51) Cfr. G.M. Zanghì, *Notte della cultura europea, agonia della terra del tramonto?*, Città Nuova, Roma 2007², pp. 62-63, nota 35.

vina, ma poi è amata nello Spirito Santo per un atto assoluto di Dio, non fondato nell'essenza, secondo il Nostro, e quindi creata. Nelle essenze possibili, dunque, l'abbandono può essere individuato, in senso derivato, nel nascondimento di Dio che portano in loro stesse, cioè nel loro non essere amabili di per sé pur essendo imitazioni dell'essenza divina. Mentre in Dio proprio l'infinitezza dell'essenza e la sua anarchia fanno sì che, perché si compia la natura dell'essenza, siano necessari tre atti d'esistenza tra loro relativi, che stanno al di là del principio di non contraddizione, cosicché le Persone sono addirittura relazioni sussistenti, in modo tale che in ciascuna l'essenza sussiste solo relativamente e in quanto sussiste relativamente nelle altre, essendo una.

Da questi elementi, si può ricavare che la critica all'ontoteologia, pur essendo valida in molti punti, rischia di non cogliere un elemento prezioso per la comprensione sia della storia dell'Occidente, che del destino della cosiddetta differenza ontologica. Da un lato, la storia dello sviluppo della tecnica e del nichilismo non può essere pienamente compresa se non come la manifestazione della verità dell'anarchia logica delle essenze possibili, anche attraverso la cosificazione degli accidenti e la modalizzazione della realtà da parte del Nostro, con l'indebolimento della sostanza e l'affermazione della realtà delle relazioni trascendentali. Allo spirito umano appare evidente, in quella che appare una de-gerarchizzazione filosofica del reale, che nessuna delle essenze possibili è amabile in sé e per sé, né più di altre, cosicché la libertà umana, sottraendosi alla direzione dello Spirito, si volge sempre più ad amare arbitrariamente determinati possibili per il proprio utile. Ma se dietro di essi si nasconde Dio stesso, la strada di ritorno dell'uomo a Dio dovrà passare non tanto per il recupero *sic et simpliciter* dell'atto d'essere, ma attraverso le lande abbandonate di tale nascondimento di Dio, finché alla domanda: "Perché non sono amabile per me stesso?", non si accompagnerà il "Fiat voluntas tua". Con la morte al proprio uomo vecchio, per amore di un Dio che vive più dell'uomo l'estroflessione che comporta l'amare, ci si ritroverà, grazie al proprio amore, nella creazione nuova che dice l'eterno amore di Dio per l'essenza possibile/abbandonata che postuli *ex se* la realizzazione della volontà di Dio su di lei, ma, nel caso dell'uomo, nella libertà, con l'aiuto della grazia, secondo il congruismo suareziano. Quest'ultimo aspetto, che oltrepassa le affermazioni esplicite del Granadino sull'*amor Dei possibilium*, ci sembra conforme, però, al suo uso della scienza dei contingenti condizionati, la cosiddetta «scientia media»[52], e ci sembra l'ultima possibilità residua di tenere assieme le teodicee cattoliche tardoscolastiche e il dramma moderno del *Gott ist tot*. Crediamo di non aver proceduto per deduzioni rigide a partire dall'evento della croce, ma di aver mostrato, alla luce di esso, le tensioni già presenti nel sistema suareziano.

VITO ANTONIO GIRARDI
Studente di teologia presso la Pontificia Università Gregoriana
vitoantoniogirardi90@gmail.com

52) Cfr. *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, cit., IX, cap. VIII, 8-9, p. 743.